

سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي
في الفكر الإسلامي

5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة :

عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار

أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المتوفى سنة 1102 هـ

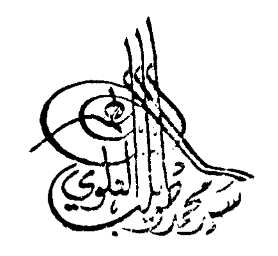
* الجزء الأول *

تقديم وتحقيق وفهرسة :

الدكتور حميد حماني اليوسي

أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1429 هـ / 2008 م



بسم الله الرحمن الرحيم

حواشي اليوسي على

شرح كبرى السنوسي

عنوان الكتاب : حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المؤلف : أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المحقق : حميد حمـــانـــي اليوسي

الطباعة والسحب : مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء

الطبعـــة : الأولـــى

الجـــزء : الأول

تاريـــخ النشر : شتنبر 2008

رقم الإيداع القانوني : 2008/1932

ردمـــــك : I.S.B.N 9981-1982-7-7

سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي في الفكر الإسلامي
5



حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار

أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المتوفى سنة 1102 هـ

الجزء الأول

تقديم وتحقيق وفهرسة:
الدكتور حميد حماني اليوسي
أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1429هـ/2008م


بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۙ ﴿١﴾ الرَّحْمٰنِ

الرَّحِيْمِ ۙ ﴿٢﴾ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۗ ﴿٣﴾ اِيَّاكَ

نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۗ ﴿٤﴾ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ

الْمُسْتَقِيْمَ ۙ ﴿٥﴾ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ

غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ﴿٦﴾

الإهـــداء

إلى :

روح جدنا الأكبر الإمام الحسن اليوسي

برورا بوصيته لأولاده وأحفاده بالعناية بتراثه الأثيل.

ولدي: عماد الدين وسلمى بسمتي الأمل

-أصلحهما الله وأمتع بهما-



حميـــد حمانـــي

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

النور: 35.

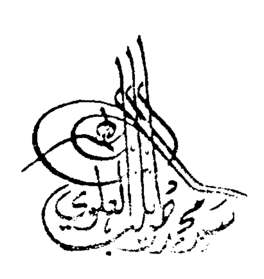
﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾

الأعراف: 185.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾

آل عمران: 190-191.





مقدمـــــة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

وبعد، فهذا كتاب حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي في التوحيد، الحلقة الخامسة في سلسلة الأعمال الكاملة[1] للإمام اليوسي في الفكر الإسلامي، يأتي ليعزز مكتبة العلامة اليوسي التي آليت على نفسي إخراجها وجلاءها على الناس، بعد أن ظل مخطوطا حبيس رفوف الخزانات الوطنية والعالمية ما يزيد على ثلاثة قرون وخمسين سنة، مع أنه من أسير كتب أبي علي اليوسي وأكثرها ذكرا في كتب التراجم والفهارس، وأعظمها نفعا وعائدة في علم أصول الدين الذي برع فيه المغاربة.

فهو بهذه المثابة إذن، يصنف بحسب طبيعة مادته في علم أصول الدين، ضمن الكتب التي «أراد بعض العلماء أن يكيفوا المتون والأمهات التي يقومون بتدريسها ويطبعونها بطابعهم الخاص، فوضعوا لها شروحا أو حواشي كتبوها أثناء مدة التدريس، وانتسخها الطلبة ثم انتشرت واشتهرت»[2].

---

[1]– صدر منها حتى الآن: "القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم" في جزء ضخم، "مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص" في جزئين، وكتاب "البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" في أربعة أجزاء. وفهرسة اليوسي في جزء واحد.

[2]– الحركة الفكرية في عهد السعديين/1: 138.

فعلى الرغم مما يسم الإنتاج المغربي في مجال العقائد الإسلامية من منعرجات وتشعبات، فإن الدارس له والمهتم به يخرج بصورة واضحة «تبرز ميزات هذه البحوث، التي تسم وجهات النظر المغربية بطابع خاص، يبرز كثيرا مما ألحقه علماء المغرب بالتراث الإسلامي، من تعاليق وحواش وتقييدات وشروح، لا تقل في بعض الأحايين قيمة وعمقا وتركيزا عن صلب البحث»[1].

ولهذا، فلا غرابة أن يكون حظ كتب الإمام السنوسي وافرا من هذه العناية، إذ عليها كان -وعلى غيرها في حدود- الاعتماد في تدريس علم التوحيد بالشمال الإفريقي لردح طويل من الزمن «فكتبوا عليها نحو عشرين شرحا وحاشية، وشرحوا أيضا عقائد المهدي بن تومرت (ت: 524 هـ)، وسعيد الحاحي، وكفاية المريد لأحمد بن عبد الله الزواوي (ت: 884 هـ) ومحصل المقاصد لأحمد بن زكري التلمساني (ت: 899 هـ) وغيرها، وألفوا عقائد مستقلة نثرا ونظما تدرس للطلبة، وأخرى مبسطة تلقن للنساء والصبيان أو للعوام والخدم»[2].

وفي هذا ملمح من ملامح المكانة الرفيعة لعلم التوحيد في منظومة العلوم الإسلامية عند المغاربة، فهو يأتي في طليعة العلوم الإسلامية الأصيلة عندهم، لكونه الأصل الذي عليه تبنى الأحكام، وبهذا الاعتبار فهو يعد المنجي من الخيالات والأوهام، لذلك تطلعت هممهم على مدى العصور إلى إثراء مباحثه، وإفراده بالكتب المشتملة على الفوائد الجمة، مع غاية في التنقيح والتهذيب، ونهاية في حسن التنظيم والترتيب.

والذي حملهم على ذلك، هو اقتناعهم وإطباقهم في آن واحد، على أن شرف العلم إنما يكون تابعا لشرف المعلوم، وليس هناك أعظم ولا أشرف من معرفة مباحث الإلهيات، كإثبات الواجب الحق تعالى وتقدس، وتنزيه ذاته وصفاته... وغيرها من مباحث العقيدة الإسلامية، مقاصد الطالبين من المكلفين، ومجال إعمال العقل والنظر للخروج من ربقة التقليد المذموم، طبقا لآيات القرآن الكريم الداعية إلى النظر في المخلوقات والتفكر في المصنوعات مصداقا لقوله تعالى: **﴿ قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**[3]، وقوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ**

---

[1]- معلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى: 7.

[2]- الحركة الفكرية في عهد السعديين/1: 143.

[3]- يونس: 101.

وَالأَرْضِ﴾[1]، والذامة من تعامى عن النظر في آياته، طبقا لقوله جل اسمه: ﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[2].

وعلى هذا الأساس يرتكز المشروع الفكري لليوسي في العقيدة، ومنه يستمد قوتـــه، فقد خصص له حيزا هاما من تفكيره واهتمامه ضمن أعماله الفكرية، تجلى على الخصوص في ذلك الإنتاج المعرفي المتميز كما وكيفا، المعد خصيصا لمعالجة قضايا العقيدة، وتمثـــل لـــه "بحواشيه على شرح كبرى السنوسي" موضوع تحقيقنا، و"مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص"، وما بسط فيه مباحث عقدية حسبما يمليه السياق ويجر إليه تقرير الكلام، كـ"القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم" و"البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع"، وغيرها.

بل إن اليوسي كثيرا ما تعرض لقضايا العقيدة في إنتاجه الأدبي، ولو بكيفية عرضية، في فصول ممتعة، ككتابه "المحاضرات"، وكتابه "نيل الأماني في شرح التهاني"، وذلك بالتنبيه على الأشعار المنطوية على الفوائد الجمة في مجال العقائد، كشأنه مع الشاعر أبي نواس، الذي استحسن بعض كلامه فقال فيه: «... وهذا الكلام يدل على سلامة صدر أبي نواس وحسن عقيدته، مع ما كان عليه من التهتك والانهماك في المجون، وقد رئي بعد موته فقيل له ما فعل الله بك؟ فقال غفر لي لأبيات قلتها عند موتي وهي قوله:

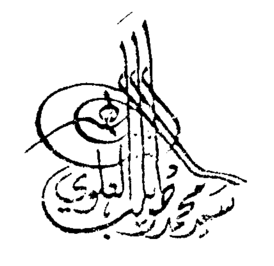
يـــا رب إن عظمت ذنوبـــي كثرة	★★	فلقد علمت بأن عفـــوك أعظـــــم
أدعوك رب كما أمـــرت تضرعـــا	★★	فإذا رددت يدي فمن ذا يرحـــــم
إن كان لا يرجـــوك إلا محســـــن	★★	فمن ذا الذي يرجو المسيء المجـــرم
ما لي إليـــك وسيلة إلا الرجــــا	★★	وجميـــل ظني ثـــم إنـــي مســـلـــم

جعلنا الله ممن أسلم وسلم من الشرك والشك، وفوض الأمر كله لذي العزة والجبروت والملك»[3]. وبذلك كان أثر العقيدة في الأدب عند اليوسي واضحا إلى حد بعيد، يعكس ذلك بجلاء

1- الأعراف: 185.

2- يوسف: 105.

3- حاشية اليوسي على شرح الكبرى، مخطوط الخزانة الملكية رقم: 263. ص: 290.



ما سطره في حواشيه على شرح كبرى السنوسي كما سنقف عليه، وفي ديوانه الشعري المطبوع على الحجر بفاس سنة 1927م والمحقق تحقيقا علميا بجامعة الجزائر سنة 1969 م.

وفي هذا الصنيع أدل دليل على تعميق الوعي العقدي بكل الممكنات المتاحة من قبل العلامة اليوسي، وتسخير كل العلوم لخدمة العقيدة الإسلامية، واستثمارها لفائدتها أحسن استثمار، كتعامله دون غضاضة مع علم المنطق في صياغة أدلة التوحيد العقلية، للبرهنة على وجود الله وصفاته، وما يرتبط بذلك من مسائل أصول الاعتقاد السني الصحيح، على الرغم من المواقف المتباينة لمفكري الإسلام من هذا العلم، المعتبر في عداد العلوم الدخيلة على علوم المسلمين في رأي فريق منهم.

فكان اليوسي –رحمه الله– ملتزما بالدفاع عن الفكر الإسلامي السني بإشراقه وصفائه، بتقديم الحجج والبراهين، لتفنيد مزاعم كل المبتدعة، وعلى الخصوص دعاوى أصحاب الأديان والعقائد، من واقع مسئوليته الدينية انطلاقا من الحديث الشريف: (أَشَدُّ النَّاسِ عَذاباً يَوْمَ القِيَامَة عَالم لَمْ يَنْفَعِ النَّاسَ بعلْمه)[1].

وبذلك عد في سلك المشاركين في لجج المناظرات الكلامية، التي دارت بين الإسلام وسائر العقائد والأديان، والتي تولدت عنها معظم موضوعات علم الكلام ونظرياته، فناقش مختلف الملل والنحل، وأبطل عقائدها من منطلق الخبير بمواطن زللها.

هذا، ولا يفوتني وأنا أقدم لجمهور المتعطشين لعيون تراث أعلام الفكر المغربي الأصيل كتاب "حواشي اليوسي على شرح الكبرى"، أن أسجل كلمة تحية أخوية صادقة من قلب يفيض حبا واعتزازا في حق أستاذين أصيلين خصوصا، وأبناء عمومتنا من آل اليوسي عالم المغرب ومفخرته عموما، ليعلموا أني أحفظ لهم في نفسي مثل ما يحفظون لي من وفاء، وأطوي لهم بين جوانح صدري على مثل ما يطوون لي من ولاء، وهو أمر جدير بالإفصاح عنه بعظمة اللسان، وتخليده بالبنان في مقدمة هذا الكتاب، كواجب علي نحو إخوة أعزاء يؤدى، وحق ثابت في الذمة يوفى:

[1] – رواه الطبراني في الصغير بلفظ مغاير ص:220 رقم: 508. من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف.

– الدكتور محي الدين أمزازي، الأستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية– أكدال، وبالمعهد الوطني للدراسات القضائية سابقا، الذي يمكن أن نذكر من بين أعماله الفكرية في مجال الدراسات القانونية والمؤسسات السياسية:

* البرلمان والممارسة التشريعية في المغرب: محمد الإدريسي العلمي، محي الدين أمزازي، عبد الواحد بن مسعود، وغيرهم. دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة الاجتماعية، الطبعة الأولى سنة 1985.

* **"Islam et droit pénal au Maroc" 1987** Archives de politique criminelle, Publications de la Faculté de Droit de Rabat.

* كتاب "العقوبة؟"،منشورات جمعية تنمية البحوث والدراسات القضائية الصادر سنة 1993،

* **"Constitution et droit pénal" 1994**, publié avec le concours de la fondation Hanns-Seidel/Rabat.

فقد كان دور الأستاذ أمزازي رائدا ضمن الأوائل الذين أولوا عناية فائقة لتراث اليوسي، ونبه إلى ضرورة خدمته جمعا ودراسة وتحقيقا ونشرا، وعبر عن تلك الرغبة الجامحة المنبعثة من شغفه بالبحث العلمي وإيمانه بقيمة الفكر المغربي وإسهاماته الجلى، فجسد ذلك عمليا بمعية طائفة من الغيورين على تراث الإمام اليوسي، في صيف سنة 1979، بخلق الإطار المؤسساتي الذي يغني العمل الجماعي ويطوره وينميه، المتمثل في "الجمعية الثقافية لحفدة العالم الجليل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي" التي أسسوها لهذا الغرض النبيل.

فانخرطت في تلك الجمعية الفتية بكل اعتزاز، وتوليت مهمة التنسيق لفرعها على مستوى مدينة الدار البيضاء، وكان الأستاذ أمزازي رئيسها، الذي انطلق والحق يقال بكل إيمان وعزم، وفي نيته الصادقة إنجاز برنامج طموح، تبلور من خلال اللقاءات المتوالية بضريح زاوية العلامة اليوسي، لاسيما خلال تخليد ذكرى وفاته رحمه الله تعالى برسم كل سنة، في ليال حافلة بالذكر وقراءة القرآن والأمداح النبوية. أو عند تخليد المناسبات الدينية والوطنية.

ومما تم تسطيره في طليعة أولويات برنامج الجمعية آنذاك كما سبقت الإشارة، مشروع إخراج الأعمال الكاملة للإمام اليوسي في الفكر الإسلامي، وإحداث مكتبة بالزاوية اليوسية تكون جماعا لتراثه المطبوع والمخطوط، الذي ضاع في ظروف غامضة بين الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي، إلى غير ذلك من المشاريع التنموية التي كنا ولا زلنا نتطلع إلى تحقيقها، وفاء ببعض الدين الذي لازال يطوق أعناقنا جميعا نحو مسقط رأسنا، ومحط لهونا وأنسنا، بحكم الإلف الطبعي، كما قال علي بن العباس الرومي من قصيدة:

وحبب أوطان الرجال إليهم	★★	مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم	★★	عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا
فقد ألفته النفس حتى كأنه	★★	لها جسد إن بان غودر هالكا

وإن مما يثلج الصدر، ويجعل لسان المرء يلهج بحمد الله تعالى وشكره دون فتور، أن مشروع نشر أعمال الإمام اليوسي عرف النور، وقطع شوطا لا بأس به، رغم العقبات والمعاناة التي لا يستشعرها ولا يقدرها حق قدرها في غيره، إلا من كابد هموم البحث والتنقيب والتحقيق.

والكتاب الذي نقدم له اليوم، هو خامس الكتب في هذه السلسلة المباركة، وثمار غرس تولاه الأستاذ أمزازي وغيره من ذوي الأريحية بالحدب والرعاية، والكاتب واحد منهم، من منطلق الاعتزاز بالفكر المغربي وإسهاماته في مختلف الحقول المعرفية، والاعتقاد الجازم بأن لا شيء أفيد وأنفع من العلم مصداقا لقوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾[1]، ثم الاقتناع بقيمة تراث اليوسي، وما ينطوي عليه من المعاني السامية والقيم النبيلة، كمحطة أساسية في تاريخ الفكر المغربي، ومن ثَمَّ ضرورة القيام في الورد والصدر بواجب إبراز ملامح الثقافة الوطنية، والشخصية الحضارية لأمتنا.

وإذا كان كما يقال تكفي اللبيب الإشارة، ففي هذه البطاقة التي هي منتهى الطاقة الغنية وغاية المنية، أملاها واجب الاعتراف بالفضل لأهله، والإقرار في إنصاف ببعد مرامي الأخ محي الدين وسعة أفقه، وعقله الكبير. وأهتبلها مناسبة، والمناسبة شرط كما يقول الأصوليون، لأجدد

---

[1] - الرعد: 17.

الشكر الوافي لسيادته، على ما سعى فيه سعيا حثيثا منذ قرابة ثلاثين عاما، وذلك بتمهيد الأرضية لهذا المشروع الفكري، وشحذ همنا للنهوض به، فجزاه الله خيرا، وأثابه على خالص نيته وصفاء سريرته، وبارك في جهودنا جميعا، وهيأ لنا من أمرنا رشدا، ورحم أسلافنا وآباءنا رحمة واسعة.

- الدكتور حسن مهليل، الذي كان ولا يزال خير سند، وأخلص معين في تذليل كثير من الصعاب، مما يسر بعون الله إخراج هذا الكتاب -وغيره من كتب السلسلة- في ثوبه الجديد.

وبذلك أسهم الأخ حسن مشكورا في نكران ذات وسمو أخلاق على عادته، في تحقيق أمنية فكرية كانت ولا زالت إلى اليوم من أعز الأماني لدينا جميعا، كم كنا نتحرق شوقا، نحن وباقي إخواننا أعضاء الجمعية الثقافية السابقة الذكر، إلى تحقيقها ونحن طلاب جامعة خلال السبعينات، بكل من كليتي الحقوق بالرباط والدار البيضاء، فأضحت اليوم بعون من الله وتوفيقه في حكم الممكن بعد أن كانت عزيزة المنال.

وليس هذا الأمر بغريب عن دماثة أخلاق الأستاذ الأصيل الأخ حسن، ولا عن همته العالية بعزيز، فقد حاز قصب السبق إلى الاهتمام بكل ما يتصل بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمنطقته، ومسقط رأسه بزاوية الإمام اليوسي رحمه الله، فصاغ تلك العناية في أول باكورة عمل علمي له وهو طالب بكلية الحقوق بالرباط لنيل الإجازة ، في شكل بحث ذي مسحة اقتصادية تعانق تخصصه في علم الاقتصاد، بعنوان : **La vie économique et sociale des nomades dans la région de BOUYABLANE** في غضون شهر يونيه لعام 1975.

فكان هذا الصنيع مما حملني -وأنا تلميذ زمن اليفاع- على أن أكبر فيه ذلك الاهتمام المبكر، وبقي كما عرفته أخا ثابت الإخاء، وثيق النفس، لا تشوب أخوته ولا صداقته زيف من شوائب الدنيا، وفيا لخدمة العلم والأخذ بأسباب طلبه، عطوفا على طالبيه والمنقطعين له، ساعيا في مواصلة السير قدما في سبيل تحصيله رغم انشغالاته ومسؤولياته الوظيفية والعائلية.

فحقق الله مراده وأبلغه مرامه، فتقدم لكلية الحقوق -الرباط أكدال- برسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع: **Marché des changes au Maroc concepts mécanismes, fonctionnement et enjeux** حيث نوقشت في أبريل 2005.

وقد شكل هذا الإنجاز العلمي بالنسبة للأخ حسن دافعا قويا، أذكى حماسه المعهود، وزاده قوة وإصرارا على طريق العلم اللاحب، في صمت العامل المخلص، والمتواضع الرقيق الحاشية، المؤمن أشد الإيمان بما هو مقبل عليه، فطالعني بتاريخ 28 مارس سنة 2007 بموضوع أطروحته العلمية التي تقدم لمناقشتها برحاب كلية الحقوق بالرباط دائما في موضوع:

Le commerce International et Marchés de change dans la dynamique de l'ouverture de l'économie - cas du Maroc-.

وبهذه المناسبة، فإنه يطيب لي والسعادة تغمر جوانحي، أن أتقدم إليه بخالص التهنئة، مع وافر الدعاء له بتمام العافية ومزيد البذل والعطاء.

– كما ينصرف شكري إلى جماعة أهل الفضل من أبناء عمومتنا، وأصدقائنا وزملائنا، والذين يتعذر علي سرد أسمائهم كاملة، عما صدر منهم في حقنا من رقيق عبارات الشكر، وتثمين الجهود المتواصل الذي نبذله، على درب تحقيق تراث الإمام الحسن اليوسي.

فليعلم هؤلاء وغيرهم عظيم اعتزازنا بهم، وإن شط المزار وبعدت الديار، فهم وبكل صدق مصدر تشجيعنا وإقبالنا الجامح على هذا المشروع الفكري، والدافع الذي يحرك هممنا، فيزيدنا قوة وعزما ومضاء لخدمة تراث الأسلاف.

ولا غرو، أن يصدر منهم في حقنا ما صدر، فقد نهلوا من مشرب القرآن والسنة، وتربوا على فضائل الأخلاق ومكارمها، وشبوا على التشبع بقيم الوفاء والوطنية الصادقة، والآداب الإسلامية الرفيعة، المركوزة في طباعهم، كما هي ممزوجة بدمائهم عناصر النبوغ، وآيات الرشد والنباهة، والذكاء بحكم الاكتساب والوراثة.

وإذا كان لنا من فضل، فيما نقدمه نجوى بين الأيدي، هدية لروح جدنـــا الأكبر جميعا –الإمام اليوسي رحمه الله–، والتي تحفظ أثرها الكريم في نفوسنا نورا وهدى ومحبة ومثلا عاليا، فإنما هو فضل السبق، ثم إقرار وترسيخ سنة حميدة نرجو الله تعالى أن يثيبنا عليها جميعا، في ربط الأجيال بماضيها وتاريخ أعلام المغرب الأكابر، وحملها على الاعتزاز بهويته الثقافية وشخصيته الحضارية المتميزة. عملا بفحوى الأثر الشائع «من أرخ عالما فكأنما أحياه»، وإلا فهم أهل لكل خير، وفي مستوى كل عمل جليل، لما عهدناه فيهم ولازلنا من كفاءات علمية رفيعة المستوى، في جميع فروع

المعرفة، من علوم الدين، والقانون، والاقتصاد، والسياسة، والأدب، والطب، والرياضيات، والعلوم الطبيعية... ولا غرابة في ذلك فالدر من معدنه كما قيل.

ولما كانت نفحات الخير غادية ورائحة، وكل واحد من الخلق يحظى من مائدة الله تعالى في باب الخصوصيات بنصيب، فإن الأمل معقود على أبنائنا وناشئتنا أن يحدوا حدونا في هذا المنحى، ويسيروا على هذا السنن، في مستقبل نأمل أن يكون واعدا وباسما.

فالحمد لله أولا وآخرا، على ما أنعم وألهم، ومرة أخرى فليجد الإخوة الأعزة مني في كتاب "حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي"، عربون الوفاء والمحبة والتقدير.

والله المسئول أن يديم علينا جميعا نعم التوفيق والعافية والتسديد، وييسر أسباب إنجاز هذه السلسلة من الأعمال الطويلة الذيل من تراث الإمام اليوسي في الفكر الإسلامي، والتي نراهن على أن يصل عدد أجزاء كتبها المخطوطة بعد الطبع والتحقيق والإخراج إلى 25 جزءا أو يزيد.

ودونكم فيما يلي تقرير الكلام في الفصول والمباحث الكفيلة بتقديم كتاب "حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي"، والتعريف به تعريفا إحاطيا، مرتبة كالآتي:

الفصل الأول: التعريف بالإمام السنوسي وكتابه "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد.

الفصل الثاني: الجديد في ترجمة الحسن اليوسي والمكتشف من تراثه.

الفصل الثالث: التعريف بكتاب "حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي".

الفصل الرابع: عملنا في تحقيق كتاب "حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي".



الفصل الأول: التعريف بالإمام السنوسي وكتابه "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد"

شخصية الإمام السنوسي رحمه الله شخصية علمية فذة، يستعصي على الباحث الإحاطة بها في صفحات، لاسيما إذا كان موقعه في هذا التقديم موقعا عرضيا، لذلك نعرف به في إجمال، ونحيل القارئ الكريم على كتب التراجم التي أفردته بالتعريف الوافي، وكتب المناقب التي ألفت في مناقبه وكراماته.

المبحث الأول: التعريف بالإمام السنوسي

أولا: اسمه ونسبه

هو محمد بن يوسف بن عمر شعيب السنوسي[1]، وبه عرف، الحسني نسبة للحسن بن علي من جهة الأم، التلمساني، الإمام العالم المتفنن، الصالح الزاهد، ولي الله تعالى، ابن الشيخ الصالح الزاهد الخاشع الأستاذ المحقق أبي يعقوب.

ثانيا: نشأته وتلقيه العلم

قال صاحب نيل الابتهاج في ترجمته: «نشأ خيرا مباركا فاضلا صالحا، أخذ - كما قال تلميذه الملالي - عن جماعة منهم: والده المذكور، والشيخ العلامة نصر الزواوي[2]، والعلامة محمد بن توزت[3]، والسيد الشريف أبو الحجاج يوسف بن أبي العباس بن محمد الشريف الحسني[4]، أخذ عنه القراءات، وعن العالم المعدل أبي عبد الله الحباك علم الأسطرلاب، وعن الإمام محمد بن

---

[1]- لمزيد التفصيل في ترجمته يراجع: الدوحة: 121، النيل: 325، درة الحجال/2: 141، شجرة النور /1: 266، البستان: 237، الأعلام للزركلي/7: 154، فهرس الفهارس/2: 243، معجم المؤلفين/12: 132، كشف الظنون: 170، 1157، 1158، 1501، هدية العارفين/2: 216.

[2]- راجع ترجمته في طبقات الحضيكي رقم 516.

[3]- راجع ترجمته في نيل الابتهاج: 321.

[4]- نيل الإبتهاج: 209، وكفاية المحتاج: 377.

العباس[1] الأصول والمنطق، وعن الفقيه الجلاب[2] الفقه، وعن الولي الكبير الصالح الحسن أبركان[3] الراشدي حضر عنده كثيرا وانتفع به وببركته، وكان يحبه ويوثره ويدعو له، فحقق الله فيه فراسته ودعوته، وعن الفقيه الحافظ أبي الحسن التالوتي[4] أخيه لأمه الرسالة، وعن الإمام الورع الصالح أبي القاسم الكنابشي[5] إرشاد أبي المعالي والتوحيد، وعن الإمام الحجة الورع الصالح أبي زيد الثعالبي الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث، وأجازه ما يجوز له وعنه، وعن الإمام العالم العلامة الولي الزاهد الناصح إبراهيم التازي، ألبسه الخرقة وحدثه بها عن شيوخه وبصق في فمه، وروى عنه أشياء كثيرة من المسلسلات وغيرها، وعن العالم الأجل الصالح أبي الحسن القلصادي الأندلسي الفرائض والحساب وأجازه جميع ما يرويه وغيرهم »[6].

ثالثا: مؤلفاته

كان الإمام السنوسي رحمه الله غزير التأليف، شارك في كل الفنون، فدل ذلك على رفيع مكانته العلمية في التفسير والحديث والأصول والمنطق ... ونجتزئ من أعماله الفكرية ما له صلة بالعقائد، من ذلك: "عقيدته الكبرى" أول ما صنف في التوحيد و"شرحها"، والعقيدة الوسطى" و"شرحها"، و"الصغرى" المسماة بأم البراهين، و"شرحها"، و"عقيدة" أخرى أصغر منها وهي التي تسمى بالحفيدة، و"شرحها" فيها فوائد ونكت، و"عقيدة صغرى صغرى الصغرى" وتسمى بالعقيدة الوجيزة أو عقيدة النساء، و"المقدمات"، ضمنها مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتداولة في أصول الدين وأصول الفقه، و"شرحها"، و"شرح الأسماء الحسنى"، و"شرح التسبيح"، و"شرح عقيدة الحوضي" وهي منظومة تلميذه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي المسماة "واسطة السلوك"، و"عقيدة" فيها دلائل قطعية رد بها على من أثبت التأثير للأسباب العادية، و"شرح

---

[1] – راجع ترجمته في وفيات الونشريسي: 148، درة الحجال/2: 295، فهرس ابن غازي: 114.

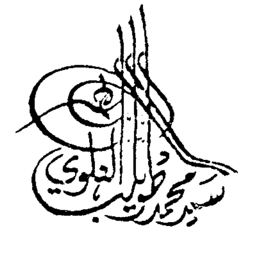
[2] – راجع في ترجمته البستان: 236.

[3] – راجع ترجمته في نيل الابتهاج: 109، معجم أعلام الجزائر: 14.

[4] – راجع ترجمته مفصلة في: نيل الابتهاج: 210، وشجرة النور الزكية: 266.

[5] – راجع ترجمته مفصلة في: نيل الابتهاج: 266، البستان: 152.

[6] – نيل الابتهاج: 325.



المرشدة" للمهدي بن تومرت، و"شرح الجواهر في الكلام للعضد على طريقة الحكماء"، وشرح على منظومة شيخه أبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري المسماة "كفاية المريد في علم التوحيد".

يضاف إلى هذا، فتاويه ورسائله ومواعظه وأجوبته، التي حفظتها لنا كتب التراجم والفتاوى، التي كثيرا ما دارت بينه وبين معاصريه من العلماء، وأبان فيها عن وجهة نظره في كثير من القضايا الفكرية والعقدية التي شهدها عصره، وبخاصة ما تعلق منها بعلم الكلام.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد"

أولا: التعريف بالكتاب ومضمونه

كتاب "عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وزيغ أهل التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد" رابع أربعة كتب، ضمن مصنفات الإمام السنوسي في مضمار العقائد الإسلامية، على منهاج شيخ السنة أبي الحسن الأشعري.

فكتاب "عقيدة أهل التوحيد"، هو المعروف ب"العقيدة الكبرى"، التي تحتل المرتبة الأولى في التدرج لتليها العقيدة الوسطى، ثم العقيدة الصغرى، فصغرى الصغرى. ووفاء لمنهجه في باقي عقائده في إتحافها بالشروح الوافية بالمقصود من تأليفها، خص السنوسي كتابه هذا بشرح حافل سماه: "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد". استجابة لمن طلب إليه ذلك، كما جاء على حد قوله :

«لما وفق الله سبحانه تعالى لوضع العقيدة المسماة ب"عقيدة أهل التوحيد، المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد، المرغمة بفضل الله تعالى أنف كل مبتدع عنيد"، طلب مني بعض من اعتنى بقراءتها أن أضع عليها مختصرا يكمل مقاصدها، ويسهل المشرع إلى ما عذب من مواردها، فأجبته إلى ذلك طالبا من المولى الكريم حسن المعونة والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن، التي هي عن كثير من العلل غير مصونة، وسميته "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد"، والله أسأل أن ينفع به وبأصله، ويمن على من سعى في تحصيلها بنيل مراتب أهل العرفان، والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله».

وقد حظيت عقائد السنوسي وشروحها بالإطراء والمديح من قبل معاصري الإمام السنوسي لقيمتها، فهذا محمد بن عبد الرحيم التازي[1] يكتب للإمام السنوسي قصيدة هاك بعض أبياتها، لما وجه له بشرحه لعقيدته الصغرى:

صَاغَ الإمامُ الأَوْحدُ البَحْــرُ الرضا ** عــزُّ العُلومِ وَمبطلُ الشُّبهَــات

نَجلُ الكِرام مُحمدُ بْن الشيْخِ ذِي ال ** إفْضالِ يُوسف معدنُ البَــركَات

الطاهرُ الأَصل الشريفُ المُرتَـــضَـــى ** الصالحُ المَبرُورُ فـــي الدَّعوات

ذُرراً تَفـــوقُ مَحاســـن الدُّرر الَّـــتي ** قَد تُقتَنى ذُخراً إلَـــى الفَاقَــات

بَل لاَ يُماثِـــل حُسنُهـــا إذ هِيَ مِـــن ** أَعْلَـــى الوَسائل مَطْلَبا للـــذَّات

وَهيَ المُوصِّلَـــة المُريـــد لمَا رَجَـــا ** مِن فَتْح أَنْوَار وَفَيْـــض هِبَـــات

بَهرَت عُقولَ العَارفِيـــنَ وَكُل مَـــن ** قَدْ أَنْصَفَ الهُدَى لمُختَفيــــات

فجزاكم الله يا نعم السيد عن أنفسكم وعن المسلمين، بأفضل ما جازى به أولياءه المتقين، لقد بذلتم المجهود في نصحكم للمسلمين، وبينتم ما أشكل على كثير من المتقدمين والمتأخرين، ونظمتم ما كان متفرقا من تلك الدرر، وأظهرتم ما كان مختفيا من تلك الغرر، فبرزت متقنة بجلابيب تلك العبارات، منخرطة في سلوك أساليب تلك الإشارات، ممتنعة على كل طفيلي لا يقدر قدرها، ولا يسلك وعرها»[2].

ونفس الإعجاب أبداه شاعرنا، لما بلغه شرح السنوسي لعقيدته الكبرى فقال:

وَفَرِيدَة صَاغَ الإِمَـــامُ المُرتضَـــى ** العَالـــمُ الحبرُ التَّقيُّ الأَمْجـــدُ

نَجْل الكِرامِ الصّالحينَ ذَوِي العُلا ** الطَّاهرُ الأَصْل الشَّريفُ مُحمدُ

---

[1]- محمد بن عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن يجبش التازي، كان في عداد الفقهاء والصلاح، وهو صاحب قصيدة المنفرجة، وله قصائد في مدح تواليف الإمام السنوسي، منها ما ذكرناه، توفي رحمه الله سنة 920 هـ. طبقات الحضيكي/1: 249. الحركة الفكرية في عهد السعديين/2: 434.

[2]- طبقات الحضيكي/1: 265- 266.

بَحــرُ العُلُوم وَمعدِنُ الأَسرارِ مِن	★★ /	بَيْنِ الأَنَــامِ بِعَصرِهِ وَالْمُرشِــدُ
لَــوْ أَبْصرَت عَينَاكَ حُسْنَ عَقِيدةٍ	★★	قَد صَاغَهَا هَذا الإِمامُ الأَوْحدُ
لَرأيتَ مَا يَجْلو القُلوبَ مِنَ الصَّدا	★★	وَيُنيلُهَــا نُوراً حَكَــاهُ الفَرْقَــدُ
فَعلَيْكَ يَا نِعْمَ الحَبِيبِ بِدَرْسِهَــا	★★	تُدْرِكُ فَوائِــدَ دُونَــها لاَ تُوجدُ
فِي شَرحِها ظَهرَت غَرائِبُ عِلْمِه	★★	فَاقْصِد إِلَيْــهِ وَرِدْ فَنِعْمَ المَــوْرِدُ
عَوِّل عَلَى كُتُبِ الإِمَــامِ فَإنَّــهَا	★★	تُغْنِيكَ عَنْ طَلَبِ الشُّيوخِ وَتَسْعدُ[1]

وجماع الموضوعات التي أدار عليها السنوسي شرحه، يتمثل في الأقسام الثلاثة المشكلة لعلم التوحيد، يعني قسم الإلهيات وقسم النبوات وقسم السمعيات، ومقدمة جرت عادة المتكلمين بالتوطئة بها لمؤلفاتهم العقيدية، وذلك حسب التفصيل الآتي:

مقدمة السنوسي وشرحها: وتناول فيها «أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ، أن يعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة، إلا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ، فليشتغل بعده بالأهم فالأهم[2]... ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد، فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين[3]... ولا يغتر المقلد ويستدل على أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده، للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان، ومن في معناهم تقليدا لأحبارهم وآبائهم الضالين المضلين»[4].

فصل في الأسباب المعينة على عدم التقليد: وقبل الشروع في شرح المسائل المتعلقة بالفصل، قدم العلامة السنوسي لذلك بمقدمتين تمس الحاجة إليهما:

---

[1]- طبقات الحضيكي/1: 266- 267.

[2]- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 3

[3]- نفسه: 11.

[4]- نفسه: 34.

المقدمة الأولى: في حد علم الكلام، وبيان موضوعه، وفي تفسير ألفاظ تستعملها العلماء في هذا العلم[1].

المقدمة الثانية: الاستدلال يكون على أربعة أضرب[2].

بعد ذلك انصرف الإمام السنوسي إلى البيان والتفصيل الشافيين الموفين بالغرض من كتابه، في نطاق التدرج في أقسام التوحيد الثلاثة عند الأشاعرة حسب المنهج المتبع عندهم.

1- ومما تناوله الإمام السنوسي بالشرح ضمن قسم الإلهيات الفصول التالية:

فصل في أن الله تعالى قديم: ومؤداه وجوب كون «هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديما، أي غير مسبوق بعدم، وإلا لافتقر إلى محدث، وذلك يؤدي إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثرا له، أو إلى الدور إن كان، والتسلسل والدور محالان، لما في الأول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد، وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها»[3].

فصل في أن الله تعالى باق: ومؤداه وجوب كونه تعالى باقيا، «أي لا يلحق وجوده عدم، وإلا لكانت ذاته تقبلهما، فيحتاج في ترجيح وجوده إلى مخصص فيكون حادثا. كيف وقد مر بالبرهان آنفا وجوب قدمه، ومن هنا تعلم أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه»[4].

فصل في أن الله تعالى قادر مريد عالم... ومضمن هذا الفصل «وجوب كون الصانع قادرا وإلا لما أوجدك»[5] (...) «ومريدا وإلا لما اختصصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلا عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك»[6]... «ويجب لصانعك أن يكون عالما، وإلا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع، في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة

---

[1]- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 42.

[2]- نفسه: 44.

[3]- نفسه: 71.

[4]- نفسه: 74.

[5]- نفسه: 82.

[6]- نفسه: 83.

به وإمداده بما يحفظها عليه، ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الإحاطة بأسرارها»[1].

فصل في ملازمة معاني الصفات السبع لها وأنها قائمة بذاته تعالى: معناه تعين كون هذه «الأوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى، فيكون قادرا بقدرة، مريدا بإرادة، ثم كذلك إلى آخرها»[2].

فصل في قدم صفات الله تعالى وأنها غير حادثة: ومفاده تعين كون «هذه الصفات كلها قديمة، إذ لو كان شيء منها حادثا، للزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف بضده الحادث. ودليل حدوثه: طريان عدمه، لما علمت من استحالة عدم القديم. وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة»[3].

فصل في وجوب وحدة صفات الله تعالى: ومضمنه أنه «يجب لهذه الصفات الوحدة، فتكون قدرة واحدة وإرادة واحدة وعلما واحدا، وكذا ما بعدها. ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها، فتتعلق القدرة والإرادة بكل ممكن، والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم الكلي، وهي كل واجب وجائز ومستحيل، والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود»[4].

فصل في وجوب وحدة الصانع سبحانه وتعالى: «ويجب لهذا الصانع أن يكون واحدا، إذ لو كان معه ثان للزم عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف، وقهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب، مع استحالة ما علم إمكانه لكل واحد باعتبار الانفراد، ونفي وجوب الوجود لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما. فإن لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الأول»[5].

---

[1] – عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 93.

[2] – نفسه: 106.

[3] – نفسه: 130.

[4] – نفسه: 150.

[5] – نفسه: 166.

فصل فيما يجب لله تعالى وما يجوز وما يستحيل في حقه سبحانه: «وإذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها، بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها، كرمي الحجر والضرب بالسيف، ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلا، وهو المسمى بالتولد عند القدرية مجوس هذه الأمة، مع ما فيه على مذهبهم من وجود أثر بين مؤثرين، ووجود فعل من غير فاعل، أو فاعل من غير إرادة ولا علم بالمفعول، ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات. واتفق الأكثر على عدم تولد الشبع والري ونحوهما عن الأكل والشرب وشبههما، وذلك مما ينقض أيضا على القائلين بالتولد، وبالله تعالى التوفيق، وهذا الذي ذكر في أوصافه تعالى إلى هنا هو كله مما يجب في حقه تعالى. وإذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد ذلك الواجب»[1].

فصل فيما يجوز في حقه سبحانه و تعالى: «ويجوز في حقه تعالى أن يرى بالأبصار على ما يليق به جل وعلا، لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]، ولسؤال موسى كليمه عليه السلام لها، إذ لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها، ولإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ابتهالهم إلى الله تعالى، وطلبهم النظر إلى وجهه الكريم، ولحديث (سَتَرَوْنَ رَبَّكُم)[3]، ونحو ذلك مما ورد، والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به»[4].

فصل فيما يجوز في حقه سبحانه وتعالى: «ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها، لا يجب عليه شيء من ذلك، ولا مراعاة صلاح ولا أصلح، وإلا لوجب أن لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا أخروية، والأفعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعز، وسعة علمه ونفوذ إرادته، لا يتطرق

---

[1] - عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 197.

[2] - القيامة: 23.

[3] - أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما.

[4] - العمدة: 203.

لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص، (كان الله ولا شيء معه)[1]، وهو الآن على ما كان عليه، فأكرم سبحانه من شاء بما لا يكيف من أنواع النعيم بمجرد فضله لا لميل إليه، أو قضاء حق وجب له عليه، وعدل فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من أصناف الجحيم، لا لإشفاء غيظ ولا لضرر ناله من قبله»[2].

فصل في الرد على من زعم أن العقل يتوصل وحده إلى إدراك الحسن والقبيح: «وإذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الأفعال على بعض بالنسبة إليه تعالى، عرفت جهالة من تصور على الغيب، ورأى أن العقل يتوصل وحده دون شرع إلى إدراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا، على أنه لو سلم لهم ذلك جدلا، لم يجزم العقل بشيء من ذلك، لتعارض أوجه من النظر في ذلك متضادة. فإنا لم نعرف وجوب الإيمان، ولا تحريم الكفران إلا بعد مجيء الشرع»[3]

2- أما القسم المعقود لعقائد النبوات، فتناوله السنوسي من خلال الفصول الآتية:

فصل في وجوب الإيمان ببعثة الرسل إلى العباد لتبليغ أمر الله سبحانه وتعالى إليهم: «ومن الجائزات ويجب الإيمان به: بعث الرسل إلى العباد ليبلغوهم أمر الله سبحانه ونهيه وإباحته، وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع، لما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية، ولا ما بينهما»[4].

فصل في وجوب تصديق الرسل فيما أتوا به عن الله عز وجل: «وإذا علم صدق الرسل -عليهم الصلاة والسلام- لدلالة المعجزة، وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله تعالى، ويستحيل عليهم الكذب عقلا، والمعاصي شرعا، لأنا مأمورون بالاقتداء بهم، فلو جازت عليهم

1- تضمين لحديث رواه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، وفي كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾. وأخرجه أحمد في مسند البصريين.

2- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 224.

3- نفسه: 231.

4- نفسه: 234.

المعصية لكنا مأمورين بها ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[1]، وبهذا تعرف عدم وقوع المكروه منهم أيضا، بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم، وبالله تعالى التوفيق»[2].

فصل في المعجزات التي أيد الله بها نبيه ﷺ: «ونبينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها»[3] (...) «وأفضلها القرآن العظيم، الذي لم تزل تقرع أسماع البلغاء بتضليل كل دين غير دين الإسلام آياته، وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التعجيز حمية اللسن المتوقدي الفطنة الأقوياء العارضة نظما ونثرا، الخائضين في كل فن من فنون البلاغة طولا وعرضا، بحيث لا تغلب عن معارضتهم أمنع كلمة، وإن لم يعرض فيها بعجزهم»[4].

3- وختم الإمام السنوسي كتابه بقسم السمعيات بفصلين تناول فيهما:

فصل في وجوب الإيمان بما جاء به نبينا ﷺ جملة وتفصيلا: «وإذا وفقت لعلم هذا كله، حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد ﷺ، فوجب الإيمان بكل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلا، كالحشر والنشر لعين هذا البدن لا لمثله إجماعا، وفي كونه عن تفرق محض أو عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع، أما الجواز العقلي فيهما فاتفاق. وفي إعادة الأعراض بأعيانها طريقتان: الأولى: تعاد بأعيانها: باتفاق. والثانية: قولان، الصحيح منهما: إعادتها بأعيانها. وفي إعادة عين الوقت قولان. وكالصراط وكالميزان، وفي كون الموزون صحف الأعمال أو أجساما تخلق أمثلة لها تردد، والجنة والنار، وعذاب القبر وسؤاله»[5].

فصل في نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته ﷺ: «ومما جاء به ﷺ، ويجب الإيمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته، ثم يخرجون بشفاعته ﷺ، والحوض، وهل هو قبل الصراط أو بعده، أو هما حوضان أحدهما قبل الصراط والآخر بعده وهو الصحيح أقوال، وتطاير

---

[1] - الأعراف: 28.

[2] - عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى:250.

[3] - نفسه: 251.

[4] - نفسه: 254- 255.

[5] - نفسه: 269- 270.

الصحف، إلى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة، وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الأمة»[1].

ثانيا: أسلوب الشرح الذي اعتمده السنوسي في كتابه.

الشرح في اللغة مأخوذ من فعل شرح يشرح وهو الكشف والبيان، يقال: «شرح فلان أمره أي أوضحه، وشرح مسألة بينها»[2].

أما في الاصطلاح فهو أحد المقاصد التي نص عليها المقري بقوله: «إن المقصود بالتأليف سبعة: شيء لم يسبق إليه فيؤلف، أو شيء ألف ناقصا فيكمل، أو خطأ فيصحح، أو مشكل فيشرح، أو مطول فيختصر، أو مفترق فيجمع، أو منثور فيرتب»[3].

ومن وجهة نظر حاجي خليفة فإن مما «يشترط في التأليف إتمام الغرض الذي وضع الكتاب لأجله، من غير زيادة ولا نقص، وهجر اللفظ الغريب... واعلم أن كل من وضع كتابا إنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح، وإنما احتيج إلى الشرح لأمور ثلاثة: الأمر الأول، كمال مهارة المصنف، فإنه لجودة ذهنه وحسن عبارته يتكلم على معان دقيقة بكلام وجيز كافيا في الدلالة على المطلوب، وغيره ليس في مرتبته، فربما عسر عليه فهم بعضها أو تعذر، فيحتاج إلى زيادة بسط في العبارة لتظهر تلك المعاني الخفية، ومن هنا شرح بعض العلماء تصنيفه... وقد يقع في بعض التصانيف ما لا يخلو البشر عنه من السهو والغلط والحذف لبعض المهمات وتكرار الشيء بعينه بغير ضرورة، إلى غير ذلك فيحتاج أن ينبه عليه.

ثم إن أساليب الشرح على ثلاثة أقسام:

---

[1]- العمدة: 277.

[2]- لسان العرب المجلد: 2: 392.

[3]- أزهار الرياض/3: 34.

الأول: الشرح ب«قال» «أقول»، كشرح المقاصد[1] وشرح الطوالع للأصفهاني[2] وشرح العضد[3]. وأما المتن فقد يكتب في بعض النسخ بتمامه وقد لا يكتب، لكونه مندرجا في الشرح بلا امتياز.

الثاني: الشرح ب«قوله»، كشرح البخاري لابن حجر والكرماني ونحوهما، وفي أمثاله لا يلتزم المتن وإنما المقصود ذكر المواضع المشروحة، ومع ذلك قد يكتب بعض النساخ متنه تماما إما في الهامش وإما في المسطر فلا ينكر نفعه.

الثالث: الشرح مزجا، ويقال له شرح ممزوج، يمزج فيه عبارة المتن والشرح، ثم يمتاز إما بالميم والشين، وإما بخط يخط فوق المتن، وهو طريقة أكثر الشراح المتأخرين من المحققين وغيرهم، لكنه ليس بمأمون عن الخلط والغلط»[4].

وتأسيسا على ما أورده صاحب كشف الظنون من أساليب الشرح، يمكن تصنيف شرح السنوسي لعقيدته الكبرى ضمن الصنف الثاني والثالث، ألا وهما الشرح ب«قوله» كقول السنوسي: «قوله: إن أول ما يجب...» ثم الشرح الممزوج، أي الشرح مزجا بين عبارة الشارح وعبارة المتن مع التقيد بالتمييز بينها وبينه بحرف الصاد والشين كقوله: « ص/ الحمد لله رب العالمين... ش/ الكلام فيما يتعلق بالحمد...».

---

[1] - المقصود به كتاب "شرح المقاصد" للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (793/712 هـــ) في علم الكلام وهو مطبوع محقق في أجزاء.

[2] - يعني شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن المعروف بالأصفهاني (749/674 هـــ) صاحب شرح كتاب الطوالع للإمام البيضاوي، وهو مطبوع محقق.

[3] - المقصود به شرح عضد الدين الإيجي (ت: 756هـــ) على المختصر الأصولي لابن الحاجب (ت: 646 هـــ) في علم أصول الفقه وهو مطبوع في أجزاء مع حاشية العلامة التفتازاني عليه.

[4] - كشف الظنون/1: 35- 37.

ثالثا: قيمة كتاب "عقيدة أهل التوحيد وشرحها عمدة أهل التوفيق والتسديد "

اكتست عقائد السنوسي بمختلف أحجامها أهمية قصوى على مستوى المذهب السني في الاعتقاد بمنطقة المغرب العربي، منذ أن خطتها يراعة الإمام السنوسي، إلى أن طلع ابن عاشر الأنصاري على الناس بنظمه الشهير.

ولقيمة العقيدة الكبرى وشرحها، نسج المهتمون من المتكلمين على منوال السنوسي في وضع شروح وحواشي على شرحه لها، فكان من بين هؤلاء الشراح :

1- محمد مامون الحفصي المتوفى سنة 1037 هـ الذي شرح العقيدة الكبرى.

2- محمد بن أحمد الشهير بابن مريم صاحب كتاب البستان المتوفى سنة 1014 هـ الذي وسم شرحه ب "كشف اللبس والتعقيد عن عقيدة أهل التوحيد".

3- أحمد بن محمد بن يحيى أبو العباس المقري المتوفى سنة 1041 هـ صاحب كتاب: "إتحاف المغرى في تكميل شرح الكبرى.

4- علي بن أحمد الرسموكي المتوفى سنة 1049 هـ له شرح على كبرى السنوسي.

5- عبد العزيز بن أحمد بن يعقوب الرسموكي أبو فارس المتوفى سنة 1065 هـ مؤلف كتاب " واسطة عقد الفرائد في شرح كبرى العقائد".

6- عبد الرزاق بن محمد بن حمادوش المتوفى سنة 1157 هـ صاحب الشرح الموسوم ب "مباحث الذكرى في شرح العقيدة الكبرى".

7- عمر بن عبد الله الفاسي أبو حفص المتوفى سنة 1188 هـ الذي وضع شرحا على شرح الكبرى سماه: "طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى" وتوجد مخطوطة بمؤسسة علال الفاسي تحت رقم: 1153 - ع 720.

8- شرح على السنوسية في التوحيد لعبد الصمد التهامي كنون المتوفى سنة 1934 هـ.

وقد تعدى الاهتمام البالغ بالعقيدة الكبرى وشرحها نطاق الشروح، ليمتد إلى جعلها مدار التحشية على شرح مصنفها السنوسي، وممن سلك هذا المهيع من المتكلمين نذكر:

1- أحمد المنجور المتوفى سنة 995هـ الذي وضع حاشية على شرح الكبرى توجد مخطوطة بعدة مكتبات وطنية، منها خزانة القرويين تحت رقم: 989 ز.

2- عبد الواحد بن عاشر صاحب النظم المعروف المتوفى سنة 1040 هـ له طرر على كبرى السنوسي.

3- محمد الحجيج الأندلسي صاحب حاشية شرح العقيدة الكبرى.

4- عبد الرحمن الفاسي المتوفى سنة 1096 هـ الذي كتب حاشية على الكبرى.

5- أبو علي اليوسي المتوفى سنة 1102 هـ صاحب الحاشية موضوع التحقيق.

6- علي العكاري المراكشي المتوفى سنة 1118 هـ الذي درس العقيدة الكبرى وشرحها بالقرويين وجمعت أماليه وشروحه عليها.

7- عمر بن عبد الله الفاسي أبو حفص المتوفى سنة 1188 هـ الذي كان له حواشي على الكبرى[1].

---

[1] - حاشية ابن حمدون على شرح ميارة على المرشد المعين/1: 71.

الفصل الثاني: الجديد في ترجمة الحسن اليوسي والمكتشف من تراثه

ترجمة اليوسي حظيت مني باهتمام وافر، فبسطتها كل البسط في التقديم لكتاب "القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم" المحقق بعنايتنا، وكذا في غيره من كتب السلسلة، مما لا مجال لتكراره هنا، لولا ما أسعف به البحث من معلومات نرى من المناسب إيرادها هنا، من شأنها أن تجلو الجوانب التي لا زالت –وما أكثرها– في حاجة ماسة إلى مزيد إلقاء الضوء عليها، والمتصلة تمام الاتصال بشخصية وحياة العالم اليوسي على عدة مستويات منها:

المبحث الأول: على مستوى الشيوخ والمراكز العلمية خصوصا بالجنوب المغربي.

المبحث الثاني: على مستوى الآخذين عن اليوسي من التلاميذ والمريدين .

المبحث الثالث: على مستوى شيوخ العلم والتصوف والصلاح الذين لقيهم اليوسي.

المبحث الرابع: على مستوى ضبط إنتاج اليوسي بالخزانات الوطنية ومكتبات الأوقاف والزوايا والبحث في تراثه برحاب الجامعة المغربية.

المبحث الخامس: على مستوى الكتب والرسائل الجديدة.

ترجمة اليوسي في إجمال

عرف اليوسي بنفسه في كتابه المحاضرات بقوله: «أنا الحسن بن مسعود بن محمد، بن علي بن يوسف، بن أحمد بن إبراهيم، بن محمد، بن أحمد، بن علي، بن عمرو، بن يحيى، بن يوسف، وهو أبو القبيلة، بن داود، بن يدراسن، بن ينتتو، فهذا ما بعد من النسب، إلى أن دخل بلد "فركـــلة"، في قرية منه تسمى حـــارة أقلال[1]، وهي معروفة الآن»[2].

كان مسقط رأس اليوسي إذن بهذه الربوع، وعلى وجه التحديد بإحدى القرى بجبل ملوية، والممتدة على طول وادي "وُرْن"[3]، ومنها قرية "تسجدلت"[4] وكذا قرية "تعندلت"[5]، حيث تنتشر مزارات وقبور أهل الله، على امتداد الوادي المذكور، و«أولهم الشيخ يحيى بن يوسف[6]، وهو قديم لا يعرف له تاريخ، واقتدى الناس في زيارته بذوي البصائر، مع ظهور البركات بزيارته»[7].

وهذا الشيخ هو الجد الأكبر الذي ينحدر منه اليوسي، والذي ذكره في عمود نسبه، ونعته بكونه "أبو القبيلة".

---

[1] – تعني باللسان البربري: حارة الشرفاء.

[2] – المحاضرات/1: 30.

[3] – أحد روافد نهر أم الربيع، يسمى حاليا بوادي همندر، نسبة إلى قرية تقع على ضفته الغربية، ويخترق القرية التي يوجد بها ضريح سيدي يحيى أويوسف في الجنوب الغربي لمركز تونفيت. هامش رقم: 324 من كتاب "مباحث الأنوار" للولالي. دراسة وتحقيق عبد العزيز بو عصاب.

[4] – تكتب "تسجدلت" أو "تاسكَدلت" وهي قرية في أعالي ملوية جنوب ميدلت بالقرب من مركز تونفيت حيث ضريح يحيى بن يوسف في قبيلة آيت يحيى. هامش رقم: 319 من نفس المرجع.

[5] – قرية توجد في الأطلس المتوسط، وفي أعلى ملوية جنوب ميدلت، وجنوب مركز تونفيت على وادي همندر من قبيلة آيت يحيى. هامش رقم: 321 من نفس المرجع.

[6] – مازال مشهد يحيى بن يوسف مزارة الزوار من المنطقة وخارجها، ويقع جنوب غرب ميدلت، تربطه طريق غير معبدة بمركز تونفيت، ويجتمع حوله كثير من الأضرحة، غير معروف تاريخ أصحابها. هامش رقم: 320.

[7] – مباحث الأنوار: 233.

كنى اليوسي: أبو علي، وأبو المواهب، وأبو السعود، وأبو محمد. أما كنيته بأبي علي فهي كنية الحسن، وقد كناه بها شيخه الإمام وأستاذه الهمام أبو عبد الله سيدي محمد بن ناصر الدرعي ﷺ، حين قدومه عليه طالبا للعلم سنة 1060 هـ، مادحا له بقصيدة جاء في مطلعها:

خليلي مرا بي على الدور والنهـــر ★★ لعلي من ليلى أمر على خبـــــر[1]

ومما أورده أحمد بن خالد الناصري من أبيات هذه القصيدة الرائقة قول اليوسي في مدح شيخه:

ولكن إذا ما الدهر جلــت خطوبـــه ★★ أنخنا بأبواب الكرام ذوي الفخـــر

فلا نختشي مس الهـــوان ولا الهـــوى ★★ وكيف وبابني ناصر منهما نصري

مقام الذي بالعلم والحلـــم والتقـــى ★★ بجو سماء المجد قـــد لاح كالبـــدر

وصـــار ببحري شرعـــة وحقيقـــة ★★ على سفن التحقيق قدوة ذا العصر

ونـــــادى فلبتـــه المكـــارم جملـــة ★★ وطافت ببيت المجد منه بلا حجر[2]

فكان من آثارها في نفس الشيخ انبساطه إلى اليوسي التلميذ، فكتب إليه:

أبا علي جزيت الخيـــر والنعمــــا ★★ ونلت كل المنى من ربنا قسمـــا

يا مرحبا بك كل الرحب لا برحت ★★ قرائح الفكر منك تجتني حكمـــا

قال الهشتوكي راويا عن اليوسي: «وقد ذكر لي أنه منذ خاطبه بهذا، فاض بحره وكثر علمه وخيره، وعظم لدى الأنام مكانه وقدره، وانطلق على الألسنة حمده وشكره، وشاع في الآفاق

---

[1] – هذه القصيدة لم يرد لها ذكر بالديوان الشعري، والبيت المذكور منها أورده العلامة العدلوني في كتابه المحرر برسم الترجمة لليوسي وذكر مناقبه، وقد وعد بإيراد القصيدة كاملة في آخر كلامه، غير أنها ضاعت بضياع الصفحات الناقصة من الكتاب المخطوط.

[2] – طلعة المشتري/1: 154.

صيته وذكره، وكثر في العالمين إحسانه وبره، ولاحت شموسه وبدوره، ونورت والله بالعلم والعمل والمعارف صدوره، واستقامت أحواله وأموره»[1]

وممن كناه بهذه الكنية ولد عمه، الفاضل أبو سعيد عثمان بن علي اليوسي رحمه الله على حد قوله في بيت شعري:

نفسي عشية قيل مر أبو علي ** مثل الرياح إذا تمر بأثأب

ولم يزل شيخه يكنيه بهذه الكنية في رسائله ومكاتباته إلى أن توفي ﷺ. وأما البواقي من الكنى المتقدمة، فكناه بها فضلاء من الإخوان في رسائلهم[2].

المبحث الأول: على مستوى الشيوخ والمراكز العلمية خصوصا بالجنوب المغربي

أولا: على مستوى الشيوخ

إقرارا من اليوسي بفضل شيوخه عليه خلد تراجمهم في فهرسة، تضمنت من الفوائد ما يشهد لليوسي بعلو الكعب في التأليف، ثم التنوع في مشارب ثقافته الإسلامية الرفيعة، وإنصافا لهؤلاء الشيوخ على كثرتهم، اعتذر لمن فاته ذكره بسبب طول العهد بينه وبينه فطواه النسيان، وفي ذلك قال رحمه الله: « ... ثم المراد ذكر من ظهر بخصوصية وفضيلة، لا كل من استفدنا منه شيئا إذ لا نحصيه، بل كثير ممن حصل لنا منه ضبط القرآن أو تجويده في زمن الصغر لم نذكرهم لكثرتهم. ومنهم من لم نثبت عليه أو على اسمه، جزى الله جميعهم خيرا، وجمعنا وإياهم في حظيرة القدس عند النظر إلى وجهه الكريم، مع الذين أنعم الله عليهم آمين».

وفي الفصل الأول من الفهرسة، أتى اليوسي على الترجمة الوافية لشيوخ التعلم، وهكذا بلغ عدد الأشياخ المترجم بهم في الفهرسة واحدا وعشرين شيخا، مع ذكر جماعة أخرى من الشيوخ ممن حصل الانتفاع بهم، والاكتفاء بالدعاء لهم بالرحمة والغفران.

---

[1]- قرى العجلان المخطوط: 26.

[2]- راجع البحوث الممتعة التي عقدها اليوسي للاسم والكنية واللقب والنسب وغيرها في المحاضرات/1: 30 وما بعدها.

وقد استدرك عليه تلميذه الهشتوكي، المعروف ب«أحوزي» في كتابه "قرى العجلان على إجازة الأحبة والإخوان" طائفة من الشيوخ والمراكز العلمية، حيث تيسر له أخذ العلم عنهم، وقد سعينا ما وسعنا السعي للوقوف على فهرسة الهشتوكي المذكورة، فيما سلف من أعمال اليوسي –والتي تشير إليها اليوم كثير من المظان[1] بعد أن كانت في حكم المفقودة –، ولكن بعد طول عناء ومراجعة طائفة من الباحثين[2]، ظفرنا بنسخة نعتمدها اليوم في بيان الجوانب المغمورة في حياة العلامة اليوسي رحمه الله تعالى.

وقد أحسن الهشتوكي صنعا، إذ أفاد بوصل حلقة كانت مفقودة في حلقات مسار اليوسي العلمي كثيرا ما استوقفتنا، ولم نهتد إلى ما يلقي الضوء عليها، ويكشف الغامض فيها.. فذكر طائفة من المعلومات، تتصل بالشيوخ، والمراكز العلمية التي تردد عليها اليوسي بالجنوب المغربي خصوصا، والكتب التي ألفها أثناء إقامته بالزاوية الدلائية، والتي ألفها بفاس ... وغيرها من المعلومات والإفادات المفصلة، لطول ملازمة الهشتوكي لأستاذه اليوسي.

قال الهشتوكي بعد كلام: «... وثالثهم، فارس المعقول والمنقول، العالم الرباني، بحر المعارف والعلوم والمعاني، عمدة المسلمين وخاتمة المحققين، مولاي أبو علي الحسن ابن مسعود بن محمد اليوسي نفس الله في عمره للإسلام، لازمته ما ينيف على عشرين سنة، وأخذت منه الفقه والحديث والتفسير والسير واصطلاح الحديث، والإعراب والتصريف والنحو والمنطق والعروض والقوافي، والتوحيد والأصول والمعاني والبديع والبيان، وقراءة القرآن وأحكمه (كذا ورد في النص) مورد

---

[1]– دلل العلامة المنوني رحمه الله على وجود فهرسة الهشتوكي بالخزانة الحسنية تحت رقم: 13003 في كتابه: المصادر العربية لتاريخ المغرب/1: 175، ولكن عند مراجعة الكتاب ذي الرقم أعلاه، تبين أن الأمر لا يتعلق بها، بل هو لكتاب منسوب للخفاجي في شرحه على كتاب الشفا للقاضي عياض كما هو معلوم.

[2]– من بينهم الأستاذ القدير عمر أفا، الذي زرته بكلية الآداب بالرباط يوم 2/4/ 2008، بعد أن طرق سمعي توفره على نسخة من فهرسة الهشتوكي، فوعدني بالسعي في الحصول عليها وموافاتي بها بعد حين، وأمدني مشكورا على سبيل الهدية بنسخة من كتابه القيم: النقود المغربية في القرن الثامن عشر، وبرسالة مغمورة للعلامة اليوسي حول موضوع ترجمة القرآن إلى البربرية، فجزاه الله خيرا . ولم يمض أسبوع على وعد الأستاذ الفاضل لي، حتى جدد الاتصال ثم اللقاء بي بالدار البيضاء بمناسبة تنظيم الدورة 14 لمعرض النشر والكتاب بتاريخ 2/8/ 2008، وأحضر لي معه نسخة من قرى العجلان، فجزاه الله خيرا على ما تفضل به وسعى فيه.

الظمآن والضبط، والدرر اللوامع وحرز الأماني، وعلم التصوف، وتواليف السنوسي كلها، وتلخيص المفتاح وشرحه لسعد الدين، وجمع الجوامع مع شرحه للمحلي، والمختصر المنطقي للسنوسي وشرحه، وحواشيه عليهما، والسلم والبقاعي، والطالع المشرق وشرحه عليه، المترجم بالتاج المفرق، ومختصر ابن الحاجب الأصلي وشرحه للعضد، وتسهيل الفوائد، والألفية والجرومية والرسالة، والصغرى والكبرى وشرحه، وحواشيه عليهما غير ما مرة، والخزرجية غير ما مرة، ومختصر خليل غير ما مرة، وحكم ابن عطاء الله، وصحيح البخاري وغيره ما مرة، والشفاء غير ما مرة.

ومنه استفدت وفتح الله علي على يديه، ببركة الشيخ القطب ابن ناصر الذي وجهني إليه، فكثر اعتمادي عليه ونصحني ولله الحمد، وخدمته بنية صالحة وما غششته ولا غيره والحمد لله قط، ولا خذلته بل خدمته بنية صالحة ونصحته، حتى فتح الله علي ببركته وبركة أمثاله، ورأيت لقراءته البركة الكثيرة، والحمد لله على نعمه الحافلة الغزيرة»[1].

ثانيا: على مستوى المراكز العلمية المغمورة في مسيرة اليوسي العلمية

يمكن رسم صورة لهذه المراكز، من خلال ما ورد في مخطوط قرى العجلان مفصلا، وكذا ما ورد من إشارات عابرة في تراث اليوسي وفق الترتيب الآتي:

مركز دكالة: ورد ذكر هذا المركز العلمي على لسان اليوسي بقوله: «كنت في أعوام الستين وألف مرتحلا في طلب العلم، فدخلت قرية في أرض دكالة»[2]، وقد كان في صحبة شيخه محمد بن إبراهيم الهشتوكي، «لقيه أبو علي اليوسي بمراكش فوجده في المعقول بحرا زاخرا، وحبرا ماهرا، فلازمه وخرج معه لدكالة»[3].

---

[1]- قرى العجلان المخطوط: 24- 25.

[2]- المحاضرات/1: 134.

[3]- قرى العجلان: 27. طبقات الحضيكي/1: 304.

بلاد ركراكة: ومن أشياخه ببلاد ركراكة: عبد الله بن أحمد بن رحال، ومحمد بن موسى، وأبو جمعة بن مسعود، وسعيد بن عبد القادر الركراكيون[1].

البلاد السوسية: قال الهشتوكي في مسرد الشيوخ الذين أخذ عنهم اليوسي بمنطقة سوس: «... وفي بلاد سوس عن أبي زيد التمنرتي[2]، عن الشيخ عبد الله بن المبارك الأقاوي، عن الولي الصالح سيدي إبراهيم بن محمد، عن والده سيدي محمد بن إبراهيم عالم جزولة وقطبها».

مركز تنزيرت العلمي: وبهذا المركز أخذ أيضا عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد القادر بتيترت، الرافع نسبه إلى القطب مولاي عبد القادر الجيلاني [3].

مركز قاعدة جزولة إيليغ: قال الهشتوكي: «ثم ارتحل منه إلى قاعدة جزولة إيليغ دولة سلطانها الجواد، الذي صلحت في زمنه البلاد والعباد، السلطان أبو الحسن علي بن محمد بن محمد القطب سيدي أحمد بن موسى... وأخذ عن أعلامها كالقاضي الشيخ أبي عبد الله محمد بن سعيد بن عبد الله السملالي[4]، والشيخ البارع أبو محمد عبد الله بن سعيد السملالي[5]، والشيخ أبو الحسن

---

[1]- ولا زالت إلى اليوم ماثلة للعيان آثار مقر إقامة اليوسي بزاوية سكياط، نسبة إلى العالم محمد بن عبد الله السكياطي، حسبما أفادني به الأستاذان الشقيقان عبد الجليل جودات والدكتور محمد جودات، الركراكيان من جهة الأم، البيضاويان مولدا، وذلك ببلاد سكياط.

[2]- قال الحضيكي في ترجمته «عبد الرحمن بن محمد التمنرتي المغافري ثم التردنتي أبو زيد، الإمام القدوة العلامة، الولي الصالح المتفنن في علوم جمة، قاضي الجماعة ومفتيها، ناصح الخاصة والعامة...وممن أخذ عنه أبو علي اليوسي، وأبو عبد الله محمد بن سعيد المرغتي صاحب المقنع... توفي رحمه الله يوم الأحد خامس شوال سنة ستين وألف». الطبقات/2: 399.

[3]- قرى العجلان: 29.

[4]- محمد بن سعيد بن عبد الله بن إبراهيم السملالي العباسي، قاضي الجماعة بإيليغ، الفقيه العالم العامل، المتفنن المحقق المتقن، الجامع بين الشريعة والحقيقة ... كان ﷺ رجلا صالحا من أولياء الله المتقين وعباد الله الصالحين. وذكره أبو علي اليوسي فيمن لقي من رجال الله. توفي رضي الله عنه وقت صلاة الجمعة الثامن عشر من صفر سنة 1074 هـ.. طبقات الحضيكي/2: 324.

[5]- من أولياء الله المتقين وعباده الصالحين، صحب شيخه المذكور ولازمه – يعني الشيخ محمد بن داود الترسواطي اللكوسي– وانتقل إليه من بلده بأولاده حتى مات، ودفن مع شيخه في مكان واحد، وقبراهما متوازيان مزارة مشهورة...» طبقات الحضيكي/1: 299.

علي بن عبد الله[1]، أخ الشيخ الصالح سيدي إبراهيم بن عبد الله من غابة الطائر، والشيخ الأديب اللغوي أبي سلطان عبد العزيز اليعقوبي وغيرهم... وعن الشيخين الصالحين المفيدين العامة ببركتهم الآفاق عند الناس بالاتفاق، سيدي عبد الله بن يعقوب السملالي[2] وسيدي علي بن أحمد الرسموكي[3]»[4].

حاضرة تاروادانت: قال الهشتوكي: «ووجد هناك من أعلامها ذوي العلوم المفيدة، وأعلمها وقتئذ على ما أخبرني به، أبو زيد القاضي عبد الرحمن التمنرتي وأخذ عنه»[5].

«...ثم ارتحل من قاعدة جزولة برسم السكنى والإقامة بأمر السلطان أبي الحسن علي بن محمد رحمه الله تعالى، بعد أن أكرمه غاية الإكرام، وعظمه غاية الإعظام، وأتحفه بتحف عظام ونعم جسام، على أن يتصدر للتدريس ونشر العلوم بتردنت لأرباب العقول والفهوم»[6].

---

[1] - علي بن عبد الله بن أحمد بن سيدي الحاج عمرو السملالي، الفقيه العالم العامل الشهير، العابد الناسك الصالح المرابط المدرس، برع في الفنون وأقرأها، فهو شيخ المشايخ... كان رضي الله عنه من مشاهير العلماء الصالحين، وأخوه سيدي إبراهيم بن عبد الله كذلك. وكانوا من بيت علم وخير ودين. توفي ببلده غابة الطير يوم الأربعاء الأول من ربيع النبوي سنة 1074هـ. نفسه/2: 484.

[2] - الفقيه العالم العامل، المحقق المدرس، خاتمة علماء جزولة، تفقه أولا على سيدي محمد بن إبراهيم حفيد أبي عبد الله التمنرتي، ثم رحل لتردنت حاضرة سوس وأخذ عن علمائها. مهر في الفقه والتفسير واللغة العربية، واعتنى بحديث صحيح البخاري وغيره، وبرع في المعقول والمنقول، وتفنن في علوم شتى، وعكف على التدريس على ساق الجد، لا يفتر نحو خمس وثلاثين سنة. وله تآليف منها تعليق على عقيدة السنوسي وغيره، توفي رحمه الله يوم الثلاثاء السادس والعشرين من ذي الحجة الحرام سنة 1052 هـ، عن نحو أربع وثمانين سنة. طبقات الحضيكي/2: 489.

[3] - علي بن أحمد بن محمد بن يوسف الرسموكي الركركي أصلا، التمنرتي وطنا، الفقيه الكبير المتفنن، المدرس البارع، الناظم المصنف الناثر. أخذ عن أبي مهدي السكتاني وطبقته، توفي رحمه الله صبيحة الثلاثاء السادس عشر من رمضان سنة 1049 هـ. طبقات الحضيكي/2: 484.

[4] - قرى العجلان المخطوط: 29.

[5] - نفسه: 28.

[6] - نفسه: 30.

التحاق اليوسي بالزاوية الناصرية: قال الهشتوكي: «ثم سمع بأخبار القطب سيدي ومولاي ابن ناصر، وعلى ما هو عليه من الاجتهاد في نشر العلوم، وإحياء السنة وإخماد البدعة والفتنة، فترك كل ذلك وراء ظهره، فرحل للشيخ القطب، فبلغ إليه وفرح به فحصل له من بركته ما عليه الآن يرى من سره»[1].

مركز جبل دمنات: «...ثم ارتحل، فحضر مجلس أبي الحسن علي بن العباس بجبل دمنات». ولعل صنيع اليوسي هذا، هو الذي حمل من باب الوفاء لذكراه عليا بن سليمان الدمناتي على وضع شرح[2] على دالية اليوسي في مدح شيخه ابن ناصر.

التحاق اليوسي بالزاوية البكرية: قال الهشتوكي وهو يستقصي مراحل ومحطات مسيرة اليوسي في طلب العلم بمختلف المراكز والحواضر: «... ثم منه -يعني جبل دمنات- إلى الزاوية البكرية بالدلاء، فاقتبس من أئمتها الأعلام ما اقتبس...وأخذ شيخنا الإمام اليوسي أيضا بالزاوية البكرية عن سيدي محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الدلائي[3]، وتذاكر شيخنا الإمام أيضا مع شيخنا أبي عمرو بن محمد بن أبي بكر الدلائي[4]...ثم تصدر شيخنا الإمام اليوسي أيده الله، وأراحه من فتن أهل الوقت بجاه صالحي أهل البيت بالزاوية، بعد الأخذ منهم زمنا قليلا للتدريس ونشر العلوم والتصنيف، مع سلطانهم وقتئذ محمد الحاج بن الصالح محمد بن أبي بكر...واستفاد منه خلق كثير»[5].

ومما ألف العلامة اليوسي أثناء مقامه بالزاوية البكرية من الكتب: «حواشي على مختصر السنوسي المنطقي وشرحه، سماها بالدرر، وحواشي على كبراه وشرحه، والتاج المفرق على الطالع

---

[1]- قرى العجلان: 30.

[2]- يوجد مخطوطا بخزانة دار الكتب الناصرية بتمكروت تحت رقم: 3912.

[3]- انظر الهامش رقم 32 من كتاب الزاوية الدلائية في ترجمة والد شيخ اليوسي المذكور: 82.

[4]- أخذ العلم ببلده عن علماء قومه وغيرهم، كان عالما مشاركا في الحديث والفقه والأصلين والأدب ... ومما كان يحرص على تدريسه لتلاميذه من كتب: تلخيص المفتاح، وجمع الجوامع، وألفية ابن مالك، توفي بزاويتهم عام 1069 هـ. الزاوية الدلائية: 84. البدور الضاوية: 128.

[5]- قرى العجلان: 30- 34.

المشرق[1]، وزهر الأكم في الأمثال والحكم لم يسبق لذلك، وتواليف وأجوبة مختصرة وتقاييد عديدة مفيدة»[2].

مركز مدغرة: أبو بكر المدغري: الولي الصالح ،أخذ عن الشريف الجليل ذي الحسب الأصيل والنسب الأثيل، مولاي عبد الله بن علي بن طاهر الحسني[3].

المبحث الثاني: على مستوى الآخذين عن اليوسي من التلاميذ والمريدين

أسهم اليوسي رحمه الله في إعداد رعيل من العلماء الأجلاء، حملوا راية العرفان من بعده، كامتداد طبيعي للمدرسة الإسلامية في ربوع المغرب المعطاء. ونذكر منهم من أسعف البحث بالوقوف عليه كإضافة جديدة، ونحيل على كتاب القانون حيث ورد تفصيل تراجم من سبق[4]. ونذكرهم في صعيد واحد مقرنين بين من أخذ عنه العلم، وبين من لقنه الورد الصوفي المميز للطريقة الناصرية[5]، بعد الإشارة إلى أن اليوسي عقد الفصل الثاني من كتاب الفهرسة لذكر الأشياخ في الدين أخذا أو انتفاعا أو تبركا، فكان أولهم شيخه وأستاذه وبركته الشيخ محمد بناصر الدرعي، الذي عنه أخذ العهد والورد وإليه ينتسب، والذي مع انتهاجه منهج الطريقة الصوفية كان لا يخل بالعلم الظاهر. وقد أطال اليوسي القول في صحبته لهذا الشيخ، وطبيعة العلاقة الخاصة التي كانت تربطه به، حتى إنه كان يتمنى لو ينفس الله في عمره، ليفرده بديوان مستقل، في تفصيل مناقبه وأوصافه وأحواله في سيرته وفي أصحابه. و في مقدمة من أخذ عن الإمام اليوسي ابن الشيخ:

1- هذا كتاب من بين تراث اليوسي المفقود حتى اليوم، وهو شرح على منظومة الطالع المشرق في علم المنطق للعربي الفاسي صاحب مرآة المحاسن المتوفى سنة 1052 هـ، كما شرح منظومة الطالع المشرق أيضا أبو زيد عبد الرحمن الفاسي المتوفى سنة 1096 هـ، وهو الموسوم ب: فتح العليم الموفق لتمشية ما تضمنه نظم الطالع المشرق؛ يوجد شرحه هذا مخطوطا بمؤسسة علال الفاسي تحت رقم: 1237- ع 751.

2- قرى العجلان: 37- 38.

3- نفسه: 26.

4- تراجع تراجمهم ومؤلفاتهم في مقدمة كتاب القانون بتحقيقنا: 60 وما بعدها.

5- انظر الورد الصوفي عند الناصريين في كتاب جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية/2: 228 وما بعدها.

أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي الخليفة: الذي اشتهر في فن الحديث أخذا عن والده، وعن مشاهير شيوخ زمنه بالمشرق والمغرب، وقد خصه اليوسي بإجازة في صحيحي البخاري ومسلم، كما جاء على حد قوله: «وجميع ما حصلته من كتب الحديث المختصرة والمطولة»، بل تجاوز حد الانتفاع به في علم الحديث إلى علوم أخرى، وفي ذلك قال: «... وأعظمهم انتفاعا منه واستفادة شيخنا الإمام أبو علي اليوسي تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته»[1].

محمد بن يعقوب الولالي: قال أحمد الولالي في ترجمة والده محمد بن يعقوب: «... وتقدم أنه كان يتعجب ممن يستطيع أن يسمع مدح النبي ﷺ، أو يقرأ علم المواعظ من رقة قلبه وصفاء باطنه. وقد حضر وقتا مجلس الشيخ ابن مسعود اليوسي، وكانت تعجبه قراءة النحو، فألقاه يتكلم في الضمائر، وذكر أن الضمير كناية عن المدلول، يسعى بذلك في اصطلاح بعض أهل العربية، قال: لأنه ليس فيه تصريح بالمدلول، فانجر به الكلام حتى ذكر عن بعض الصالحين حكاية، وهي أنه كان يكثر أن يقول هو هو مكررا، وكان ذلك ذكره، فوقف عليه إنسان فقال له: ما تعني بهو؟ فلما لم يجبه، قال له: الله تعني؟ قال: فلما سمع اسم الجلالة، انقطع صوته ومات. فلما سمع الوالد رحمه الله هذا الكلام، صاح بطرف المجلس صيحة عظيمة وسقط مغشيا عليه أمدا، حتى سكن أهل المجلس من هول حاله»[2].

علي بن محمد بن عبد الرحمن: وهو المعروف بالمراكشي الأقاوي الأصل، قال الهشتوكي في ترجمته: «من بني صالح بالسوس الأقصى حسبما أخبرتني به أخته لالة الفقيرة عائشة، وقد وافقها بعض الأئمة في ذلك... وقد أخذ عنه العربية والفقه والفرائض والحساب خليلا ؟ غير ما مرة، والرسالة غير ما مرة، والألفية غير ما مرة»[3].

الحسن بن علي الهلالي: قال فيه الهشتوكي: «أخذ عن شيخنا الإمام اليوسي شيخنا أبو علي الحسن بن علي الهلالي، وقد كان رحمه الله مجتهدا في التعليم والتعلم، وحفظ كتبه كلها عن

---

[1] - الدرر المرصعة: 311.

[2] - مباحث الأنوار: 265- 266.

[3] - قرى العجلان المخطوط: 35.

ظهر قلب خليلا، وجمع الجوامع، وتلخيص المفتاح، والكبرى، ومختصر السنوسي في المنطق حفظا جيدا، وكابد في ذلك مشقة عظيمة، إلى أن نال من ذلك حاجته وبلغ مراده. له معرفة جيدة بمختصر الشيخ خليل يقرره تقريرا عجيبا...»[1].

أحمد بن حمدان التلمساني، قال الهشتوكي في ترجمته: «... وأخذ عن شيخنا اليوسي أيضا من أشياخنا، شيخنا المحدث سيدي أحمد بن حمدان التلمساني، وسيأتي ذكره في هذه المقدمة العجلانية»[2].

وممن أخذ عن اليوسي أيضا: محمد الصغير الفاسي[3] ابن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، العربي بن محمد فتحا المكناسي[4]، وعبد الوهاب بن محمد بن الشيخ[5]. عبد الكريم بن علي التدغي[6]، وعلي بن عبد الرحمن الدرعي[7]. وأحمد الشدادي[8].

وبسبب ما كان لليوسي من رفيع المكانة لدى شيخه محمد ابن ناصر، فقد خصه بالإذن العام المطلق[9] كما يستفاد من رسالة بعث بها إليه مخاطبا له بقوله: «وأما من أتاك صادقا بنية الدخول في زمرتنا فهو منا، وإن لم يبلغنا خبره»[10].

---

[1]– قرى العجلان المخطوط: 36.

[2]– نفسه: 37.

[3]– انظر كتاب المنح البادية في الأسانيد العالية، دراسة وتحقيق محمد الصقلي الحسيني/1: 62.

[4]– صاحب كتاب: منحة الجبار ونزهة الأبرار في ذكر الأقطاب والأولياء والأشراف والعلماء والأخيار. المناهل عدد: 51، ص: 80.

[5]– إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس/5: 398.

[6]– انظر ترجمته في الدرر المرصعة: 250– 251، نشر المثاني/ 3: 239 – 240.

[7]– راجع ترجمته في دوحة البستان: 97. الإعلام للمراكشي /9: 214– 215.

[8]– قاضي الجماعة، المدرس الكبير توفي في حدود سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف، ودفن خارج باب المحروق بفاس. طبقات الحضيكي/2: 526.

[9] – جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية/2: 239 وما بعدها

[10]– إتحاف الخل المعاصر: مخطوط تنغمالت: 27.

فكان اليوسي بهذا الإذن يلقن الأوراد، ويعمل على تأسيس فروع الزاوية لناصرية بعدة مناطق، كما هو الحال في مدينة تطوان حسبما أفاد به أحمد بن محمد الحسن الرهوني التطواني في كتابه عمدة الراوين في تاريخ تطاوين[1]، كما يذكر الرحالة الرافعي التطواني أنه تلقن الورد الناصري بتطوان على يد الشيخ اليوسي[2].

كما لقن اليوسي الورد الناصري برباط الزاوية الناصرية الذي أسسه، والذي يقع بدرب سيدي أحمد بناصر من حومة قاعة بناهيض بمراكش، لمحمد المعطي بن محمد الصالح، حين اجتمع به في مدينة مراكش[3]، ويعد هذا الأخير من شيوخ الزاوية الشرقاوية بأبي الجعد.

وفي السياق نفسه، عمل اليوسي على تلقين الورد الناصري سنة 1080 هـ بمدينة فاس للمريدين[4] الذين كانوا يقصدونه في نفس الوقت بغرض أخذ العلوم عنه، ومن بينهم محمد بن زاكور، والعربي بن أحمد الفشتالي[5]، وأحمد بن عبد الحي الحلبي، وأحمد بن محمد البرنسي الشفشاوني[6]، ومحمد بن عبد الوهاب الوزير الغساني[7]، كما كان اليوسي يشرف بمدينة فاس على رعاية ولدي شيخه ابن ناصر: محمد الكبير وعلي اللذان بعثا بهما إلى مدينة فاس بغرض طلب العلم، وهو ما يستفاد من الرسالة التي بعث بها الشيخ ابن ناصر لليوسي في هذا الشأن[8].

---

[1] - مخطوط الخزانة العامة بتطوان: 69.

[2] - صفوة من انتشر: 209.

[3] - جاء في المحاضرات/1: 301 قول اليوسي حين اجتماعه بمحمد المعطي المذكور ما نصه: « ودخل ذات مرة علي الأديب الفاضل أبو عبد الله محمد الصالح بن المعطي، وأنا إذ ذاك بمدينة مراكش حرسها الله ومعه رجل أسود من ناحية المشرق ... ».

[4] - نشر المثاني/3: 44- 45.

[5] - نشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان: 88.

[6] - انظر ترجمته في الدرة الجليلة: 130- 233.

[7] - في حوزتي رسالة أجاب بها اليوسي الوزير الغساني الأديب المعروف على عهد المولى إسماعيل، على رسالة عبر فيها لليوسي عن رغبته في الدخول في الطريقة الناصرية وتلقينه الورد الناصري.

[8] - طلعة المشتري/1: 261. و جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية/2: 239 وما بعدها

وتجدر الإشارة إلى أنه بمدينة فاس ألف اليوسي كتبه: "القول الفصل في التمييز بين الخاصة والفصل" في المنطق، والبدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، وقد أجاد فيه ...؟ البيان ما شاء الله لولا ما عاقه عن التمام »[1].

وبمنطقة سوس حيث انتشرت الطريقة الناصرية، أخذ عن العلامة اليوسي بقـــرية "أدوز"[2] عدد من التلاميذ، استقصاهم العلامة المختار السوسي في معسوله[3]، من بينهم إبراهيم بن محمد الأدوزي وغيره.

المبحث الثالث: شيوخ العلم والتصوف والصلاح ممن لقيهم اليوسي

وسيكون من تمام الفائدة في هذا المقام، أن نذكر بإيجاز شيوخ العلم والتصوف ومن اتسم بالخير والصلاح، ونترجم للبعض منهم، من بين الذين لقيهم اليوسي كما سردهم في محاضراته بقوله: « أسرد من حضر الآن في فكري ممن لقيت وتبركت به، ممن اتسم بالخير واشتهر بالصلاح تبركا بهم، فإنه قد قيل: تنزل الرحمة عند ذكر الصالحين ، وقال القائل:

اسرد حديث الصالحين وسمهم	★★	فبذكرهم تتنـــزل الرحمات
واحضر مجالسهم تنل بركاتهم	★★	وقبورهم زرها إذا ما ماتوا

ولم أتعرض لأحوالهم لأن ذلك يطول، والكتاب غير موضوع له، فاكتفيت بذكر أسمائهم»[4].

بلد سجلماسة: من الطائفة الغازية بسجلماسة أحمد بن أبي القاسم ابن مولود الجاوزي السجلماسي، زاره اليوسي مرارا، وأبوه أبو القاسم[5] من مشاهير أصحاب شيخ مشايخ اليوسي أبي

---

[1]– قرى العجلان المخطوط: 38.

[2]– عرف الأستاذ عمر أفا في معلمة المغرب، ص: 286 بهذا الموضع، وأفاد بكونه قرية تقع في قبيلة إذا ولتيت، بأرض إداوبعقيل، اشتهرت بمدرستها اليعقوبية، التي تأسست في أوائل القرن الحادي عشر.

[3]– المعسول/8: 64 وما بعدها.

[4]– المحاضرات/2: 671.

[5]– طبقات الحضيكي/1: 170. ومما دعا لي به أحد حفدة الشريف سيدي الغازي السجلماسي، أثناء زيارتي لزاكورة بتاريخ 1987/7/6، بمدخل نظارة الأوقاف التي كان على رأسها السيد عمر الناصري: «رزقك الله فهم الأنبياء، وحفظ المرسلين، وإلهام الملائكة المقربين».

القاسم الغازي، وجده مولود من أصحاب شيخ الطوائف المغربية أبي العباس أحمد بن يوسف الراشيدي المليايي، وعبد الكريم ابن أحمد بن يوسف زاره اليوسي مرارا، وأبوه هو ابن أخي الشيخ أبي القاسم الغازي وأحد أصحابه، والبكري ابن أحمد بن أبي القاسم بن مولود المتقدم، ومبارك بن محمد الغرفي العنبري[1]، وشيخ اليوسي الأستاذ أحمد الدراوي[2]. وأحمد بن عبد الصادق الرتبي، وأبو طاهر بن عبد الله بن أبي بكر السجلماسي، و محمد بن عبد الله بن علي بن طاهر الحسني[3] المعروف بابن علي. و العلامة عبد الهادي بن عبد الله بن علي ابن طاهر الحسني[4] أخو المذكور قبله وأكبر منه سنا وعلما.

بلاد درعة: أستاذه ومفيده الإمام الهمام بحر الشريعة والحقيقة، وسراج الطريقة، أبو عبد الله محمد بناصر[5]، وشيخه عبد الله بن حسن الرقي[6]، وشيخه أحمد بن علي الحاحي، وشيخه أبو القاسم الغازي، وجماعة من أصحاب الشيخ ومن أولاده يطول ذكرهم. فمنهم: خليفته أحمد بن

---

[1] – قال العدلوني في ترجمته ص: 51 «قلت وهو من أصحاب شيخ المشايخ سيدي محمد بناصر، وعنه أخذ سيدي محمد بن بوزيان نزيل القنادسة ... وقد رأيت له شرحا مختصرا على منظومة الشيخ سيدي محمد بن ناصر، أولها الحمد لله حمدا طيبا ... وقد وصفه الشيخ في المحاضرات بالفقيه المشارك الصالح، لما تكلم على ما جرى له مع أهل سجلماسة في تكفيرهم من لا يحسن معرفة التوحيد على النمط المقرر في الكتب إلخ، ولقيه بها وحدثه بذلك وسأذكر الحكاية إن شاء الله في موضع غير هذا». ومن آثار مبارك بن محمد الغرفي المذكور: "الأجوبة المقنعة في رد الشبه المفظعة" مخطوط بمؤسسة علال الفاسي رقم 1060– ع 253، و"شرح القصيدة النونية في التوحيد" يوجد بنفس المؤسسة تحت رقم 1143– ع 253، و"الكشف والتبيين في أن عبارات محمد بن أبي عمر في تكفير أكثر طلبة عصره وغيرهم خارقة لإجماع المسلمين" يوجد مخطوطا بالمؤسسة ذاتها تحت رقم: 1179– ع 253

[2] – راجع ترجمته في فهرسة اليوسي بتحقيقنا: 121.

[3] – راجع ترجمته من طبقات الحضيكي/1: 305

[4] – في عداد العلماء الكبار، له تآليف كثيرة، كان أكبر أبناء المولى عبد الله، وكان يعقد مجالس العلم في جامع القصبة بمدغرة، وافته المنية سنة 1056 هـ حين ذهابه إلى الحج، ودفن بالمدينة المنورة.

[5] – راجع ترجمته في فهرسة اليوسي بتحقيقنا: 126– 146– 150.

[6] – انظر ترجمته في المحاضرات/1: 325. طبقات الحضيكي/2: 494.

محمد بن ناصر، وأخوه الشيخ الحسين بن محمد بن ناصر[1]، ومنصور أحد أولاد الشيخ أحمد بـــن علي[2]، والحاج الحسين الدرعي، ومحمد بن عبد الله الزولتي، ومحمد بن عبد الله أحشوي، ومحمد بن الشيخ الوفراوي والثلاثة من درعة، وعلي بن عبد الرحمن الدرعي[3].

مدينة فـاس: شيخه عبد القادر بن علي الفاسي[4]، وشيخه محمد بن ســعيد الــسوسي المرغيتي[5]، وعبد الله الشريف المصمودي[6]، ومحبه أحمد بن محمد اليمني[1]، وصاحبه أحمد ابن محمـــد

---

[1]- قال الهشتوكي في ترجمته: أخذ عن الشيخ القطب أخيه بسنده المعروف، وحج رحمه الله ثلاث مرات، حج وحده في أول عشرة الستين، ولقي حينئذ جماهير من العلماء الكبار وأولياء الله الصالحين الأبرار، وهي المرة الأولى، ومرتين مع القطب أخيه، وعزم على الرابعة مع ابن أخيه المتفق على صلاحه وولايته سيدنا أحمد بن محمد بن ناصر نفعنا الله بهم. ثم مات شهيدا بالوباء الأخير بالغرب رحمه الله تعالى. قرى العجلان: 24.

[2]- راجع ترجمته من طبقات الحضيكي/1: 69.

[3]- راجع ترجمته في طبقات الحضيكي/2: 476. قال فيه الولالي: ولما كنا بالزاوية البكرية، ذهبنا في بعض الأحيان لزيارته، فقال لي الشيخ العلامة أبو علي بن مسعود اليوسي: أبلغ عني السلام للشيخ علي بن عبد الرحمن، واطلب لي منه الدعاء. فلما أبلغته قال لي بديهة: اقرأه السلام، وقل له إنه لن يموت حتى ينتفع به بعض العباد في حال القلوب، كما انتفع به بعضهم في العلم الظاهر. وكان الأمر كما أخبر، لم يمت الشيخ ابن مسعود حتى كانت الفقراء وجماهير الناس يتبعونه للانتفاع به كاتباع الغنم لقيمها. مباحث الأنوار: 284.

[4]- قال الهشتوكي في قرى العجلان: 38 «وفيها – يعني فاس– حضر مجلس شيخنا سيدي عبد القادر أياما في التفسير والحديث، وكان يزوره ويتذاكر معه، فطلب منه الإجازة فأجازه». انظر ترجمته مع إجازته في فهرسة اليوسي بتحقيقنا: 131.

[5]- انظر ترجمته مفصلة في فهرسة اليوسي بتحقيقنا: 133 وما بعدها.

[6]- قال عبد الكبير بن عبد المجيد الكثيري "عليوات" في مؤلفه: "سراج الغيوب في أعمال القلوب" المخطوط بالخزانة العامة تحت رقم: 445 ك، الذي ألفه على إثر ليلة اجتمع فيها باليوسي بزاوية وزان، كما جاء على لسانه: «وكان سبب وضعي لهذا الشرح، أنه لما ورد الشيخ الإمام العلامة الأكمل الولي الصالح، أبو محمد سيدي الحسن بن مسعود اليوسي على شيخنا ووسيلتنا إلى الله سبحانه، الإمام الخاشع، الولي العارف بالله المتواضع القطب الجامع، سيدي عبد الله بن إبراهيم الشريف ... فاستحضرني لحضرته، وخصني بالجلوس مع الشيخ المذكور، وجمع يميني مع يمينه».

=

الأندلسي[2]. والأستاذ عبد الرحمن بن القاضي[3]. والحاج عبد العزيز الفلالي[4]، وعلي بن محمد الشريف، وعبد الله بن إبراهيم الفلالي، وعبد الله بن إبراهيم الفاسي.

وممن لقيهم اليوسي من أهل الصلاح والعلم بمناطق مختلفة:

جماعة انتفع بهم، كالأستاذين الفاضلين الصغير المعمري، ويوسف الطاهراي، قرأ عليهما القرآن العظيم كله بروايتي نافع[1] وابن كثير[2]. وكأبي القاسم المسكني، وعلي بن يحيى، ومحمد بن

=[1]- هو الشيخ أحمد بن محمد اليمني، اليمني الأصل، من ذرية الشيخ عبد القادر الجيلاني، دخل مدينة فاس سنة 1079هـ، وبها أخذ عنه طلاب العلم، نال حظوة لدى الأسر الفاسية، وألف محمد المسناوي الدلائي في التعريف به كتابا يوجد مخطوطا بالخزانة العامة رقم: 1419 د، وبفاس توفي سنة 1113 هـ.

قال العدلوني في معرض ترجمته: «حدثني أخونا سيدي عبد القادر، قال: كنت جالسا معه بزاويته، فسألني عن الشيخ سيدي الحسن اليوسي، فقلت له: بخير، فقال لي: قليل من يعرف حق سيدي الحسن ويكررها مرارا ويمد بها صوته، أو قال: حارت الرجال في معرفة سيدي الحسن».

قال الولالي في معرض الحديث عن أحواله ومكاشفاته: «وقد كنت خطبت بنت الشيخ العلامة ابن مسعود اليوسي، وكانت بعض العوارض تعرض في تزوجها، فكنت أتردد هل يكمل أمرها أم لا؟ ثم توفي بعض أقاربها، فأرسلت ولد أخينا لينوب عني في تعزيتهم، وأمرته أن يلقى بعد التعزية الشيخ أحمد رضي الله عنه فلما عزاهم لقيه فقال له مبتسما: قل لعمك، لم لا يأتي لتعزية أصهاره؟ فلما رجع ولد أخي قلت له: وما قال لك الشيخ رضي الله عنه فاستحيا مني فتبسم، ثم قلت له: تكلم ولا تستحي، فأخبرني أنه قال: لم لم يأت لتعزية أصهاره؟ فقلت: سيكونون أصهارا إذا قال الشيخ أحمد ذلك. فكان الأمر كذلك بإذن الله تعالى». مباحث الأنوار: 291.

[2]- قال العدلوني في محبته واعتقاده في الشيخ اليمني: « وكان سيدي أحمد ابن عبد الله الأندلسي يعظمه كثيرا ويقبل يده صباحا ومساء. وأخبر بعضهم أنهما كانا يوما بروضة سيدي أبي سلهام بالساحل وهما جالسان يتكلمان، فقال سيدي أحمد اليمني لسيدي أحمد بن عبد الله: قد أضررتني ضررا كثيرا بتقبيل يدي، فقال له: والله يا سيدي ما عظمت إلا ما عظم الله».

[3]- قال العدلوني في ترجمته: « ... كان إمام المقرئين في وقته وسلطان المحققين في قراءته، هو الرأس في بساط صدورهم، والقدوة في طيهم ونشورهم، قرأ عليه عامة أشياخنا، ورووا عنه ما استفدنا منهم وتلقينا، له تآليف كثيرة في القراءات والأحكام، ومجلدات في النثر والنظام، وقد رثاه الشيخ - يعني اليوسي - بقصيدة» وهي قصيدة طويلة ساقها العدلوني، وهي ضمن ديوان اليوسي المطبوع طبعة حجرية. طبقات الحضيكي/2: 401.

[4]- الفقيه العالم الدين الولي الصالح، له كرامات ظاهرات، توفي سنة 1096 هـ . طبقات الحضيكي/2: 520. =

الحسن، والصغير بن عطية، ومحمد بن أحمد السوسي، ومحمد بن عبد الرحمن، وأبي عمرو بن محمد البكريين، اللذين سمع منهما صحيح البخاري، وغير هؤلاء ممن لم يذكره[3].

ومنهم أحمد بن إبراهيم العطار الأندلسي[4]، وإسماعيل بن سعيد الدكالي، وشعيب بن علـــي العباس، ومحمد بن أحمد الهشتوكي، ومنصور الدرعي التيرستي، وعبد الله بن محمد العياشي. وعلي بن موسى السوسي، ومحمد بن موسى الشليح الزعري، وعبد الله بن أحمد بن رحال، ومحمد بـــن موسى، وأبو جمعة بن مسعود، وسعيد بن عبد القادر الركراكيون، والوافي بن إبراهيم، والصغير بن المنيار وابن عمه البصري، ومحمد بن عبد القادر الونجلي، وأبو القاسم بن موسى، ومحمد بـــن أبي بكر العياشي[5]، وعائشة العدوية[6]، والحاج أحمد العجل،والأستاذ الطاهر الشريف، والفقيه محمد بن عبد الرحمن الشريف[7] ملازم الحرمين الشريفين، والعلامة الخرشي[8].

=[1]- نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم (ت: 169 هــ)، أحد القراء السبعة، ثقة صالح، أخذ القراءة عن تابعي المدينة، وانتهت إليه رئاسة القراء بها. طبقات القراء/2: 330. وفيات الأعيان/5: 369.

[2] – عبد الله بن كثير الداري المكي (120/45 هــ)، أبو معبد، أحد القراء السبعة. قاضي الجماعة بمكة، فارسي الأصل. الأعلام/4: 115.

[3] – الفهرسة بتحقيقنا: 142– 143.

[4]– أحد أعلام مراكش، شارك اليوسي في الأخذ العلم عن أبي عيسى السكتاني، وأبي عبد الله المزوار المراكشي، ثم رحل إلى فاس فأخذ عن الشيخ عبد القادر الفاسي. الإعلام للمراكشي/2: 124.

[5]– الشيخ محمد بن أبي بكر العياشي، هو والد عصري اليوسي أبو سالم العياشي، صاحب رحلة الموائد (ت: 1067هــ) مؤسس زاوية آيت عياش بنواحي الراشدية، اشتهر بالصلاح والاستقامة، ترجم له في اقتفاء الأثر: 103، وفي الصفوة: 134. و الحركة الفكرية/2: 508.

[6]– قال الحضيكي مترجما لها في طبقاته/2: 396 ما نصه: «عائشة العدوية المكناسية، كانت رضي الله عنها امرأة فاضلة صالحة، ظهرت لها أحوال صادقة، وكشوف ظاهرة، وكرامات باهرة، اتفق على صلاحها. توفيت ليلة الجمعة ربيع الثاني سنة هــ1080، وقبرها بداخل مكناسة مشهور مزار». ترجم لها أيضا في النشر/2: 179.

[7]– هو ابن الأستاذ الفاضل عبد الرحمن بن يوسف الشريف المذكور في المحاضرات/1: 99.

[8]– محمد بن العلامة محمد عرف بالخرشي، نسبة لخرشة قرية من قرى مصر، الفقيه العلامة المحدث المفسر الناسك العالم المتواضع، له شرحان على المختصر الخليلي، وشرح على صغرى السنوسي، توفي رحمه الله سنة 1101 هــ. نشر المثاني/3: 18– التقاط الدرر: 257. عجائب الآثار/1: 113.

المبحث الرابع: على مستوى ضبط إنتاج اليوسي بالخزانات الوطنية ومكتبات الأوقاف والزوايا والبحث في تراثه برحاب الجامعة المغربية

الحديث عن الإمام اليوسي رحمه الله، من حيث سيرته المجيدة، ومكانته العلمية، وإنتاجه الغزير في مختلف العلوم والفنون حديث طويل الذيل، فهو غني عن التعريف، ولذلك لن نطيل في ترجمته التي بسطت وبسط فيها القول السابقون واللاحقون، على امتداد ثلاثة قرون وزيادة، وحسبنا في هذه العجالة أن نسوق كلام علمين فكريين بارزين من المحدثين هما: الفقيه الأديب سيدي عبد الله كنون رحمه الله، والمستشرق الراحل جاك بيرك الفرنسي.

فمما كتب به العلامة سيدي عبد الله كنون رحمه الله إلى الأستاذ عبد الكبير العلوي المدغري وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية السابق قوله: «وبعد، فإن اليوسي في الواقع شخصية علمية كبيرة ومن نوادر عصره، بل من مفاخر المغرب، واختياركم إياه لموضوع رسالتكم واقع في محله، مثل اقتصاركم على الناحية العلمية من حياته الثقافية والفكرية المحيطة، ولا يعارض ذلك بحال كون -بيرك- أو غيره كتب عنه، فلكل وجهة هو موليها. وعلى كل حال فمجال البحث عن اليوسي واسع، وكل دراسة تصدر عنه تكون لها قيمتها في المغرب والعالم العربي والإسلامي على العموم».

وهذه الإشادة باليوسي الواردة على لسان صاحب النبوغ المغربي، هي عينها الصادرة في إنصاف من المستشرق الفرنسي جاك بيرك، الذي سبق أن كتب في بطاقة وافاني بها في غضون شهر نونبر من سنة 1981 ما نصه: «اسمحوا لي في البداية أن أهنئكم على اختياركم الموفق للبحث في يوسيكم الكبير». ولهذا الرجل يعود فضل السبق في تخصيص اليوسي بدراسة وافية سنة 1958، لم يلبث الباحثون المغاربة أن اقتفوا أثره ونسجوا على منواله في مراحل تالية. وقد عمل على تدارك ما فات ليفي بروفنصال وغيره في كتابه "مؤرخو الشرفاء" عند تعداده لآثار اليوسي الفكرية، فسطر لائحة ذيل بها لكتابة الموسوم ب "اليوسي: مشاكل الثقافة المغربية في القرن السابع عشر"، فبلغت عنده في مجموعها 33 ما بين كتاب ورسالة.

ولعل إعجاب جاك بيرك بالعالم اليوسي وبفكره المتميز ونـصحه الـصادق للمـولى إسماعيل، في إطار الإسهام في توجيه وتدبير الشأن العام على عهده، هو الذي حمله على عقـد مقارنة بينه وبين الداعية والمبشر الفرنسي "جاك بينين بوصييه"، الذي وجه هو أيضا رسالة إلى "الملك الويز 14" بتاريخ 10 يوليوز 1675، ينتقد فيها التجاوزات ومظاهر الانحراف والنـهب والفقر، التي كانت تعاني منها طبقات الشعب الفرنسي على عهده، وسجل ملاحظة مفادها أن ثمة فرق كبير بين بوصييه (Bossuet) الفرنسي واليوسي المغربي، على مستوى الجرأة وأسلوب الخطاب، مشبها اليوسي بما كان عليه الإمام ابن حزم في زمنه[1].

فلا غرو إذن أن نجد طلاب الجامعة المغربية اليوم من الباحثين في الفكر المغربي، يصرفون جهودهم للبحث في مختلف الجوانب الفكرية لشخصية اليوسي الغنية، كما سيتضح من خلال جرد تراثه، فيطالعنا البحث كل مرة بجديد من التراث قد يكون طواه النسيان أو ضاع لسبب من الأسباب، من ذلك مثلا نظم العدلوني لمؤلفات اليوسي وقصائده ورسـائله وأجوبتـه في قصيدة بلغت ثمانية وثلاثين بيتا، وأفاد بوجود كتابين جديدين له، ومجموعة من الرسائل لم يسبق على حد علمي، لأحد من الباحثين أمثال "جاك بيرك" في كتابه المذكور، ومحمد حجي رحمه الله في كتابه "الزاوية الدلائية"، وغيرهما ممن كتبوا في اليوسي أن أشاروا إليها في الجرد البيبليوغرافي لمؤلفاته.

لذلك نرى من المفيد في ضوء ما أسعف به البحث، أن نعمل على تحديث هذا الإنتاج الغزير، بالتدليل على الجديد فيه وأماكن وجوده، بعد أن كان مغمورا، بالخزانات الوطنيـة ومكتبات الأوقاف والزوايا، ثم التنصيص على ما تم تسجيله منه بالجامعات المغربية في إطـار البحوث الأكاديمية، لنفتح بذلك الآفاق الرحيبة أمام المهتمين منهم بهذا التراث الغني ذي القيم الإيجابية والمعاني السامية، الذي أسهم به علماؤنا الأعلام في بناء صرح الفكر المغربي وإعـلاء مناره، من مختلف ربوع مغربنا المعتز بحضارته وشخصيته العربية الإسلامية، وبمختلف مكونات ثقافته المتعددة المشارب.

[1] – اليوسي: 91– هامش: 29.

إنتاج اليوسي المخطوط بالمكتبة الوطنية
(الخزانة العامة بالرباط سابقا)

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
ديوان اليوسي الشعري، أو "يتامى الدرر"[1]، جمعه ولده سيدي محمد الكبير ورتبه على حروف المعجم، يقع في ست وستين ومائتي صفحة، وبلغ فيه إلى حرف الشين.	336	79 د 32 ج 157 ج 491 ك	ورد ذكره في فهرس مخطوطات مدرسة تلمسان: 110. ضمن مجموع
الحاشية على شرح كبرى السنوسي		2645 ك 1771 د	وهي موضوع التقديم والتحقيق بين يديك.

[1] - ذكر الأستاذ عبد الله كنون رحمه الله في النبوغ المغربي/1: 286 أنه وضع منتخبا من هذا الديوان، ولكنه لم يطبع على حد ما كتب في خل وبقل، ص: 273. وقد قام الباحث التونسي عبد الحي محمد المنيف بتحقيق الديوان، ونال بهذا التحقيق دبلوم الدراسات العليا (دكتوراه السلك الثالث)، من كلية الآداب جامعة الجزائر، كما أحرز به جائزة المغرب سنة 1969. يضاف إلى هذا أنه كان موضوع دراسة الأستاذ محمد الجوهري بعنوان "اليوسي الشاعر- دراسة تحليلية لديوانه" تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا، من كلية الآداب بالرباط حيث نوقشت بتاريخ 1997/7/15. ثم بحث الدكتور الحسين آيت مبارك بعنوان: "من قضايا النقد والتلقي في التراث المغربي" المناقش برحاب كلية اللغة العربية بمراكش برسم نيل شهادة الدكتوراه في الآداب، والذي أداره في جزء كبير منه على شعر اليوسي في الديوان وغيره المبثوث بين ثنايا تراثه. فضلا عن البحث في موضوع: «مظاهر التفاعل بين الشعرين المغربي والمشرقي خلال القرن الحادي عشر الهجري من خلال ديواني أبي علي اليوسي وأحمد بن عبد الحي الحلبي» المسجل برسم الدكتوراه بتاريخ 1999/12/13 من قبل الباحثة رجاء اليوسفي وإشراف الأستاذ عبد الله بنصر العلوي بكلية الآداب/ ظهر المهراز/ فاس. وقد نوقش فعلا.

أرجوزة في العقائد والعبادات			
فتح الملك الوهاب فيما استشكله بعض الأصحاب من السنة والكتاب أو " الفتوحات السوسية المـــشتملة على الأنوار القدسية"[1].		618 ج	في علوم التفسير. وهو ضمن مجموع.
زهر الأكم في الأمثال والحكم[1]	358	191 د 388 ق 178 ج 596 ج 844 ج 1001 د	

1 – تجدر الإشارة إلى أن نسبة هذا الكتاب إلى اليوسي فيها شيء من حق كما يقال، إذ الغالب على الظن أنه نسب إليه خطأ من قبل السيدة فاطمة القبلي في رسائلها، وإلا فهو لسميه الحسن بن أحمد التيمكيدشتي الذي له كتاب عنوانه قريب جدا من هذا العنوان فضلا عن كونه يستشهد بأعلام كعبد العزيز الدباغ الذي ولد سنة 1097 م أي قبل وفاة اليوسي بسبع سنين إلى غير ذلك من القرائن التي تحصلت لي عند قراءته. والحسن هذا هو خليفة أبيه أحمد بن الميموني مؤسس زاوية "تيمكيدشت" بقبيلة أيسي المنضوية تحت لواء التحادية (إكزولن) جزولة السوسية، جنوب تفراوت على بعد حوالي 50 كلم . توفي الحسن بن أحمد يوم الخميس الأخير من رجب 1297 هـــ، وخلف كتابا في التفسير بعنوان "المواهب القدسية في الفتوحات السيوسية" انظر المعسول/ 6: 289-290.

وقد اعتمد هذه النسبة بعض الباحثين دون تمحيص كما وقفت عليه، وسجلوا هذا الكتاب في إطار بحوث جامعية، منهم الباحث عبد الرحيم الراوي تحت إشراف د. عز الدين توفيق، سجل بتاريخ 95/7/20 بكلية الآداب بنمسيك الدار البيضاء لنيل دبلوم الدراسات العليا. ثم الطالب علي البودخالي، تحت إشراف د. محمد الأمين الإسماعيلي الذي سجل موضوع أطروحته تحت عنوان " أبو علي اليوسي والمدرسة الكلامية في الغرب الإسلامي من خلال كتابه "فتح الملك الوهاب فيما استشكله بعض الأصحاب من السنة والكتاب" بكلية الآداب بالرباط بتاريخ 1999/5/17. ولعل الباحث أحمد الركراكي يهتدي إلى عين الصواب في تحقيق نسبة هذا الكتاب، ويؤيد ما ذهبنا إليه من خلال بحثه " زاوية تيمكدشت: جوانب من التاريخ الثقافي والاجتماعي لمنطقة سوس في القرن التاسع عشر" المسجل بكلية الآداب بتاريخ 5/6/ 98 في إطار نيل الدكتوراه تحت إشراف د. عمر أفا. =

	2005 2006	1159 د 1679 ك 2096/2د	
نيل الأماني في شرح التهاني[2]	388 3891	345 د 712 د 1292 د 1604 د 2253 د	
مطالب في الهيللة	523	314 د	في مجموع من 3-27
رسالة فيما يجب على الملوك من العدل والوقوف مع الشرع.	529	364 د	في مجموع من 221-228
قصيدة في مدح خير البرية، وهي القصيدة الميمية: جد في سيرها فلست تلام...	888	774 د	في مجموع من 80-81 خط مغربي جميل
أجوبة أبي علي الحسن اليوسي	1334	1241 د	في مجموع من 8 أ إلى 9 ب

=[1]- سبق نشره محققا بعناية الدكتور محمد حجي رحمه الله والدكتور محمد الأخضر في طبعة أولى سنة 1981 دار الثقافة الدار البيضاء. وأعيد طبعه محققا من قبل الأستاذ قصي الحسين، ونشرته دار ومكتبة الهلال في غشت سنة 2003 في ثلاثة أجزاء. كما أدار عليه الأستاذ المشرف محمد عبدلاوي بحوث الطلبة الباحثين المسجلين تحت إشرافه بكلية الآداب بالرباط حسب الترتيب الآتي:

- الجزء الأول: تقديم وتحقيق الباحث صلاح الدين بنطاهر سجل بتاريخ 17/ 6/ 1994.
- الجزء الثاني: تقديم وتحقيق الباحثة مريم الفليلو سجل بتاريخ 10/18/ 1994.
- الجزء الثالث: تقديم وتحقيق الباحث عبد الإله الهزيتي سجل بتاريخ 2/8/ 1995.

هذا، دون أن ننسى المقال الممتع الذي أتحف به الأستاذ عبد الله المرابط الترغي بعنوان: "اليوسي الناقد الأدبي من خلال كتابه زهر الأكم في الأمثال والحكم"، المنشور بمجلة كلية الآداب تطوان العدد: 6 سنة 1993.

[2]- طبع هذا الكتاب الذي هو شرح للقصيدة الدالية التي عارض بها اليوسي قصيدة البردة للبوصيري في مصر سنة 1291 هـ (بمطبعة الكوكب الشرقي بالإسكندرية)، ثم سنة 1329 هـ (بمطبعة التقدم بالقاهرة). كما طبعت مع شرحها- بعناية ومراجعة علا رمضان وصلاح البريدي - من قبل دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء سنة 2004 م.

أرجوزة في فرائض الدين (منظومة فقهية)	1352	1164 د 157 ج	248 بيت
البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع[1]		153 د	وهـي المنصوص عليها في فهرس المخطوطات العربية المجلد الأول ص: 50 إعداد ليفي بروفنصال ومراجعة صالح التادلي وسعيد المرابطي طبعة ثانية 1997- 1998، وقد نسباها خطئا لإبراهيم اللقاني المصري المتوفى سنة 1041 هـ، مع أنها في حقيقة الأمر للعلامة اليوسي، وعدد صفحاتها: 362. وهي النسخة الثالثة لكتاب البدور اللوامع المتوفرة حتى اليوم.
القصيدة الدالية[2] في مدح الشيخ بن ناصر	1840	1269 د 79 د	في مجموع من 43ب-68ب. الزيدانية ضمن مجموع غير مرقم.
القصيدة الرائية[3] في رثاء الزاوية الدلائية	1844	163 د 248 ك 2295 د	162 بيت ضمن مجموع.

---

[1] – سبق وقمت بتحقيقه برسم سنتي 2002- 2004، في أربعة أجزاء على النسختين المتوفرتين آنذاك: نسخة دار الكتب الناصرية بتمكروت ونسخة مكتبة بنسودة بفاس.

[2] – طبعت مع شرحها وهو لليوسي أيضا في مصر سنة 1291 هـ (بمطبعة الكوكب الشرقي بالإسكندرية) ثم سنة 1329 هـ (بمطبعة التقدم بالقاهرة). كما طبعت مع شرحها- بعناية ومراجعة علا رمضان وصلاح البريدي – من قبل دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء في طبعة أولى سنة 2004 م .

[3] – كتب عليها محمد بن أحمد الشاذلي (ت: 1137هـ) شرحا أتمه محمد البكري (ت: 1164هـ) الدلائيين، وهو مخطوط بخزانة الرباط العامة في نسختين: الأولى ك 248، والثانية 2295 د ضمن مجموع. وقد قام الباحث يوسف الفهري بدراسة وتحقيق لهذا الشرح في إطار نيل الدكتوراه الوطنية في الأدب العربي في المغرب على عهد الدولة العلوية، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، حيث نوقش بتاريخ 11/3/ 2003.

قصائد متفرقة		2755 د 774 د	
القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم[1]		931 ق 1304 ج 2382 د 2359 د 2738	طبع على الحجر بفاس سنة 1310 و1315.
المحاضرات في الأدب واللغة[2]	1946 360	1010 د 2329 ك 386 د 32 ج	طبع على الحجر بفاس عام 1317 هـ.
رسالة إلى جلالة السلطان مولاي إسماعيل المعروفة باسم: «جواب الكتاب»	2090 2091	1348 د 2753 د 3390 د 849 ج 1611 د	في مجموع من 13 أ -36 أ
نفائس الدرر في حواشي المختصر	2376	623 د	171 ورقة. المخطوط ذو الرقم: 2143

=كذلك كتب عليها أبو عبد الله محمد بن المهدي بن سودة شرحا في ستة أسفار، يوجد مخطوطا في خزانة الرباط العامة ضمن مجموع 774 د.

[1] - تم تحقيقه ونشره كاملا في جزء ضخم، مع الشرح والتعليق والفهرسة والتقديم بعنايتي سنة 1998 م. وذلك في إطار سلسلة الأعمال الكاملة للإمام الحسن اليوسي في الفكر الإسلامي. كما سجلت في شأنه الباحثة صباح بوعياد بتاريخ 4/25/ 1998 بحثا للدكتوراه بعنوان " الفكر التربوي عند أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي من خلال كتابه "القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم"، مع تحقيق ما بقي من هذا الكتاب وهو: أحكام العالم والمتعلم، بإشراف الأستاذ أحمد البوشيخي.

[2] - توجد نسخة منه مطبوعة في خزانة دار الحديث الحسنية تحت رقم 4736 بتحقيق أحمد بن العباس ومحمد بن الطالب وعبد السلام اللجائي، كما أن الأستاذ محمد حجي -رحمه الله- سبق ونشر نسخة محققة بعنايته سنة 1976 م، قبل أن يتولاه هو والأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال لاحقا بالتحقيق والشرح، في إطار منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1982 م.

		1751 ك	هو ضمن مجموع فيه مختصر الســنوسي
		2141 د	وشرح السنوسي عليه وحاشية اليوســي
		2143 د	على هذا الشرح.
		2225 د	
		2249 د	
		2289 د	
	422	451 د	
		1072 د	
القول الفصل في تمييز الخاصة عن	2388	1072 د	في مجموع من 196 أ-223 أ.
الفصل، أو "القول الفصل في الفرق		2775 د	
بين الخاصة والفصل"، أو "الفرق ما		2881 د	
بين الذاتي والعرضي".	315	271 د	
النسبة الحكمية بين الطرفين		1243 د	
الموضوع والمحمول			
الفهرسة[1]	4013	1838/2 د	في مجموع من 41 ب- 88 أ
		1418 ك	ضمن مجموع
		1301 ك	ضمن مجموع
		1838 د	
		1234 ك	
مشرب العام والخاص من كلمة	144	35 ك	293 ورقـــة
الإخلاص، أو "مناهج الخلاص من		2418 ك	طبع طبعة حجرية بفاس سنة 1327 هـــ.
كلمة الإخلاص"[2].		1013 ق	

[1]- قد تم تحقيقها مع التقديم لها بعنايتي سنة 2004 م، في إطار سلسلة الأعمال الكاملة للإمام الحسن اليوسي في الفكر الإسلامي.

[2]- قمت بحصر نسخه في ثمان نسخ، اعتمدت في تحقيقه على ثلاث منها، أولاهن نسخة عام 1088 هـــ أي في حياة المؤلف، وقد صدر محققا في جزئين عام 2000 عن دار الفرقان للنشر الحديث بالدار البيضاء ومذيلا بفهارس جيدة ومتنوعة.

أخذ الجنة عن إشكال نعيم الجنة[1]		3373 د	ضمن مجموع.
بحث فيما يجب على المكلف من أصول الدين وفروعه		612 ج	ضمن مجموع
تقييد شرح قول خليل: «وخصصت نية الحالف وقيدت...»		302 ق 2223 د	
قواعد الإسلام من مضمون حديث النبي عليه السلام		612 ج 1164 د	ضمن مجموع. ضمن مجموع.
الرحلة الحجية[2]		1418 ك	معها الفهرسة في مجموع.
رسالة في نازلة العرائش[3]		1234 ك	
رسالة ندب الملوك للعدل والوقوف مع السنة والشرع.		364 د	
الرسالة الصغرى للمولى إسماعيل المعروفة ب «براءة اليوسي»		163 د 1348 د 1611 د	
الرسالة في قضاء الصلوات المنسية		302 ق	
الرسالة حول إخراج الزكاة في البادية		302 ق	
رسالة حول إقامة الجمعة في تامسنا		302 ق	
رسالة حول إقامة الجمعة في حصن فشتالة		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة حول إقامة الجمعة في المدشر		302 ق	

---

[1] – سبق وقمت بتحقيقه بمعية نص آخر من المشرب ضمن دراسة جامعية، في إطار نيل دبلوم الدراسات العليا من دار الحديث الحسنية بالرباط، حيث نوقشت بتاريخ 1990/6/1. وسيصدر قريبا إن شاء الله تعالى.

[2] – وهذه الرحلة بدورها أنا منكب على تحقيقها، وستصدر إن شاء الله تعالى في غضون هذه السنة.

[3] – غالبية الرسائل التي سيرد ذكرها سبق ونشرت محققة من قبل الأستاذة القبلي سنة 1981 م. وتكمن فائدة عملنا في هذه الببليوغرافيا في الاستدراك عليها مما فاتها من رسائل كذيل وتكملة.

رسالة أجاب فيها على استفسار طرحه المولى إسماعيل في موضوع نشر الحرمة بين الأمة وابنتها		302 ق	كما توجد في المترع اللطيف مخطوط رقم: 595، وفي نوازل الشريف علـــي بـــن عيسى العلمي الحسني، مخطــوط رقـــم: 832 ك.
رسالة (فتوى) في وصل الشعر		1418 ي	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة إلى محمد الصالح بن المعطي حول الحلف والاستبراء		302 ق	
رسالة أجاب فيها على استفسار من مكناس يتعلق بحكم الذكر في المسجد		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة أجاب فيها على نقل أحباس مسجد قديم إلى آخر جديد		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة إلى المرجاني بن المواق في شروط الرجل العدل		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة في صلاحية الرجل الفاجر		302 ق	
رسالة حول الذكر بعد الصلاة		302 ق	
رسالة حول الدعاء والتصلية والأذان وغيرة		302 ق	
رسالة رد فيها على استفسار للمولى إسماعيل حول المغنم الذي أعطى الخليفة عثمان لمروان بن الحكم في إفريقية.		595 ج	
رسالة ناقش فيها قضية وجوب الشهادتين في الإسلام، وصرف الزكاة للعلماء		302 ق 1241 د	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة العقيدة الصغرى		302 ق	
رسالة أجاب فيها بعض الفاسيين حول استحالة عروض الكفر للأنبياء		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.

رسالة في مسألة العلم النبوي		115 ح	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة أجاب فيها على ماهية ذات الله		302 ق	
رسالة أجاب فيها على ماهية ذات الله هل هي حسية أم معنوية.		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة في إبطال التسلسل لأبي العباس أحمد بن إبراهيم العطار		302 ق 1755 د	توجد منها نسخة بالخزانة الصبيحية بسلا.
رسالة في قضايا عقدية		302 ق	
رسالة في تقريظ «اللمعة الخطيرة والنبذة اليسيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة»		1234 ك	
رسالة حول ماهية الأزمنة وتعاطي الأسباب		302 ق	
رسالة تتعلق بالهيللة والذكر		1241 د	
رسالة إلى أحمد الشيظمي وسيدي مسعود (في آداب السلوك)		302 ق	
رسالة في التوبة والاستغفار وحسن الظن بالله		302 ق	
رسالة في السلوك الصوفي		302 ق	
رسالة تتعلق بمراحل وصول المريد		302 ق	
رسالة تربوية في سلوك الطريق		302 ق	
رسالة في استخلاف الشيخ بعد موته		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة تتعلق بدور الشيخ في تربية المريد		302 ق	
الرسالة إلى قبيلة المزامز (نصيحة سلوكية)		612 ج	
الدلالة الوافية في الرسالة الأسفية		612 ج 302 ق	

رسالة في التربية الصوفية		612 ج	
رسالة إلى أهل بلد كارت		612 ج 302 ق	
الرسالة إلى المقدمين الحاج علي وأبي القاسم بن معمر تتعلق بالزاوية والشيخ		302 ق 950 ق 612 ج 1138 ك 2010 د	
الوصية[1] الموجهة إلى أبنائه وجميع إخوانه....		950 ق 612 ج	
النصيحة الغياثية: تناول فيها حقيقة التصوف السني ونقد مظاهر الشعوذة والانحراف		1816 د 612 ج 1138 ك 302 ق	
رسالة حول الأذكار وتلاوة القرآن		1241 د	
رسالة حول التفاسير وتفسير ابن عطية		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة في حكم تفسير القرآن لمن لا يتقن علوم الآلة		302 ق 612 ج	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها
أرجوزة في شأن حفظ القرآن			دوحة البستان للزيادي، مخطوط: 390 د
رسالة جوابية تتضمن إعراب لو (نظما)، كما تتضمن ماهية الضوء والظل		302 ق	
رسالة أجاب فيها على سؤال يتعلق		302 ق	

[1]– صدرت محققة ضمن رسائل اليوسي لفاطمة القبلي سنة 1981. ثم قام الدكتور محمد بن عزوز بجمع نسخها وأعاد تحقيقها ثانية سنة 2003.

بقول البوصيري: الا استلمت الندى من خير مستلم، هل هو بفتح اللام أم كسرها؟			
رسالة رد فيها على استفسار حول قول الأمة والعلماء بأن المراد لا يدفع الإيراد		302 ق 910 ك 1755 د	كما وردت في هداية الملك العلام للهشتوكي، مخطوط رقم: 190 ق
رسالة رد فيها على استفسار حول بيت أبي نواس: مالي إليك وسيلة إلا الرجا ** وجميل ظني ثم إني مسلم. وكذا بيت البوصيري: شاكي السلاح لهم سيما تميزهم *** والورد يمتاز بالسيما من السلم.		302 ق	
رسالة في طائفة العكاكزة		1224 ك	وردت أيضا في هداية الملك العلام للهشتوكي، مخطوط رقم: 190 ق.
رسالة تتعلق ببعض العوائد.		302 ق	
رسالة رد فيها على عبد الملك التجموعتي في قضية تبرئة الصحابيين سعد بن عبادة وحاطب بن أبي بلتعة من النفاق.			وردت في كتاب هداية الملك العلام للهشتوكي، مخطوط رقم: 190 ق
رسالة إلى عبد الرحمن الفاسي وأخيه محمد يعزيهما في والدهما عبد القادر.			وردت في نشر المثاني للقادري. مخطوط رقم: 2253 ك./ج: 2.
رسالة إلى الفقيهين العربي القادري وأخيه عبد السلام، والفقيه المهدي الفاسي، أجابهم حول بدعة إبراهيم الكوراني.			وردت في نشر المثاني (الكبير) للقادري مخطوط رقم: 2253ك/ ج:2
رسالة إلى محمد الصالح بن المعطي أجابه فيها على مجاهدة النفس			توجد في فهرسة العميري مخطوط رقم 1361 ك، وفي كناشة محمد بن علي الدكالي، مخطوط رقم: 91 ج.

رسالة (فتوى) أجاب فيها على استفسار المولى إسماعيل في موضوع الأمة التي أعطيت بدون شراء			توجد في المترع اللطيف، مخطوط رقـــم: 595 ج.
رسالة من لا يعرف معنى الشهادتين		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسالة في مصرف زكاة الفطر		302 ق	تضمن مخطوط العدلوني نسخة منها.
رسائل تتعلق بأجوبة عن مسائل تظهر من الجواب[1]			

إنتاج اليوسي المخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
الديوان[2]، أو يتامى الدرر.		312 2339 6549	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة.
نيل الأماني في شرح التهاني، وهو شرح الدالية الآتية الذكر.		7513 6550 5125 1102 5121 874	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة.
القصيدة الرائية في رثاء الزاوية الدلائية.		5337	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة.
القصيدة الدالية في مدح الشيخ محمد		3633	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة

[1]– لم يرد لها ذكر في رسائل اليوسي لفاطمة القبلي، وتضمنها مخطوط العدلوني ضمن الصفحات: 73– 74– 75– 76، وسترد مفصلة لاحقا في جديد تراث اليوسي.

[2]– جمعه ولده سيدي محمد الكبير كاتب الرحلة الحجية، ورتبه على حروف المعجم، يقع في طبعته الحجرية في عشرين وثلاثمائة صفحة، وبلغ فيه إلى حرف الشين.

بن ناصر، عارض بها اليوسي دالية البوصيري في مدح الشاذلي والمرسي.		7393 7618 6008 1304 1523 897	مخطوطات الخزانة العامة.
المحاضرات في الأدب واللغة.		7407 6786 6902 6028 1697 735 1604 2031 5220 5224	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة.
قصائد شعرية مختلفة		3628 2850 7705 916	ضمن مجموع آخر بنفس المكتبة الزيدانية غير مرقم. ضمن مجموع غير مرقم.
زهر الأكم في الأمثال والحكم		680 788 798 937 1861 2377	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة.
الرحلة		2343	سجلها ولده حين صحب والده إلى الحج.
الفهرست		1138 5470	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة.
القانون في أحكام العلم وأحكام العالم		6643 1610	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة

وأحكام المتعلم.		4251	مخطوطات الخزانة العامة
الكناشة العلمية		5995	تشتمل على فوائد في التفسير والحديث والتصوف والتراجم.
حاشية اليوسي على شرح كبرى السنوسي		263 1006	
أخذ الجنة عن إشكال نعيم الجنة		6602	راجع لائحة مخطوطات الخزانة العامة
مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص. أو "مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص".		942 6238 3929 293	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة
تقييد شرح قول خليل: «وخصصت نية الحالف وقيدت...»		6726 9226	في كتيب مستقل غير مرقم. في مجموع غير مرقم.
القول الفصل في الفرق بين الخاصة والفصل[1]، أو القول الفصل في تمييز الخاصة عن والفصل، أو الفرق ما بين الذاتي والعرضي.		1314	وهو في علم المنطق.
نفائس الدرر في حواشي المختصر للسنوسي.		1999 2758 2931 5110	أما المختصر نفسه فيوجـد في الخزانـة العامة تحت رقم 2231 د.
الرسالة الكبرى المعروفة باسم «جواب الكتاب»		2998 2850 1558	آخر مجموع غير مرقم.
الرسالة الصغرى المعروفة باسم «براءة اليوسي»		5356 7150 7154	وهي ذات طبيعة سياسـة مـن حيـث موضوعها الذي تناول فيه اليوسي ثلاثة قضايا: الجباية والجهاد والعدل.

[1] – وضع عليه عمر بن عبد الله الفاسي حاشية بعنوان «إحراز الفضل بتحرير مسائل القول الفصل» وهو مخطوط بمؤسسة علال الفاسي تحت رقم 1211 ع 158– و1212 ع 705.

		9249 7704 2973	
الرسالة المتضمنة لنصائح إلى أبي العباس أحمد بن مسعود البوعمري ومعها قصيدة سينية		7704	
الدلالة الوافية في الرسالة الأسفية		7704	
الوصية التي وجهها اليوسي إلى أبنائه وجميع إخوانه يعرفهم فيها بالسلوك الحق... وفيها يوصي بتحبيس كتبه على أولاده.		1577 1468 3555	راجع ما تعلق به من معلومات في لائحة مخطوطات الخزانة العامة
النصيحة الغياثية: تناول فيها حقيقة التصوف السني، ونقد مظاهر الشعوذة والانحراف المنتشرة		8936	

إنتاج اليوسي المخطوط بمؤسسة علال الفاسي

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
رسالة حول علم النبي ﷺ نسخة ثانية من نفس الرسالة	25 25 مكرر	ع 432	ذكرها حجي في الزاوية الدلائية. مبتورة الآخر.
قصيدة في مناجاة الرسول: جد في سيرها فلست تلام ...	95	ع 166	في مجموع من 491-492.
منظومة في السيرة النبوية أولها: الحمد لله الذي قد أظهرا سيرة خير المرسلين في الورى	111	ع 378	في مجموع من 566-572.
فهرسة اليوسي	353	ع 142	في مجموع من 1-56
نسخة ثانية من فهرسة اليوسي	354	ع 263	في مجموع من 315-363
نسخة ثالثة من الفهرسة	355	ع 404	تاريخ النسخ صفر 1238
رسالة اليوسي الجوابية إلى السلطان	618	ع 171	في مجموع من 301-359

مولاي إسماعيل			
نسخة ثانية من الرسالة الجوابية	619	ع 180	في مجموع من 190-268.
نسخة ثالثة من الرسالة الجوابية	620	ع 215	في مجموع من 1-68.
" رابعة " " "	621	ع 622	في 50 صفحة.
" خامسة " "	622	ع 791	في مجموع من 110-207.
رسالة اليوسي في النصح للسلطان مولاي إسماعيل	623	ع 180	في مجموع من 381-387.
نسخة ثانية من رسالة النصح	624	ع 263	في مجموع من ص: 363 إلى 369.
" ثالثة " "	625	ع 746	في مجموع من 15-19.
" رابعة " "	626	ع 733	في مجموع من ص:135 إلى 150.
الدر المصون في فضل الكتاب المكنـــون، أحاديث في فضائل سوره.	951	ع 745	في مجموع من ص: 150 إلى 180.
أجوبة لعدد من الأسئلة في قضايا تتعلـــق بالتوحيد والعقائد	1059	ع 411	في مجموع من ص: 31 إلى 114.
حاشية على كبرى السنوسي	1106	ع 255	في مجموع من 195-600.
نسخة ثانية من الحاشية	1107	ع 582	عدد صفحاته 218، متلاشي مبتور الأخير
نسخة ثالثة من الحاشية	1108	ع 645	ألف في سنة 1073 هـــ/ نسخ في سنة 1082 هـــ
مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص	1191	ع 600	في مجموع من 1-152.
القول الفصل في تمييز الخاصة عن الفصل	1238	ع 705	في مجموع من 379-433.
تقييد على قول المختصر «وخصصت نية الحالف...»	1374	ع 707	نسخ في ذي الحجة 1332 هـــ.
منظومة في واجبات المكلف	1606	ع 378	242 بيت في مجموع مـــن 450-465
واجبات المكلف	1636	ع 736	في مجموع من337-373.
أجوبة عن خمس وعشرين مسألة تظهر من الجواب ورسائل عديدة	1838	ع 605	في مجموع من 315 - 325.
أخذ الجنة عن إشكال نعيم الجنة	1843	ع 605	في مجموع من 304- 315.

جواب يتعلق بالذكر بعد الصلاة	1925	ع 527	في مجموع من 248-253.
الدلالة الوافية في الرسالة الأسفية مع "قصيدة في الوعظ"	1976	ع 166	في مجموع من 493-494.
نسخة ثانية من الدلالة الوافية في الرسالة الأسفية	1977	ع 605	في مجموع من ص: 341 إلى 364.
رسالة الشيخ اليوسي إلى بعض مقدميه	1989	ع 768	كتب على آخر ورقة منها علال الفاسي ما يلي: «هذه الرسالة مكتوبة بخط الشيخ اليوسي .... ولقد أحسن فيها وأجاد رحمه الله رحمة واسعة»
السيف الصارم في قطع حبل الظالم	2009	ع 257	منظومة عدد أبياتها 17
نصيحة لجميع المسلمين	2172	ع 171	في مجموع من ص: 360 إلى 389.
نصيحة وشرح معنى المشيخة	2175	ع 182	في مجموع من ص: 102 إلى 105.
وصية	2187	ع 171	في مجموع من ص: 401 إلى 415.
وصية للأولاد ولجميع الإخوان	2190	ع 605	في مجموع من ص:325 إلى 341.
نبذة من المواعظ والوصايا وضمنها حكم مرتبة على حروف المعجم	2252	ع 149	منقولة من كتاب المحاضرات
وصية بالتقوى إلى من يقف عليها من الإخوان والمحبين وسائر المؤمنين	2259	ع 182	في مجموع من ص: 84 إلى 102.
زهر الأكم في الأمثال والحكم ج 2	2313	ع 50	نسخ في رجب 1288 هـ
نسخة ثانية من زهر الأكم في الأمثال والحكم، كاملة.	2314	ع 646	نسخ في جمادى الثاني 1123 هـ.
قصيدة رائية في رثاء الزاوية الدلائية	2346	ع 227	162 بيت في مجموع من 1- 8.
نسخة ثانية من القصيدة الرائية	2347	ع 724	في مجموع من 97 - 104.
المحاضرات	2378	ع 434	ينقصه طرف من الخاتمة
نيل الأماني في شرح القصيدة الدالية لليوسي في شيخه ابن ناصر الدرعي	2403	ع 407	في مجموع من 110-128 وهو غير تام.

إنتاج اليوسي المخطوط بخزانة ابن يوسف بمراكش

عناوين المخطوطات	أرقامها	تواريخ نسخها	الملاحظات
حاشية اليوسي على شرح كبرى السنوسي.	58	الأحد فاتح ربيع الأول 1128 هـ	تحبيس مولاي عبد العزيز العلوي على خزانة المواسين بتاريخ 13 صفر 1321 هـ.
جواب اليوسي للسلطان مولاي إسماعيل العلوي (عمارة الزاوية)	310		جواب منه إلى المرجان ابن المواق وفتاوي أخرى. تحبيس مولاي عبد الحفيظ العلوي على المواسين بتاريخ 24 رجب 1330
نفائس الدرر على حواشي شرح المختصر	1/201		تحبيس مولاي عبد العزيز العلوي على ابن يوسف في 8 محرم 1321
نسخة ثانية من نفائس الدرر	2/201		تحبيس مولاي عبد الحفيظ العلوي على ابن يوسف في رجب 1330
دالية اليوسي	7/346		موجودة بخزانة ابن يوسف: 541.
قصيدة في الشوق إلى الديار المقدسة: جد في سيرها فلست تلام ** هذه طيبة وهذا المقام			تحبيس مولاي عبد الحفيظ العلوي على المواسين بتاريخ 24 رجب 1330
قصيدة ميمية اليوسي			ضمن مجموع قصائد الملحق من 1 إلى 9 تحبيس الباعمراني.
الوثائق اليوسية	مجموع رقم 361	جمادى الأولى 1184 هـ	تحبيس مولاي عبد الحفيظ العلوي على المواسين.
8 قصائد			الملحق 1-9 تحبيس الباعمراني.

إنتاج اليوسي المخطوط بدار الكتب الناصرية بتمكروت

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
حاشية على العقيدة السنوسية المسماة "عمدة أهل التوفيق والتسديد"	432 1020 1473	851 1538 1693	خط مغربي لا بأس به ضمن مجموع ضمن مجموع

نفائس الدرر في حواشي المختصر	828 1903 2321 2899	1445 1929 ج 2162 2571 2221	يعني مختصر السنوسي المنطقي
القول الفصل في الفرق بين الخاصة والفصل	1897	1928 أ	أول المجموع
مقدمة في قواعد الإسلام	1083	1556 أ	ضمن مجموع مبتور الأخير
مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص	1638	1800 1928	ضمن مجموع آخر المجموع
القصيدة الدالية	1747	1876 ب	ضمن مجموع
رسالة إلى المقدم الحاج علي وأبي القاسم بن معمر	1848	1902 ب	
القانون	1892	1923	خط مغربي
قصائد	2210	2085 د	
رسالة في الذكر والتلقين	2492	2279 ج	مبتورة الأخير
أجوبة	2590	2352 ب	مبتور الطرفين
شرح جمع الجوامع في أصول الفقه	2801	2525 أ	مبتور الأول
شرح فقرة من باب اليمين من المختصر الخليلي	2808	2529 أ	(وخصصت نية الحالف)
شرح قصيدة في أقسام الجهل	2903	2571 د	
نصيحة	3947	3101 و	
القصيدة الميمية	4033	3148 ز	
نسخة ثانية من القصيدة الميمية	4159	3208يب	

إنتاج اليوسي المخطوط بخزانة القرويين بفاس

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
الديوان أو يتامى الدرر.		--	
القصيدة الدالية في مدح الشيخ ابن ناصر		--	
زهر الأكم في الأمثال والحكم		بدون رقم	

حاشية اليوسي على شرح كبرى السنوسي		40 40/837 732	
نفائس الدرر على شرح حواشي المختصر		بدون رقم	

إنتاج اليوسي المخطوط بمكتبة تطوان العامة

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
تأليف في العبادات	1215 1216	532 550	
نقول من المحاضرات في مصادر ترجمة اليوسي وغيرها من المجاميع والكناشات، نذكر منها المجموع رقم:		850 م	
تقييد على الفدية	1280	345/3	
منظومة حول الرد على من قال للرحمن بابا فقد كفر	1621	49	
نفائس الدرر في حواشي المختصر	1644	276	
نسخة ثانية من نفائس الدرر في حواشي المختصر	1644	276	
حواشي على شرح كبرى السنوسي	1674	569	
سينية في الوعظ	2380	659	
رسالة وعظ إلى المولى إسماعيل	2376	600	
وصية وجهها إلى أبنائه وجميع إخوانه ...يوصي فيها بتحبيس كتبه على أولاده	2407	485 م	
دالية رب أنت المولى إليك استنادي	23	657	
رائية أكلف جفن العين أن ينثر الدرا	31	656	
قصيدة استنجاد: إغاثة ملهوف	56	518	
منظومة في التوسل: يا ربي اهدينا وارزقنا	162	600	
دالية اليوسي في مدح الشيخ ابن ناصر	241 428	656 656	
قصيدة في الاستغاثة	307	855	

دالية في مدح ابن مشيش	427	656	
أبيات في الرد على من يهجو البربر ويكفرهم	ع ص 327	656 م	مجموع الأبيات 20 بيتا
مجموع فيه أشعار مختلفة		621	
مجموع آخر يتضمن أشعارا		518	الورقة 62- 149
كناش يتضمن أشعارا مختلفة		327	
تقييد منقول عن الشيخ اليوسي فيما هو القديم والحدث في القرآن الكريم.	ع ص	656 م	
حاشية اليوسي على شرح الكبرى السنوسية	56-57	569	خط مغربي رديء

إنتاج اليوسي المخطوط والمطبوع طبعة حجرية

بخزانة عبد الله كنون بطنجة

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص	10013		طبعة حجرية بفاس
ديوان اليوسي	10051		طبعة حجرية بفاس
المحاضرات	10084		طبعة حجرية بفاس
القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم	10120		طبعة حجرية بفاس
سؤال وجواب في أدلة إبطال التسلسل	1188		5 ورقات ضمن مجموع
جواب عن موضوع المراد لا يدفع الإيراد	1188		ورقتان ضمن نفس المجموع
نفائس الدرر في حواشي المختصر	10313		138 ورقة، بعض الصفحات بها فراغ، نالت منه الأرضة.
أبيات في التوسل والعبادة للأئمة	10318		15 بيت، ضمن مجموع
جواب على سؤال: هل ذات الله تعالى حسية أو معنوية؟	10330		ضمن مجموع كبير
مطلع كتاب للشيخ الحسن اليوسي	10330		ضمن مجموع كبير
تقييد في مسألة علم النبي ﷺ هل هو عام في كل شيء أم لا؟	10462		7 أوراق ضمن مجموع

قصائد في موضوع التوسل والاستغفار	10519		ضمن مجموع
وصية منظومة	10525		ضمن مجموع
قصيدة في مدح عبد السلام بن مشيش	10547		ضمن مجموع

إنتاج اليوسي المخطوط بالخزانات الحبسية بالمغرب

عناوين المخطوطات	أرقام		الملاحظات
	الترتيب	المخطوط	
الخزانة الحبسية بجامع مولاي عبد الله الشريف بمدينة وزان:			
– نيل الأماني في شرح قصيدة التهاني	397	459	نسخ في شعبان 1198 في مجلد تـام، خطه مغربي بسيط.
– تأليف في العقائد.	1289	مجموع: 1181	في جزء تام خطه مغربي مجوهر
– دالية في مدح ابن ناصر الدرعي	1499	مجموع: 1262	في نحو خمس صفحات، خطه مغـربي مرونق
– جواب عن سؤال ورد من فاس: هل علم النبي (ص) عام أم لا ؟	1523	1273	
الخزانة الحبسية التابعة لنظارة الأوقاف بمدينة آسفي.			
– شرح اليوسي على كبرى السنوسي	278	293	في 234 ورقة محلى بالأحمر به خروم، خطه مغربي وسط.
– مبحث في علم النبي (ص).	296	مجموع: 288	في 8 ورقات محلى بالأحمر به خـروم، خطه مغربي وسط
خزانة المعهد الإسلامي الحبسية بنظارة تطوان.			
– نيل الأماني في شرح قصيدة التهاني	102	951	في جزء تام خطه مغربي لا بأس به
الخزانة الحبسية بالزاوية الحمزاوية إقليم الرشيدية:			
– الحاشية على شرح كبرى السنوسي	78	69	كان الفراغ منه في منتصف ذي الحجة

			سنة 1141 هـ
– الفهرسة	291	178	في جزء مليح من 1-67.
– المحاضرات	430	223	في جزء تام خطه مرونق كتبه الحسين بن زيان اليوسي في أواخر المحرم 1227 هـ وهو من 1 -281.
– مجموع يضم:			
* مناهج الخلاص من كلمة الإخلاص.	1206	671	في جزء تام خطه لا بأس به.
* القول الفصل في تمييز الخاصة عن الفصل.	1341	738	في جزء واحد جيد خطه مغربي
* نفائس الدرر على شرح حواشي المختصر.	1348	739	في جزء واحد خطه مستحسن
* نفائس الدرر على شرح حواشي المختصر.	1493	822	في جزء واحد خطه لا بأس به
الخزانة الحبسية بالمدرسة العتيقة التابعة لإقليم قلعة السراغنة:			
– رسالة العلامة اليوسي لمولانا إسماعيل الشريف رحمهما الله	72		
– من رسائل الإمام اليوسي	74		
الخزانة الحبسية التابعة للمجلس العلمي لولاية الدار البيضاء الكبرى			
– مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص	32	و:27	طبعة حجرية.
– ديوان سيدي الحسن اليوسي (مرتب على الحروف الأبجدية)	34	و:29	طبعة حجرية.
– المحاضرات	47	و:33	طبعة حجرية.
– قانون اليوسي	59	و:40	طبعة حجرية 1310 هـ
– قصيدة لسيدي الحسن اليوسي في مدح شيخه الدرعي مع أجوبة الشيخ.	60	و:41	طبعة حجرية.

المبحث الخامس: على مستوى الكتب والرسائل الجديدة

اتضح لنا من خلال لوائح الخزانات المختلفة المشتملة على إنتاج اليوسي المخطوط، أن طائفة منه يمكن إدراجها في سلك التراث المغمور، جاء لينضاف إلى ما هو معروف لدى الدارسين والمهتمين، كقيمة مضافة يمكن من خلالها الوقوف على كثير من الجوانب التي لا زالت في حاجة إلى دراسة في شخصية الإمام اليوسي رحمه الله، ونرى من المفيد التذكير بها فيما يلي مصنفة بحسب الفنون:

تفسير القرآن، كتاب الدر المصون في فضائل الكتاب المكنون، اشتمل على أحاديث في فضائل القرآن.

العقيدة وعلم الكلام، -كتابان في علم الكلام، يختلفان من حيث الحجم، حجم الأول كبير، وحجم الثاني صغير،ولعل الأول منهما هو شرح اليوسي على كتاب "عمدة المريد لجوهرة التوحيد" لإبراهيم اللقاني الفقيه المالكي المصري، المتوفى سنة 1041هـ، انفرد العدلوني بذكر هذين الكتابين ونسبتهما إلى الإمام اليوسي، وقال إنهما يوجدان في مكتبته مع باقي المؤلفات المذكورة في النظم الذي جمع فيه مؤلفات اليوسي التي كانت تشتمل عليها خزانته بصفرو، وعسى أن يجود الزمن يوما بالعثور عليهما.

- شرحه لصغرى السنوسي مخطوط بالخزنة العامة.
- أجوبة لعدد من الأسئلة في قضايا تتعلق بالتوحيد والعقائد.

في الأدب والشعر، - كتاب في الأدب مخطوط بالخزانة العامة.

- استدعاء للإجازة كتبه شعرا باسمه المدعو عبد السلام بن عثمان التاجوري إلى الشيخ اليوسي أثناء رحلته الحجية واجتيازه مدينة طرابلس الليبية عام 1101 هـ.

- جواب الاستدعاء بالإجازة شعرا، كتبه محمد اليوسي باسم والده الحسن، وأجاز فيه شيوخ طرابلس ومعهم الشيخ النوري الصفاقسي عام 1101 هـ.

فن المنطق، كتاب التاج المفرق على الطالع المشرق، كما أفاد بنسبته لليوسي تلميذه الهشتوكي الذي قرأه عليه، وهو شرح على منظومة العربي الفاسي (المتوفى سنة 1052 هـ) في علم المنطق.

رسائل اليوسي الجديدة في التفسير والعقيدة والفقه والتصوف والسيرة:

1– رسالة اليوسي إلى المدعو محمد بن محمد بن عبد الله ابن يعقوب السملالي[1] في جواز تفسير القرآن الكريم باللغة البربرية[2]. قال في بدايتها: « الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. من الحسن بن مسعود اليوسي إلى المحب الفاضل أبي عبد الله سيدي محمد بن محمد بن عبد الله ابن يعقوب السملالي، أصلح الله سعيه وأدام رعيه، سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. هذا وقد بلغني كتابك وفهمت ما تضمنه خطابك ... أما تفسير القرآن باللغة البربرية فلا بأس به مع شرطين... وأنهاها الناسخ بقوله: وكتبت لليلتين بقيتا من ربيع الثاني (بدون ذكر السنة) كتبه أحمد بن عبد الله الصوابي عن خط اليوسي، وعنه كتبه سيدي محمد بن أبي القاسم بن علي الساحلي الانكضاعي، وعنه كتبه محمد بن محمد المسكيني التزنيتي لطف الله...».

2– رسالة اليوسي إلى تلميذه ... الغريسي الجوزي، والتي استهلها ببيان أسباب وظروف كتابتها قائلا: «الحمد لله، يقول كاتبه عفا الله عنه وستر عيوبه وغفر ذنوبه، كنت كاتبت الإمام ...؟ الهمام وحيد دهره وفريد عصره أبا علي سيدي الحسن بن المسعود اليوسي رضي الله عنه وأرضاه في مسألة اعتقاد عوام المسلمين، وما يجب من معاملاتهم ويصح من عقود أنكحتهم، وذلك أنه لما تولى الفقيه العالم المحقق صاحبنا في الله سيدي العربي بن عبد العزيز بن أبي محلي السجلماسي قضاء الحضرة بها، اختبر جملة من المسلمين فوجد اعتقادهم فاسدا وآيلا إلى الكفر المتفق عليه في بعضهم وإلى المختلف في كفر...؟ في بعضهم، فحملته الغيرة والدين على التشديد عليهم، بحيث لا تؤكل ذبيحة من في ...؟ من العوام، ولا تقبل شهادته ويفسخ نكاحه، ونادى بذلك في الأسواق، وكان يشدد على من يحضر مجلس قضائه، بحيث لا يجيبهم

---

[1]– حلاه الحضيكي بالعالم العلامة العامل الناسك المدرس مفتي المسلمين وعالمها ببلاد سوس. له بعض الأجوبة بالخزانة المحجوبية رقم: 269 ضمن مجموع، كانت وفاته سنة 1122 هـ. الطبقات/2: 358.

[2]– وهي رسالة أمدني بها مشكورا الأستاذ عمر أفا عثر عليها في غضون شهر غشت عام 1979 بالساحل –مير اللفت– المركز السياحي جنوب مدينة تيزنيت، حيث ضريح الشيخ سيدي محمد بن عبد الله، وخزانة الحسين بن محمد اشنكلي، وهي خزانة قديمة ورثها عن جده المنتقل من آيت باعمران. والحسين المذكور هو الآن بأكادير، عضو المجلس البلدي وكذا رئيس الغرفة التجارية سابقا.

حتى يسألهم عن حقيقة الإيمان، فإن وجده عارفا بالله وبنبيه فصل بينهم، وإلا علمهم أولا حتى يصح اعتقادهم، ورأيت أن ذلك حسن، وإن كان فيه البحث عن اعتقاد العوام وسرائر المسلمين المنهي عنه عموما فيمن هو ظاهر الإيمان، لما فيه من حث الناس على تعليمهم واجب المعتقد في حق الله ورسله، إذ عمتهم الغفلة والإعراض عن هذا الواجب بالكلية الذي لا يصح عمل دونه.

بيد أنه لما تلقينا عن الشيخ المسئول ﷺ صحة اعتقاد العوام، وأن الغالب عليهم في وقتنا ربط قلوبهم بدليل يصح به إيمانهم وإن عجزوا عن التعبير بما في ضميرهم على طريقة المتكلمين، لم يكن لي بد من سؤاله ثانيا، وإعلامه بما ظهر من فاسد الاعتقاد في بلدنا، فأشرت له ببعض هذا في بطاقة أسترشده الحق في ذلك، فكتب لي بما نصه...»[1].

3- نص في مسألة عقدية كتبه الغريسي المذكور سماعا من اليوسي، وفي ذلك يقول: «الحمد لله، مما تلقيناه سماعا من مؤلف هذه الحاشية، شيخنا الإمام الهمام أبو علي سيدي الحسن بن المسعود اليوسي أعزه الله وأدام لنا النفع به...».

4- رسالة اليوسي الجوابية عن سؤال الفقيه أبي مهدي عيسى بن أحمد التوزيني بقوله: «... فقد أتاني سؤالك عن الوجوه المذكورة في مصحح تعلق القدرة بالممكن، وأنه المراد بالحدوث الزماني والذاتي، وأنه أي شيء منها يظهر في العدم الطارئ. فأقول إن محل سؤالك ومقر إشكالك لم أتحققه، ولم أدر أن الإشكال منصب على تصور الوجوه الأربعة والتمييز بينها في التعقل وفي الاستلزام أم على غير ذلك من الأحكام ...[2].

5 – رسالة من أحد الفقهاء لعله أبو مهدي عيسى بن أحمد التوزيني، يستفتيه في الفرق بين الحيوانات ذات النفوس السيالة وبين غيرها، ونص السؤال: «سيدنا أبقاكم الله محفوظا وبعين العناية ملحوظا، فالعبد الفقير المحتاج إلى مولاه العلي الكبير ما زال يستشكل الفرق بين الحيوانات ذات النفوس السيالة وبين غيرها، حتى حكمت الفقهاء رضي الله عنهم باستحباب النزح من المياه الراكدة بموت ذي النفس السائلة فيها دون موت غيره فيها، وعلة النزح في

---

[1]- من مخطوط خاص في حوزتي.

[2]- مخطوط العدلوني: 75- 78.

كلا النوعين، فإن الثاني يشاهد ذلك منه كما يرى بول من الخنافس له رائحة أنتن الروائح الشديدة، ولون إذا أصابت الثوب ومثله يعسر زواله منه، لا يزال إلا بعد غسله بالماء والصابون... فليتفضل الملك على مملوكه برفع هذه التخيلات ودفع هذه الشبهات، لا زلتم راحمين للمسلمين ومشفقين على الضعفاء والمساكين، وصلى الله على سيد المرسلين وعلى آله وصحابته أجمعين»[1].

6- رسالة تضمنت أجوبة اليوسي عن مسائل تفهم وتظهر من الجواب[2]، ومما جاء في مستهلها: «أما حجاب النساء فليس لازما فيه حجاب الأبصار عن أشخاصهن جملة كما في أمهات المؤمنين، بل اللازم التستر حتى لا يظهر منها عير الوجه والكفين، ولا بأس أن تخرج في حاجتها متسترة...

وأما زيارة القبور فجائز للنساء، ولابد من التستر في ذلك كغيره، وكونهن يخرجن بما ذكر من الأحوال والأوصاف ويجتمعن على الهدر ...

وأما تبيين الأمور السنية بطريق الإحصاء فيتعذر في هذه الورقة، مع ما نحن فيه من الشغل والزحام كما ترون، وكل ما مر لابد أن يعرض على الكتاب والسنة وفتاوى العلماء.

وأما وليمة العرس، فالسنة فيها الإشهار، وباللعب وضرب الدفوف، ولا بأس بالغناء والشعراء والزفانين، ولكن من غير اختلاط ولا معاينة...

وأما الأعياد، فيجوز فيها أيضا اللعب المباح من غير طلب الإشهار، ولا اختلاط أيضا ولا منكر أصلا.

وأما رفع الدم للتبرك به، فليس من السنة ولا مطلوبا شرعا، وإنما هو عادة وليس بحرام إن لم يؤكل ولا صلي به.

وأما عدم أكل الضحية في ذلك اليوم أو إلى ثلاثة، فبدعة مذمومة مصادمة للسنة، فإن سنة الضحية أن يأكل منها ويطعم ويتصدق شكرا لله تعالى ...

---

[1]- الرسالة بطولها في مخطوط عبد السلام العدلوني في ترجمة ومناقب اليوسي، مخطوط خاص. ص: 27- 31.

[2]- مخطوط العدلوني: 74-76.

وأما الزكاة فللفقراء والمساكين ومن ذكر معهم، والفقير هو الذي بيده شيء لا يكفيه، والناس متخالفون في الكفاية بتخالف أحوالهم ارتفاعا وانخفاضا ...».

7- رسالة اليوسي إلى أبي العباس أحمد بن عبد الوهاب الغساني الوزير، ابتدأها بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله، من الحسن بن مسعود اليوسي إلى سيدنا الفاضل النبيه الوجيه أبي العباس أحمد بن عبد الوهاب الشريف، السلام عليكم ... أما بعد، فقد أتاني كتاب سيدنا راغبا في الصحبة وأنا كنت أحق أن أطلبها وأن أسعد في الإتباع من السادات أمثالكم ... وختمت الرسالة بقول ناسخها: انتهى من خط الشيخ الأنور العلامة البركة سيدي الحسن اليوسي قدس الله سره ونفعنا به آمين»[1].

8- رسالة اليوسي إلى أحمد بن محمد اللعبي وأصحابه الصوفية، استهلها بقوله:«بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد... من الحسن ابن مسعود اليوسي إلى أخينا... أحمد بن محمد اللعبي وجميع من بشفشاون من الإخوان ... وبعد، فقد بلغتني كتبكم، وما كان من اجتماعكم وتقديمكم من ترونه أمثل فيكم...».

ثم أنهاها بقوله: «... ثم إن الفقير إن لم يقتض حاله أن يحضر، فلا ينبغي له أن ينكر على من يحضر، وليحسن الظن به، ما لم ير منكرا مبينا، كحضور نساء مع الرجال. أو ما في معناهم، وكالرقص في المسجد... والسلام عليكم والرحمة والبركة »[2].

9- منظومة في السيرة النبوية يقول في مطلعها:

الحمـــد لله الذي قـــد أظهـــر ★★ سيـــرة خيـــر المرسلين فـــي الورى

---

[1]- الرسالة بطولها توجد بمؤسسة الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء ضمن مجموع رقم: 542.

[2]- المنتقى من مخطوطات جامعة بطرسبرغ -روسيا- كلية الدراسات الشرقية، ص: 187، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث- دبي إشراف وتقديم د. عبد الرحمن فرفور. طبعة 1- 1996..

10- رسالة اليوسي للأديب البارع الأمير محمد العالم[1]، وهي جواب عن كتاب بعثه إلى اليوسي باسم أبيه السلطان إسماعيل يخير فيه اليوسي حيث يريد أن يسكن، في أعقاب نفيه من مراكش إلى الزاوية الدلائية، وأن والده أوصاه ببر اليوسي، وهو أمر يخالف ما عرف من توتر في العلاقة التي كانت تربط اليوسي بالسلطان.

11- إجازة اليوسي للأديب محمد العالم بن المولى إسماعيل: وقد استهلها بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله. الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، وجعل سنته الحنيفية البيضاء لبيان ما نزل منهجا، ووكل تفسيره إلى العلماء الراسخين والفقهاء الشامخين، فاجتلوا أقمار المعارف من حقائقه، واجتنوا ثمار اللطائف من حدائقه، وتلججوا في بحار الفهوم فاستخرجوا المدارك من نفائس الدرر، واطلعوا على وجوه المسالك التباشير والغرر، وكرعوا في حياض الفهوم فانقلبوا ملاء الوطب، ورتعوا في رياض العلوم فأخصبوا على مرور الحقب، فوطئوا قواعد الدين بصحائح الآثار عن تفريع وتأصيل، ودونوا أمهات الأحكام بغاية البيان والتحصيل، وأتوا بشفاء العليل في كل ورد وصدر بما قدموا من التنبيهات في كل جامع ومختصر...

أما بعد، فإن اتصال السند بالسماع أو الإجازة أو هما منقبة عظيمة ومأثرة قديمة، بل من أقوى عرى الدين وأوثق أسباب التحصيل والتمكين، ومن ذلك لم تزل للناس به عناية ولم يكتفوا بالدراية عن الرواية، فكم تغربوا له عن الأوطان، ورغبوا عن الألاف والقطان، وتعسفوا التهائم والنجود، وطابوا نفوسا عن الدعة والهجود؟، وزاحموا العلماء بالركب وتوسلوا وتوصلوا إلى الرتب، وازدحموا في المجالس وملئوا بالفوائد وجوه الفهارس...

---

[1] - هو الأمير محمد بن السلطان المولى إسماعيل، كان عالما مشاركا وأديبا شاعرا، لأجل ذلك كان محل عناية أبيه ومستشاره في شؤون المملكة، كان خليفة أبيه بالجنوب المغربي حيث قام بمهمته أحسن قيام، مما حرك غيرة الوزراء الحاسدين له، الذين أوغروا صدر أبيه عليه حين واتتهم الفرصة، فألصقوا به مختلف التهم، فكانت نهايته أليمة، بعد أن نفذ فيه أبوه العقوبة الشرعية بقطع يده ورجله من خلاف، وذلك يوم 4 من ربيع الأول عام 1118- 16 يونيه 1706م.

وقد سلك هذا المسلك القديم، وانتهج هذا المنهج المستقيم، أمير قاعدتي المغرب مدينتي فاس أمنه الله من طوارق البؤس والبأس، وهو الشاب الشريف السيد الغطريف المتحلي من محاسن النباهة ونباهة المحاسن بما حل به فوق كيوان؟ وأصبح به شرفا ومجادة نقطة دائرة الديوان، مجليا في حلباتها كل فضيلة، فريدا عن أشكاله في كل خصلة جميلة، والشيم الطاهرة والنزاهة الظاهرة، والهمة العلية والنباهة الجلية، أبو المكارم مولانا محمد، نجل السلطان الأعظم الأجل الأفخم مولانا إسماعيل أصلح الله به البلاد والعباد، وأذل به رقاب أهل الشقاق والعناد...»[1].

ومما تضمنه مخطوط العدلوني من رسائل في مجال العقيدة، مما سبق وضمنته فاطمة خليل القبلي رسائلها المحققة:

- رسالة في موضوع ذات الله هل هي حسية أو معنوية[2] ؟.
- رسالة في مسألة العلم النبوي [3].
- رسالة فيمن لا يعرف معنى الشهادتين[4].
- رسالة حول المدد الماضية عن زماننا هل هي متناهية أولا؟، وحول الأسباب وتعاطيها[5].

وتجدر الإشارة إلى أن مخطوط العدلوني، تضمن رسالة منسوبة إلى العلامة محمد بن عبد القادر الفاسي مجيبا فيها بدوره عن المسألة الأولى والمسألة الثانية.

---

[1] - انظر نص الإجازة كاملا في فهرسة اليوسي: 21 وما بعدها.

[2] - مخطوط العدلوني: 19- 20.

[3] - نفسه: 20- 23.

[4] - نفسه: 26- 27.

[5] - نفسه: 18- 82.

الفصل الثالث: التعريف بكتاب حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

يدخل الكتاب موضوع التحقيق والتقديم والفهرسة ضمن طائفة الكتب المصنفة من قبل علماء المغرب إسهاما منهم في إغناء الفكر العقدي وعلم الكلام، أو ما يعرف بالفلسفة الإسلامية، وهو ما تولد عن حركة الجدال والتناظر، التي اتخذت على مدى تاريخ المغرب والأندلس، أشكال المناقشات المباشرة في أصول الديانات، أو الردود والأجوبة والفتاوى والشروح والحواشي، التي ألفها أصحابها إما دفاعا عن رأي أو تفنيدا لقول خصم أو انتصارا وإعجابا بنظار... وكل ذلك من باب الاقتناع بضرورة الدفاع عن المشرب الصافي للعقيدة السنية، التي لا تعدو أن تكون في نظرهم العقيدة الأشعرية نسبة إلى الإمام الأشعري أبي الحسن.

وهو الشيء الذي عبروا عنه بعظمة اللسان فضلا عن لسان الحال، منذ أن ترسخ المذهب الأشعري في العقيدة بشكل رسمي على الأقل بالمغرب من قبل مهدي الموحدين.

ويكفي للتدليل على ذلك إيراد ثلاثة نصوص تؤكد هذا المنحى في الفكر، مع الاختلاف بين المراحل الزمنية التي عاشوا فيها. قال ابن البناء المراكشي (721/654 هـ): «... ولا ريب أن بقاء طريق الأشاعرة، وهلاك من عاداها، من أدل دليل على صحتها، وأن أهلها هم الفرقة الناجية بفضل الله»[1].

وعلى هذا الرأي تابعه الإمام اليوسي بقوله مع تغيير في العبارة: «ولا خفاء أن بقاء طريقة الأشاعرة إلى آخر الدهر، واضمحلال غيرها من الطرق، من أقوى الأمارات على أنها الحق، وأنها التي عليها النبي ﷺ، ثبتنا الله عليها حالا ومآلا وجميع المؤمنين بها بمنه ورأفته»[2].

وقال عصري اليوسي أبو سالم العياشي رحالة المغرب في نفس السياق والمعنى «... إنما خصصنا القطر المغربي، لكون غالب عوامه من القسمين الأولين دون الثالث، لسلامته بفضل الله من النحل الباطلة، والأهواء المضلة، فلا تكاد تجد صاحب بدعة متبوعا لا في دين ولا في

---

[1]- حواشي اليوسي على شرح الكبرى نسخة الخزانة الحسنية رقم: 263، ص: 312.

[2]- نفسه: 263، ص: 312.

دنيا، فلم تنتشر العقائد الفاسدة، والآراء الباطلة عند الناس، وليس عندهم إلا الاعتقاد الصحيح، فعقائدهم كلها على مذهب وطريق الإمام أبي الحسن الأشعري وأتباعه، فمن تعلم أركان الاعتقاد، لم يتعلم إلا هذا المذهب»[1].

المبحث الأول: اسم ونسبة الكتاب وسبب تأليفه

أولا: اسم الكتاب

درجت كتب التراجم[2] والمناقب[3] والتاريخ والفهارس[4] وغيرها من المصادر التي تعرضت لترجمة العلامة اليوسي، وهي بصدد جردها لإنتاجه الفكري أن تنسب إليه الكتاب موضوع التحقيق تحت عنوان "حاشية اليوسي على شرح كبرى السنوسي" تارة، أو باسم "حواشي اليوسي على الكبرى" تارة أخرى، وهي في ذلك تقتفي أثره هو نفسه في ذكره لكتابه بهذا الاسم بين ثنايا كتبه ورسائله، التي كثيرا ما يحيل عليها حين يعن له ذلك بحكم ما تمليه المناسبة ويجر إليه الاستطراد في الكلام، وللتدليل على ذلك يكفي أن نورد أقواله: «وقد بينا هذا في حواشي الكبرى فطالعه ثمة»[5]، وقال في موضع آخر «... وفيه بحث ذكرناه في حواشي الكبرى»[6]، ومن ذلك قوله أيضا: «... وقد قررنا هذا البحث في حواشي الكبرى»[7].

ثانيا: سبب تأليف الكتاب

كثيرا ما حرص اليوسي على ذكر السبب الباعث له على تأليف كتبه، وقد سلك هذا السنن في كتابه الحواشي على الكبرى، يتضح ذلك من جملة أمور نستخلصها من كلامه:

---

[1]- رسالة الحكم بالعدل والإنصاف للعياشي مخطوط الخزانة العامة رقم 39 ك ص: 316.

[2]- طبقات الحضيكي/1: 211.

[3]- مخطوط العدلوني في مناقب اليوسي: 57.

[4]- فهرسة المشتوكي: قرى العجلان المخطوط: 37.

[5]- رسائل اليوسي/2: 492.

[6]- فهرسة اليوسي بتحقيقنا: 98.

[7]- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع لليوسي بتحقيقنا/1: 229.

1- «... وإنه لما امتن الله تعالى علينا بقراءة "عقيدة أهل التوحيد وشرحها عمدة أهل التوفيق والتسديد"، مررت فيها بمواضع متعاصية على بعض الأذهان، متواصية ألا تدخل جنتها إلا بشفاعة الذكاء أو البيان، فعزمت على أن أنبه عليها، وأقطع إن شاء الله تعالى إضافة الإبهام إليها».

2- إضافات اليوسي إلى ذلك من الفوائد المحتاج إليها، بقوله في ذلك: «... ثم بدا لي أن أضيف إلى ذلك من الفوائد ما يحتاج إليه، وما يستملحه الناظر عند الوقوف عليه».

3- التزامه تفسير ما يحتاج إليه من الألفاظ اللغوية.

4- عدم تركه إلا بعض ما لا يكون من الأوضاع العربية.

5- قصد تبركه بكلام الشيخ الفاضل الإمام السنوسي، الذي كانت له فيه محبة خاصة، ورجاء أن تصدر من اليوسي كذلك فائدة يلتقطها سائل. وقد ظهرت تجليات هذه المحبة في مقدمة حواشيه على الكبرى، وكذا في حواشيه على شرح المختصر المنطقي للسنوسي، فكرر هنالك نفس المشاعر وحسن الاعتقاد في الإمام السنوسي رحم الله الجميع.

6- ما عرفه عصر اليوسي من التنافس وإظهار طول الباع في علم التوحيد، وفن إقرائه، وبقدر إتقانه يعلو قدر العالم ويسمو في الأوساط العلمية، وبخاصة وضع الحواشي والشروح على العقائد السنوسية، فقد كان التمكن منها مما يعد مؤشرا على قدرة العالم وعلو مكانته في العلم بين الأقران، لاسيما مدينة فاس حيث معترك الأكابر من العلماء.

ويكفي أن نسوق للتدليل على ذلك كلام أبي عثمان سعيد العميري في ترجمة تلميذ اليوسي: علي العكاري، وفي وصف مجالسه العلمية «لما دخل الشيخ علي العكاري حضرة فاس قفل (كذا) من الزاوية الدلائية، والعلماء إذ ذاك متوافرون بها غاية، وكنت حينئذ بالحضرة المذكورة بصدد تحصيل العلم، شرع يدرس كبرى الإمام السنوسي بجامع القرويين منها، فسمع بذلك فقهاء الحضرة، وكان هذا الكتاب من أجل ما يتنافس فيه المتنافسون، فاجتمعت جماعة من الفقهاء، وجئنا قاصدين مجلسه، لننظر قراءته، ونختبر حاله بقصد الانتقاد عليه والامتحان له، فحضرنا مجلسه بهذه النية، فألفيناه جالسا وقد غص عليه المجلس بالطلبة، وضربوا عليه

حلقة عظيمة حفيلة، وهو يدرس بصوت فصيح جهير، (وشاشيته) مائلة لأحد شقي رأسه إشارة إلى تمهره، وعدم اكتراثه بمنتقد عليه، لمعرفته لأحكام الفن المذكور»[1].

المبحث الثاني: موضوعات الكتاب ومنهج اليوسي فيه

أولا: موضوعات الكتاب

يمكن استخلاص موضوعات كتاب الحواشي على شرح الكبرى من الأسباب الحاملة لليوسي على تأليفه، كما سبق وألمعنا إليها، ثم من كونه أدار حواشيه على موضوعات العقيدة الكبرى وشرح السنوسي لها، مركزا في غالب الأحيان على شرح السنوسي الموسوم ب "عمدة أهل التوفيق والتسديد"، وأحيانا أخرى على متن العقيدة الكبرى رأسا، وهو ما ذكره تلميذه الهشتوكي في معرض تعداد مؤلفات اليوسي بالقول: «وحواشي على كبراه -يعني السنوسي- وشرحه »، وكما تفصح بذلك الفقرات التي جاء على حد قول السنوسي فيها: «... كالقبر ونحوه مما يفتقر فيه إلى قول ثابت بالأدلة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل، لكونه نتج عن قواطع البراهين»[2]، وقوله : «... ولا يغتر المقلد ويستدل على أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده»[3]، وقوله: «... فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة إلى غيره»[4]. وقوله أيضا: «... وتقديرها حوادث لا أول لها ...»[5]، قال اليوسي شارحا لها: «الضمير عائد كما قال في الشرح إلى صفات العالم المذكورة في قوله أولا...».

وبهذا يتضح جليا أن اليوسي تناول عقيدة السنوسي الكبرى شارحا لمتنها حينا، ومحشيا على شرح السنوسي لها أحيانا أخرى، وبذلك جمع بين الأمرين، على خلاف ما رأينا ممن سبقه أو عاصره أو أتى بعده من المتكلمين والنظار الذين كانت لهم عناية بهذا المتن العقدي.

---

[1] – مناقب سيدي علي العكاري ص: 6. مخطوط الخزانة الوطنية رقم: 88 د.

[2] – العمدة: 32.

[3] – نفسه: 34.

[4] – نفسه: 50.

[5] – نفسه: 63.

ثانيا: منهج اليوسي في الكتاب

سلك اليوسي في كتاب الحواشي على الكبرى مسلكا بسط فيه القول فيما يحتاج منها إلى البسط، مقرنا ذلك بالتوجيه والتفسير والاستدراك ...، من ذلك قوله مثلا في توجيه كلام السنوسي: «وإرسال الرسل»[1]، قال اليوسي مصوبا لكلام السنوسي في هذه الفقرة ما نصه: «الظاهر أنه عطف على أحكام، وحينئذ إن أراد أن المحدود هو العلم بما صرح به في هذا الحد فقط، فقد بقيت أمور كثيرة، وإن أراد ما تضمنه مطلقا لا جهة لذكر صدقها في كل أخبارها لدخوله، فلو عبر بالرسالة وعطف على الألوهية، وقال هكذا: العلم بأحكام الألوهية والرسالة وما يتوقف شيء من ذلك إلى آخر كلامه كان أوجز وأحسن».

وقال في نفس المعنى في موضع آخر، في تعريف السنوسي للعالم بأنه: كل ما سوى الله تعالى[2] «يرد عليه ثلاثة أمور، أحدها: أنه تعريف بالإفراد حيث أخذ في التعريف لفظ "كل" وهو ممتنع. ثانيها: أنه فاسد الطرد لدخول الصفات الأزلية، إذ ليست عين الذات ولا يجوز أن تدخل فيه لأنه حادث وهي قديمة. ثالثها: أن العالم المحدود هنا هو المحكوم عليه فيما يأتي بالحدوث، وإطلاق ما سوى الله يدخل المعدوم الممكن والمستحيل، وشيء منهما لا يكون داخلا فيه، فكان ينبغي أن يقال: كل موجود سوى الله تعالى». إلى غير ذلك مما هو رديف هذا المعنى من العبارات كقوله: «فصواب العبارة أن يقول ...».

ومن قوله في شرح الكلمات وتفسيرها: قوله: أن يتشبع[3]، الشبع لغة أن يرى أنه شبعان، وليس كذلك، والتكثر والأكل أثر الأكل.

ومن قوله في الاستدراك على الإمام السنوسي في تفصيل القول في شروط الولي[4]، قال اليوسي مستدركا عليه: «وعد أن يذكرها ولم يتعرض لها فيما سيأتي، إذ لم يذكر هنالك إلا تعريف الكرامة، ولم يؤخذ منه جميع ما يذكر في الولي، من أنه العارف بالله تعالى وصفاته،

---

[1] – العمدة: 44.

[2] – نفسه: 43.

[3] – نفسه 32.

[4] – نفسه: 36.

المواظب على الطاعات، المتجنب للمعاصي، غير المنهمك في اللذات والشهوات صريحا، وإن كان الصلاح المذكور في تعريف الكرامة قد يستلزمها، وستريدها بيانا هنالك إن شاء الله تعالى». ومما استدركه عليه كذلك قوله: «... ولم نتعرض لأبحاث الوجود لعدم تصريح المصنف به، وسنستدرك ما يحتاج إليه في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى».

ولم يقتصر اليوسي على ما أوردناه من هذه النماذج، التي تجعلك ترى رأي العين منهجه المتبع في الشرح والبيان، بل كثيرا ما قرر الكلام المنقول من قبل السنوسي عن الأئمة المتقدمين كابن التلمساني، شارح المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، أو ابن دهاق شارح الإرشاد لإمام الحرمين، كما عمل على تمييز كلام السنوسي عن كلام غيره حين يورده هذا الأخير بين ثنايا كلامه على سبيل الاستشهاد، كما هو الحال في نقله لكلام ابن التلمساني المذكور، أو كلام البيضاوي صاحب الطوالع، وفيه إنصاف للسابق من العلماء من حيثية سبق التفطن للفكرة، أو ما يمكن تسميته الاهتداء إلى جذور الأفكار وأصولها، وهو إعمال لمعنى قول الفقهاء قضي للسابق، إذ يبقى لكل سابق للمكرمات على غيره فضل السبق على كل حال.

ثم إن اليوسي سلك في حواشيه طريقة غيره من المحشين، المتمثلة في إيراد كلام المؤلف بصيغة "قوله" ثم تتبع كلامه بفكر ناقد تارة موجه أخرى مؤيد ثالثة، وهو منهج اتبعه من أول الكتاب إلى آخره، وبذلك اشتمل الكتاب على بحوث غاية في العمق والاختصاص، ومسائل تعتبر من دقائق علم الكلام « ولم يكتف فيه بالشرح والتعليق، وإنما فتح في ثنايا الكلام آفاقا للبحث وتوسع في كثير من النقط، فظفرنا منه بعلم غزير وفقه كثير».

هذا، وإن مما يثير الانتباه أيضا في حواشي اليوسي على كبرى السنوسي، تلك الاستطرادات ذات النفس العلمي العميق التي يسيل بها قلمه، سواء في استقصائه لكلام السنوسي من كل وجوهه، أو في تلك الإضافات والشروح المستفيضة التي يعنون لها بكلمة "تنبيهات" عند الانتهاء من تقرير كل فصل فصل، ليعاود النقاش والتحليل العميقين في النقاط ذات الصلة بالفصل، والتي يقدر من وجهة نظره أنها لا زالت في حاجة إلى مزيد تقرير.

المبحث الثالث: تاريخ تأليف الكتاب الحاشية وتأثيره فيمن جاء بعده

أولا: تاريخ تأليف الكتاب الحاشية

من باب الفائدة قبل كل شيء أن نعرج على شيوخ اليوسي في كتب العقائد، لما كان لهؤلاء الشيوخ عليه من أفضال في هذا الفن وغيره، إذ ما كان ليبلغ ما بلغه في علم أصول الدين والمناقشات الكلامية إتقانا وتأليفا لولاهم. ثم مراكز العلم ذات الإشعاع الكبير، وفي مقدمتها بالنسبة إليه الزاوية الناصرية، حيث كان الاعتماد في تدريس التوحيد على عقائد السنوسي الصغرى والكبرى ومختلف شروحهما، وكان الشيخ ابن ناصر يعتبرهما من كتب المبتدئين، أما شيوخه المباشرين في علم التوحيد فيمكن استخلاصهم من الفهرسة حيث أورد جماعة منهم، يمكن ترتيبهم بحسب المناطق الجغرافية.

ففي منطقة سجلماسة القريبة نسبيا من ملوية العليا حيث مسقط رأس اليوسي، أخذ عن جملة من الشيوخ كما يستفاد من قوله: «ومنهم أبو محمد الحسين ابن أبي بكر التعلاليني، سمعت عليه شيئا من الديانات»[1] . ومنهم «أبو محمد الحسين بن أحمد المدوري، قرأت عليه القرآن العظيم، ومنظومة الرقعي في الديانات[2]»[3]. ومنهم «الفقيه الإمام المشارك أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن السيد الحسني، حضرت عنده جملة من الرسالة ومن الصغرى»[4].

وبمراكش حين ولى اليوسي شطره نحوها طلبا للعلم والاستزادة من الشيوخ، أخذ عن الشيخ الإمام الماهر العلامة قاضي القضاة أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني، قال فيه :

---

[1] – الفهرسة بتحقيقنا: 115.

[2] – ناظمها هو الإمام أبو زيد عبد الرحمن بن علي السنوسي الرقعي الفاسي المتوفى بعد سنة 853 هـ، نظم فيها مقدمة ابن رشد الجد المتوفى سنة 520 هـ في العبادات، أولها:

قـــال الفقيـــر عبد الرحمـــن ★★ مـــن بعد باســـم الله ذي الإحســـان

وقد فرغ منها في غرة ربيع الثاني من سنة 853 هـ ، وقد طبعت بمصر سنة 1300 هـ. كما شرحها العلامة محمد بن محمد بن أحمد المديوني المتوفى سنة 853 هـ في فتح الجليل في أدوية العليل. معجم المؤلفين/2: 89، جامع الشروح والحواشي/3: 1806 و 1889.

[3] – الفهرسة بتحقيقنا: 116.

[4] – نفسه: 121.

«حضرت عنده مدة جملة من محصل المقاصد لابن زكري»[1]. كما أخذ بمراكش[2] عقائد السنوسي الخمس عن شيخه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الهشتوكي.

وبالزاوية البكرية أخذ عن شيخه «العالم العلامة الدين الخير أبو العباس سيدي أحمد بن علي بن عمران الفاسي رحمه الله، سمعت عنه كبرى الشيخ السنوسي مع شرحها، جزاه الله خيرا»[3].

وأخذ عن شيخه المرغيثي السوسي مروياته من كتب علم الكلام منظومها ومنثورها، كالإرشاد لإمام الحرمين، وكتاب الإمام ابن زكري، وعقائد الإمام السنوسي الخمس، وما تضمنته فهارس الإمام ابن غازي، وتلميذه عبد الرحمن بن علي بن سقين السفياني، والمنجور، والمنتوري، وابن الزبير، وابن القديم، وابن يعيش، والقصار، وفهرسة أبي عبد الله الجنان الأندلسي[4] وغيرهم..

وبعد أن ألقى اليوسي عصا التسيار بالزاوية الدلائية، واستقامت أحواله بها، أخذ عن علمائها زمنا قليلا، ثم تصدر للتدريس ونشر العلوم والتصنيف فيها، وكان مما عقد له المجالس العلمية الحاشدة، وتزاحمت الطلبة بالركب للأخذ عنه فيه وفي غيره، كتاب كبرى الشيخ السنوسي وشرحها، وعليهما كان يدير حلقاته العلمية لإفادة جمهور الطلاب المختلفين إليه من كل حدب وصوب وباقي «العلوم الآلية، مثل: البيان والمنطق وأصول الفقه، وغيرها كالفقه وأصول الدين»[5].

وبذلك يكون الشروع والانتهاء من تأليف كتاب "حواشي الكبرى" ممتدا عبر سنوات طويلة نسبيا، نرجح أنها تراوحت بين سنة 1065 وسنة 1071 هـ بالزاوية الدلائية، ذلك أن أقدم نسخة من الكتاب تعود إلى سنة 1071 هـ تاريخ الانتهاء من تأليفها وليس سنة

---

[1] – الفهرسة بتحقيقنا: 122.

[2] – قرى العجلان: 27.

[3] – الفهرسة بتحقيقنا: 126.

[4] – نفسه: 141.

[5] – مباحث الأنوار: 152.

1073هـ كما في نسخة علال الفاسي رحمه الله، وهو ما يستفاد من المقارنة المعقودة بين مختلف النسخ التي تيسر الاطلاع عليها، فقد جاء في آخر صفحة من نسخة دار الكتب الناصرية (تمكروت) رقم 1693 ما يثبت هذا القول، باعتبارها نسخة ذات ميزات كبرى، كتبها أحد تلاميذ اليوسي من نسخة المؤلف اليوسي، وقرأها عليه وصححها بين يديه، وأصلح اليوسي ما دعت إليه الحاجة بخط يده، في طرر طويلة الذيل أثبتها على امتداد صفحات الكتاب بالهامش.

قال تلميذه المذكور مفصحا عن ذلك بلسان مقاله: «كمل بحمد الله وحسن عونه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين. وكان الفراغ منه يوم الثلاثة في أوائل شهر الله رمضان عام إحدى وسبعين وألف. كمل على يد العبد المذنب الراجي عفو ربه وغفرانه، محمد بن الصغير الغريسي الجوزي النسب، كان الله له، وغفر له ولوالديه، ولأشياخه وجميع المسلمين».

وجاء في الطرة على سبيل التنبيه قوله: «انتهت المقابلة والتصحيح من نسخة المؤلف وبين يديه قراءة عليه، وناهيك بشرف هذه النسخة، أن الكل مما كتب من طررها إلا في مواضع يسيرة بخط المؤلف، شيخنا العالم العلامة سيدي الحسن اليوسي، أمده الله بطول حياته، ونفعنا به وبعلومه».

ثانيا: تأثير اليوسي وكتابه الحواشي على الكبرى فيمن جاء بعده

حظيت حواشي اليوسي على شرح الكبرى باهتمام الباحثين قديما وحديثا، غير أنها بقيت مخطوطة لم تر النور إلى اليوم، ربما لضخامة حجمها الذي يبلغ في بعض النسخ 800 صفحة أو يزيد، لكن ظل الاقتباس والنقل عنها أمرا لا منصرف عنه في كتب المتأخرين ممن تلا مرحلة اليوسي تاريخيا، فكان من بين هؤلاء وأولئك، ممن أبدى إعجابه بها على غرار باقي كتبه ومؤلفاته، سواء ما كان منها أصيلا أو ما كان منها شرحا أو تعليقا، كما أن هناك من جعل بعض مباحثها موضوع اعتراض أو نقد ومناقشة، بل هناك ممن تجنى عليه ونسب إليه أقوال وآراء في العقيدة الإسلامية، وأحال على الحاشية حيث زعم ورود آراء اليوسي.

ودونكم فكرة مختصرة عن التأثير البين لكتاب الحواشي على الكبرى في المتكلمين والدارسين، كمظهر من مظاهر هذا التأثر، فقد تناولها بالدراسة الباحثان الليبيان مصطفى جمعة وعمر الفيتوري في إطار التحضير لنيل دكتوراه الدولة من كلية الآداب بالرباط، تحت عنوان:

"مدرسة الغرب الإسلامي في العقيدة الإسلامية خلال القرنين 10 و11 هــ أبو علي الحسن اليوسي وكتاب "حاشية على عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد" نموذجا. سجلت بتاريخ 7/5/ 1993، بإشراف الدكتور الأمين الإسماعيلي، وقد نوقشت ولا زالت مرقونة على حد علمي.

وفي مجال الاعتراضات على اليوسي في مواضع علمية من حواشيه على شرح الكبرى، يمكن التمثيل لذلك، بالتأليف المنسوب لمحمد بن أحمد القسنطيني[1]، المخطوط الموجود بمؤسسة علال الفاسي تحت رقم 1068– ع 255 ، وهو في جزء عدد صفحاته 18 ضمن مجموع.

كما حرر المرتضى الزبيدي (ت: 1145هـ) في كتابه شرح الإحياء فصلا مطولا تناول فيه الرد على اليوسي فيما انتقده على الإمام الجلال السيوطي في تحريمه علم المنطق، الذي أفاض فيه القول في حواشيه إلى جانب تقريره لعلم الكلام، وأطال في رده على اليوسي في كتاب العلم من كتاب الإحياء للغزالي انتصارا لجلال الدين السيوطي.

وكمثال على ما شهده القرن الحادي عشر من التعصب في الرأي، بشأن المسائل العقدية، يمكن الاقتصار على مسألة العلم النبوي، وما خاض فيها علماء الوقت من كون علمه ﷺ مطلقا أم علما نسبيا، فقد نتج عن ذلك النقاش الكلامي أن دلس على اليوسي ثانية بالقول برجوعه في هذه المسألة إلى مذهب التجموعتي فيما حكاه الكتاني: «وقد وجدت بخط بعض ثقات المتأخرين، ما يقضي بأن اليوسي رجع إلى قول التجموعتي في هذه المسألة، فإنه قال: إنه صلى الله عليه وسلم ما مات حتى أعلمه الله بوقت مجيء الساعة،وبسائر المغيبات وبليلة القدر والروح، وأحاط علمه بها إحاطة لا كإحاطة علم الله، وقال: انظر حواشي اليوسي على الكبرى»[2].

---

[1]– راجع ترجمته في التقاط الدرر: 256.

[2]– اليواقيت الثمينة: 19.

قال الحجوي منتصرا لليوسي ومفندا هذا القول: «وقد طالعت حواشي اليوسي كلها فلم أجد المحال عليه»[1]. بل زاد مقررا لكلام التجموعتي وإبطاله ومنصفا للإمام اليوسي بقوله: « هذا آخر ما تيسر كتبه على هذه الرسالة، إصداعا للحق وقياما لله بالحجة ، أحب من أحب وكره من كره، ولولا ضيق الوقت وإفساد الورق والمداد لتتبعنا جميع مقالاتها ذرة ذرة، وحللناها عروة عروة، غير أن فيما كتبناه كفاية في بابه، إذا كان القصد إحقاق الحق، وإزهاق الباطل، وقد زهق والله، ولم يبق من الرسالة إلا ما لا غرض لنا في التعرض إليه، من الهمز واللمز الذي تكفل الله بالتوعد عليه في قوله ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾[2]، أو صريح السب الذي قال فيه النبي عليه السلام (سِبَابُ المُسْلِمِ فُسُوقٌ)[3]، وذلك في الحقيقة أجنبي عن العلم وللبيت رب يحميه... وإنها والله بالنسبة للإمام اليوسي رحمه الله وقدس روحه لظلم محض، وظلمات بعضها فوق بعض، والنبيه يكفيه هذه العجالة، ويتبين النور بظهور الهالة»[4].

وممن تأثر باليوسي في آرائه العقدية من طبقات العلماء التالين له، الشيخ أبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي (ت: 1188هـ) في حواشيه على الكبرى أيضا، قال ابن حمدون في حاشيته على شرح ميارة على المرشد المعين «وقال الشيخ أبو حفص الفاسي في حواشي الكبرى: (...) وفي كلامه نوع نقل عن اليوسي: الله سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه...»[5]. ومعلوم أن عمر الفاسي هذا عبر عن إعجابه بشيخ شيوخه الإمام اليوسي في أكثر من عمل فكري، كما هو شأنه معه في كتابه القول الفصل في التمييز بين الخاصة والفصل في علم المنطق، الذي وضع عليه شرحا حافلا سماه: "إحراز الفضل بتحرير مسائل القول الفصل" توجد نسختان منه بمؤسسة علال الفاسي تحت الأرقام: 1211 ع 158- 1212 ع 705. بل إن ابن حمدون هذا

---

[1] - تعليقات العلامة الحجوي على رسالة خلع الأطمار البوسية عن الأسطار اليوسية للتجموعتي مخطوط الخزانة العامة 115 ج، ص: 445.

[2] - الهمزة: 1.

[3] - أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: سباب المسلم فسوق وقتاله كفر.

[4] - من طرر العلامة الحجوي عن رسالة خلع الأطمار البوسية: 445.

[5] - حاشية حمدون بالحاج على شرح ميارة على المرشد/1: 71.

عمل بدوره على اقتباس كلام اليوسي واعتماد رأيه في كثير من المسائل، منها على سبيل المثال قوله في تقرير كلام الشيخ ميارة في نسبة وضع علم العقائد إلى الإمام الأشعري: «فيه نظر بل الحق كما قاله اليوسي في كتابه القانون وحواشي الكبرى»[1].

ومن بين الذين أعجبوا باليوسي إعجابا كبيرا، واعتمدوا كتابه الحواشي على شرح الكبرى، العلامة المحقق أبو العلاء إدريس بن أحمد الوزاني الحسني، صاحب الكتاب الحاشية المسماة: "النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب بن كيران لتوحيد ابن عاشر" (1275/ بعد 1348هـ)، فقد حشد الأنقال الكثيرة عن كتب اليوسي كالحواشي والقانون والمشرب على سبيل الاستشهاد والتحقيق في كثير من المسائل، وذلك في «حاشيته المباركة التي أبدع فيها وأجاد وحقق وأفاد... فقد قلدها بصريح النقول وطرزها بفوائد أبهرت العقول».

ودونكم طائفة من هذه المسائل ومواضع ورودها في حاشيته، تقوم دليلا بينا عن إكباره للعلامة اليوسي مشفوعة بالثناء عليه والدعاء له، من ذلك تقرير كلامه في موضوع[2] علم الكلام، واستمداده[3]، ومذاهب العلماء في المقلد[4]، وفرقة العندية[5] كفرقة فلسفية ضالة، وتعريف النظر[6]، وأفضلية نبينا محمد[7] ﷺ، وتماثل الحقائق[8]، وكرامات الأولياء[9]، وعقيدة الولي

[1] - حاشية حمدون بالحاج على شرح ميارة على المرشد /1: 21.

[2] - النشر الطيب/1: 238.

[3] - نفسه/1: 245.

[4] - نفسه/1: 250.

[5] - نفسه/1: 293.

[6] - نفسه/1: 295.

[7] - نفسه/1: 337.

[8] - نفسه/2: 90.

[9] - نفسه/2: 191.

وشروطه[1]، وبطلان قول الولاية أفضل من النبوة عند غلاة الصوفية[2]، إلى غير هذا من المسائل والقضايا التي طفح بها كتابه.

وقد تخلل كلامه بين الفينة والأخرى الإشادة بالإمام اليوسي، والدعاء له بما أتى به من تحقيقات عجيبة أفاد بها، وقطع جهيزة كل خطيب، من ذلك قوله: «ولعل المحشي لم يطالع كلام أبي علي وإلا فلا يعدل عنه»[3]، وقوله في تقرير عقيدة حدوث العالم بمطالبه السبعة عند المتكلمين: «وعند أبي علي اليوسي كلام منور في هذا المحل فانظره إن شئت»[4]، وقال في تقرير الكلمة المشرفة مستدلا بآراء العلامة اليوسي «انتهى كلام أبي علي رحمه الله، فلله دره، ما أدق نظره وأكثر اطلاعه، فقد توسع في تقرير هذه المسألة غاية الاتساع، ورفع عنها الخصام والنزاع ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾[5]»[6].

وحلاه في موضع آخر بقوله في نفس المسألة التي أنصف فيها اليوسي الإمام الهبطي «وممن انتصر له غاية الانتصار ودافع عنه بسنان القلم في كل مضمار، حتى كشف عن هذه المسألة القناع، ورفع عنها شغب النزاع أعجوبة الزمان، وفريد العصر والأوان، أبو علي اليوسي طيب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه وداره»[7].

---

[1]- النشر الطيب/2: 195.

[2]- نفسه/1: 196.

[3]- نفسه/1: 311.

[4]- نفسه/2: 54.

[5]- تضمين للآية 2 من سورة فاطر.

[6]- النشر الطيب/2: 223.

[7]- نفسه /2: 227.

الفصل الرابع: عملنا في تحقيق حواشي اليوسي على شرح الكبرى

كثيرا ما راودتني فكرة تحقيق "حواشي اليوسي على شرح الكبرى"، إلى حد جعلني أوثرها بالصدور كحلقة أولى في سلسلة الأعمال الكاملة للعلامة اليوسي منذ مطلع التسعينات، لولا صوارف حالت دون ذلك. غير أن أهمية هذا العمل وإخراجه من خبايا الخمود بقيت أمنية من أعز الأماني تلح على التفكير، مما جعل العزم يصح مني على الاشتغال بها رغم المعاناة التي قاسيتها فيها، فالتعامل معها في واقع الأمر تعامل يدور حول ثلاثة كتب وليس كتابا واحدا. فاختلفت بحثا عن نسخها إلى عدة خزانات وطنية، ثم شرعت في تحقيق الكتاب تحقيقا علميا أرجو أن يكون أقرب إلى النص الذي ارتضاه مؤلفه اليوسي رحمه الله، وذلك وفق الخطة المرسومة في المباحث الآتية:

المبحث الأول: حصر عدد نسخ الحواشي على شرح الكبرى.

قبل التطرق إلى الوصف الدقيق للنسخ المعتمدة في التحقيق، يجدر بنا أن نعمل على جرد النسخ المتوفرة من كتاب الحواشي بمختلف الخزانات، مترسمين في ذلك الترتيب الكرونولوجي المستفاد من التواريخ المذيل بها للنسخ التي تحمل تاريخ النسخ، ومتداركين في ذلك على ما سبق وحصره الأستاذ محمد حجي رحمه الله في كتابه الزاوية الدلائية إذ بلغ إحصاؤه لها **11** نسخة.

1- نسخة الزاوية الناصرية رقم **1693**، التي كان الفراغ منها يوم الثلاثاء في أوائل شهر رمضان عام **1071** هـ على يد تلميذ اليوسي المدعو محمد بن الصغير الغريسي الجوزي النسب.

2- نسخة مؤسسة علال الفاسي بالرباط المؤرخة في **1073**هـ، والمنسوخة بتاريخ ذي القعدة عام **1082** هـ على يد الناسخ علي بن يحيى الحاحي الواصلي.

3- نسخة خزانة القرويين رقم: **1400** التي وقع الفراغ منها متم ذي الحجة عام **1084** والمؤلف لا زال على قيد الحياة.

4- نسخة خزانة القرويين رقم: **837**، التي وقع الفراغ من نسخها صبيحة يوم الثلاثاء **23** رمضان عام **1124** هـ، ولم يرد ذكر لناسخها.

5- نسخة خزانة بن يوسف بمراكش رقم: 58/665 تم نسخها من قبل عبد الله بن العربي التواتي اليمتيطي الحصويني العباسي، ليلة الأحد فاتح ربيع الأول سنة 1128هـ، تحبيس مولاي عبد العزيز العلوي على خزانة المواسين بتاريخ 13 صفر 1321هـ.

6- نسخة الزاوية الحمزاوية (بآية عياش) بإقليم الراشيدية رقم: 69 كان الفراغ من نسخها في منتصف ذي الحجة سنة 1141 هـ.

7- نسخة الخزانة العامة رقم: 2645 ك. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

8- نسخة الخزانة العامة رقم: 1771 د. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

9- نسخة الخزانة الحسنية رقم: 263. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

10- نسخة الخزانة الحسنية رقم: 1006. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

11- نسخة مؤسسة علال الفاسي رقم: ع 255. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

12- نسخة مؤسسة علال الفاسي رقم: ع 852. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

13- نسخة دار الكتب الناصرية بتمكروت رقم: 851. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

14- نسخة خزانة القرويين رقم: 40. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

15- نسخة خزانة القرويين رقم: 732. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

16- نسخة مكتبة تطوان العامة رقم: 569. بدون ذكر لتاريخ النسخ ولا لاسم الناسخ.

17- نسخة الخزانة الحبسية بآسفي رقم: 293.

18 - نسخة دار الكتب المصرية رقم: 222. (كلام)

19- نسخة دار الكتب المصرية رقم: 266.

20- نسخة دار الكتب المصرية رقم: 473.

21- نسخة دار الكتب المصرية رقم: 562.

22- نسخة دار الكتب المصرية رقم: 1117.

المبحث الثاني: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق ودواعي اختيارها

• نسخة خزانة القرويين رقم: 1400

تقع هذه النسخة من الحواشي في جزئن ضخمين بخط مغربي في كاغد متلاش بعض أوراقه بخط جديد خلفا عن ما ضاع منه، استهلها الناسخ بالبسملة والتصلية، ثم الدخول مباشرة في إيراد متن حوشي اليوسي على شرح الكبرى بقول اليوسي: «الحمد لله الذي أوضح معالم الدين، وأنحج مقاصد المسترشدين ...» وهي تامة جاء في أخرها قول مؤلفها: «وقد انتهى بنا الغرض فيما قصدناه وكمل الأرب بما أردناه، فإن هو وافق الغرض وقضى الحق المفترض، وأصاب شاكلة الرمية ووضع الهناء المواضع النقبية، فبما رحمة من الملك الوهاب أصبنا الصواب، وإن زاغت الأقلام، وزلت الأقدام، وطاشت السهام، فإن الإنسان محل التقصير، لاسيما ذو الباع القصير...»

بلغ العدد الإجمالي لصفحاتها 674 صفحة بمقياس 10/17، عدد الأسطر في الصفحة يتراوح بين 24 و 27، وبمعدل 12 كلمة في السطر الواحد، بحسب تفاوت خطوط النساخ الذين توالوا على كتابتها، خطها مغربي مقروء منه ما هو جيد دقيق، ومنه ما هو عادي، طررها قليلة جدا باستثناء بعض الكلمات المثبتة بالهامش على سبيل التصحيح. ورمزت لها بحرف "أ".

وقد كتبت كما قلت بخط مغربي مقروء، مع الإشارة إلى سلامتها في الكتابة من التصحيف والوقوع في الأخطاء، مما يؤشر على المستوى العلمي لنساخها.

وقد ذيلت هذه النسخة بقول الناسخ منبها على تاريخ الفراغ من النسخ: انتهى والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأزكيان على سيد الأولين والآخرين، مولانا محمد المصطفى الأمين، بتاريخ غرة ذي الحجة متم سنة أربعة وثمانين وألف.

وبعد هذا، كتب مفصولا عن الخاتمة ما نصه: «الحمد لله، هذه الحاشية على شرح كبرى الإمام السنوسي ﷺ، المكتوب على آخر ورقة منها: هي حبس على خزانة جامع القرويين بفاس المحروسة، حبست بعد أن اشتريت بدراهم، أوصت بها امرأة بقصد ذلك وتحققه، وعاينها محوزة بيد قاضي الوقت كما يجب. قيد به أواخر جمادى الأولى عام ثلاثة وتسعين وألف».

ولهذه الميزات اعتبرتها النسخة الأصلية، فضلا عن كونها نسخت في حياة المؤلف رحمه الله وحبست أيضا في حياته، من قبل زوجته كما يغلب على ظني الطالبة زهراء الصميلية الفاسية، عمة ابن الطيب الشرقي اللغوي الشهير، شارح القاموس المحيط، وإلا فهناك نسخة أخرى تعتبر أكثر صحة، بل يمكن القطع أنها هي النسخة الأصلية، وهي تحمل رقم 1693 بخزانة الزاوية الناصرية بتمكروت، وقد قرأها بين يديه تلميذه الغريسي الجوزي، وتحمل طررا بخط اليوسي رحمه الله، وكم كان بودنا اعتمادها، لولا ما حال بيني وبينها من إجراءات النسخ والتصوير والانتقال إلى عين المكان في زحمة الأشغال، وضيق الوقت، وبعد الشقة.

• **نسخة خزانة القرويين رقم: 837**

استهلها الناسخ بقوله بعد البسملة والتصلية: قال الشيخ الإمام العالم العلامة، الفقيه النحوي المتكلم المتفنن، الأوحد الفاضل الأمجد، سيدي الحسن ابن مسعود بن محمد اليوسي أفاض الله بركاته ونفعنا بعلومه» ثم ساق كلام اليوسي: «الحمد لله الذي أوضح معالم الدين، وأنجح مقاصد المسترشدين ...» ثم ختمها بقول مؤلفها: «وقد انتهى بنا الغرض فيما قصدناه وكمل الأرب بما أردناه، فإن هو وافق الغرض وقضى الحق المفترض، وأصاب شاكلة الرمية ووضع الهناء المواضع النقبية، فبما رحمة من الملك الوهاب أصبنا الصواب، وإن زاغت الأقلام، وزلت الأقدام، وطاشت السهام، فإن الإنسان محل التقصير، لاسيما ذو الباع القصير...»

وأنهاها الناسخ بالتنصيص على تاريخ النسخ، الذي هو صبيحة يوم الثلاثاء الثالث والعشرون من شهر الله المعظم رمضان عام أربعة وعشرون بعد المائة والألف، ورحم الله كاتبه وقارئه وكاسبه آمين.

جاءت هذه النسخة في جزء واحد عدد صفاته 436، خطه مغربي مقروء بمداد أسود، رؤوس مسائله بالأحمر، مقياسها 11/17، بمعدل 16 كلمة في السطر الواحد زيادة ونقصانا، وإن كانت في بعض الأحيان تعرف سقط بعض الكلمات، وأحيانا يصل ذلك السقط مقدار السطر الواحد. حفلت بطرر وإصلاحات، كما أن مجموعة من صفحاتها كتبت خلافا للنسق العام المتبع في النسخ منذ البداية وإلى النهاية، مما نتج عن ذلك تفاوت في المقاسات على مستوى السطور والطول والعرض. وقد رمزت لها بحرف "ج".

• **نسخة الخزانة الحسنية رقم: 263**

تقع هذه النسخة في جزء ضخم بلغ عدد صفحاته **480**، بمقياس **12/18**، معدل الأسطر في الصفحة الواحدة **26** سطرا. جاء في بدايتها بعد البسملة والتصلية : «الحمد لله الذي أوضح معالم الدين، وأنجح مقاصد المسترشدين ...» ثم ختمت بقول مؤلفها: «وقد انتهى بنا الغرض فيما قصدناه وكمل الأرب بما أردناه، فإن هو وافق الغرض وقضى الحق المفترض وأصاب شاكلة الرمية ووضع الهناء المواضع النقبية، فبما رحمة من الملك الوهاب أصبنا الصواب، وإن زاغت الأقلام، وزلت الأقدام، وطاشت السهام، فإن الإنسان محل التقصير، لاسيما ذو الباع القصير...»

أجود باقي نسخ حواشي اليوسي على شرح الكبرى الموجودة بالخزانة الحسنية، وهي مكتوبة بخط مغربي مقروء، باستثناء بعض الصفحات التي طغى عليها المداد الأسود فطمس مضمون مقدار **60** صفحة من الصفحات الأولى من المخطوط، وهي كذلك تامة، وخالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، حفلت بالطرر وإثبات ما سقط من كلام اليوسي في الهامش، وناسخها على مستوى رفيع من العلم فيما يبدو لخلوها من الأخطاء والتصحيفات، ولذلك جعلتها رافدا للنسختين السابقتين، ورمزت لها بحرف "ب".

نماذج من النسخ المخطوطة لكتاب حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

اقتصرنا في جرد نسخ حواشي اليوسي على شرح الكبرى السالف الذكر، على إثبات خمسة نماذج من نسخ الكتاب موضوع التحقيق، ويتعلق الأمر ب:

نسخة خزانة الزاوية الناصرية رقم **1693**.

نسخة خزانة القرويين رقم **1400**.

نسخة القرويين رقم **837**.

نسخة الخزانة الحسنة رقم **263**.

نسخة الخزانة العامة رقم: **1771** د.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
قال الشيخ الإمام العالم العلامة خاتمة المحققين
وقدوة [illegible] الجامع للفنون كلها العارف
[illegible] أبو علي [illegible] الحسن بن مسعود اليوسي
أمد الله [illegible] ونفع المسلمين بطول حياته آمين
الحمد لله الذي أوضح معالم الدين وأبهج مناهج المسترشدين ومنح
[illegible] أصفياءه المهتدين وفتح لهم من خزائن كرمه المواهب اللدنية
وشرح صدورهم بالعقائد السنية ونفعهم من [illegible]
بعوائد الدلائل النقلية وكشف عنها حجاب الشبهات [illegible]
[illegible] بلوامع الأسرار العقلية [illegible] بكمال
العقول والنقول بل جعل وراء حجاب الجلال والجمال [illegible] العقول
والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من جعله ينبوع الأسرار [illegible]
ومجموع شمائل الفضل و[illegible] الفتوح وأدام الحقيقة [illegible]
وعلى الخليقة [illegible] المختار [illegible] أما بعد
[illegible] وعلى آله الثقات وصحبه النجوم المشرقات فإن
[illegible] مما من الله تعالى علينا [illegible] عقيدة أهل التوحيد وشرحها عمدة
أهل التوحيد والتسديد [illegible] فيهما مواضع متعارضة على بعض الأذهان
[illegible] الذكاء والنبل [illegible]
[illegible] عليها وقد [illegible] الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]

صورة الصفحة الأولى من نسخة خزانة الزاوية الناصرية رقم 1693

انتهى بحمد الله وحسن
عونه وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين
وكان الفراغ منه يوم الثلاثاء
من أوائل شهر الله رمضان
عام أحد وسبعين وألف

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة خزانة الزاوية
الناصرية رقم 1693

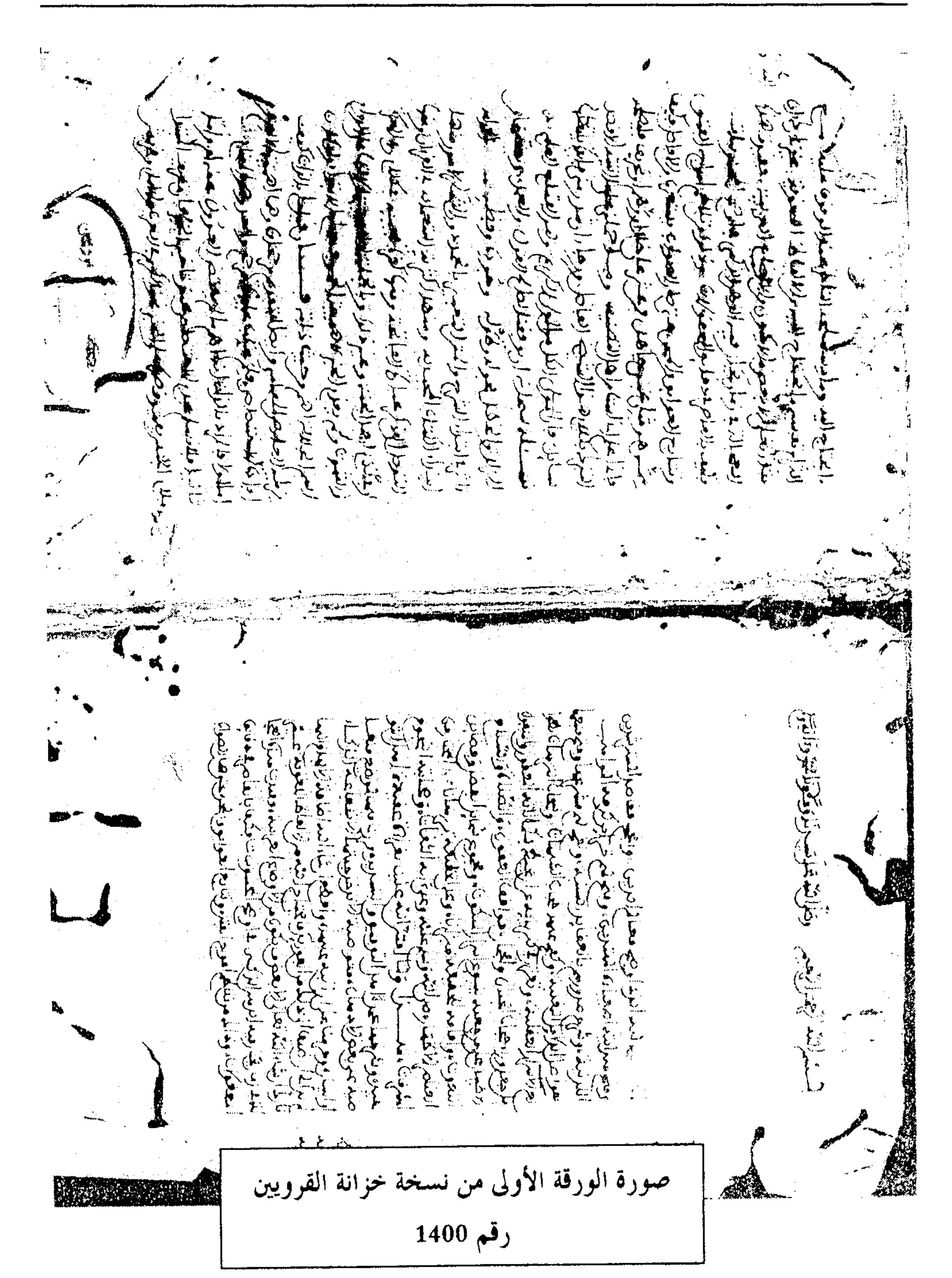


بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه وأتباعه وسلم

الحمد لله الذي أرفع معالم الدين، وأنار منار المسترشدين، ورفع منار آيته
مصابيح المهتدين، ويسر لهم من غرائب كرمه المراتب السنية، وشرح صدورهم بالمعارف
اليقينية، وبلغ لهم مشرعها، وفتح منبعها، بقواطع الدلائل النقلية، ودفع عنها حجاب
الشبهات، وسحائب [illegible]، بلوامع الأسرار العقلية، وتعززت كبريائه عن تحيط
بكماله العقول والمنقول، بل جعل رداء الجلال والجمال مواقف العقول، والصلاة وأزكى
والسلام الأعليان على من جعله ينبوع أسرار الملكوت، ومجمع شمائل العظمة وفضائل النعوت
وأقامه للحقيقة ميزانا، وللخليقة برهانا، محمد المختار من العناصر [illegible] صلى الله وسلم
عليه وعلى آله الأعيان، وصحابته النجوم المشرقات. هذا وإنه لما من الله علي
بقراءة عقيدة أهل التوحيد [illegible] التوحيد والتسديد، مررت فيها بمواضع متعاصية
على بعض طلابها متواصية [illegible] الذكاء والبيان بعزمة على [illegible]
[illegible] ثم بدا لي أن أضيف إلى ذلك من الفوائد ما يحتاج إليه
وما يستطيبه الناظر عند الوقوف عليه مع التزام تفسير ما يحتاج إليه من الألفاظ اللغوية
[illegible] إن شاء الله تعالى [illegible] وضع الفقهية، وقيدت هذه [illegible]
[illegible]
[illegible] أمواج الفتن وتتابع العوائق [illegible] الصواب [illegible]
[illegible] على [illegible] وليعلم [illegible] أني لست من
أهل التصنيف، ومما حملني على ما أتيته [illegible] بكلام هذا الشيخ [illegible]
[illegible] من المولى الكريم، وهو الفتاح العليم.

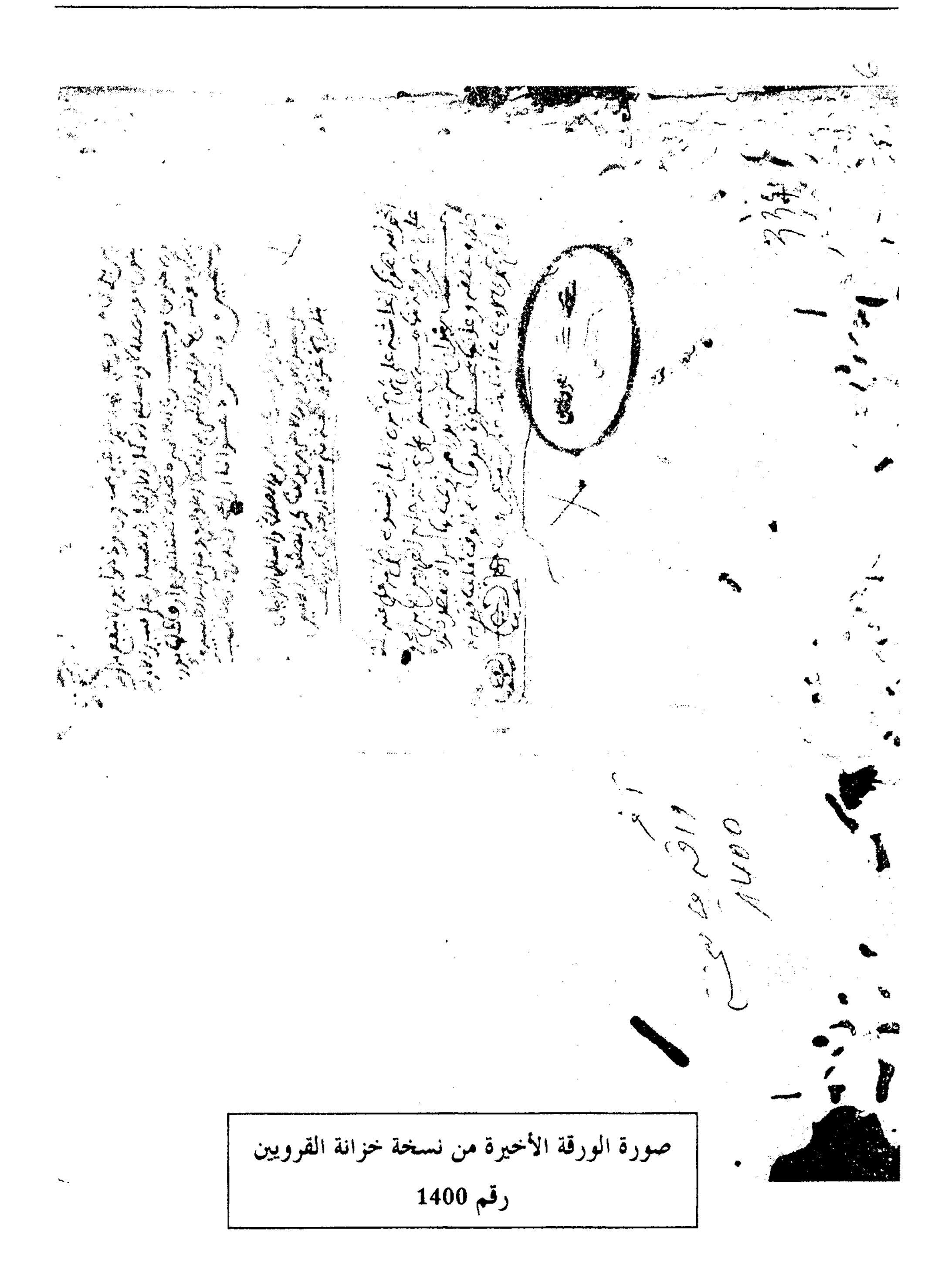
صورة الصفحة الأولى من نسخة الخزانة
الحسنية رقم 263

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الخزانة
الحسنية رقم 263

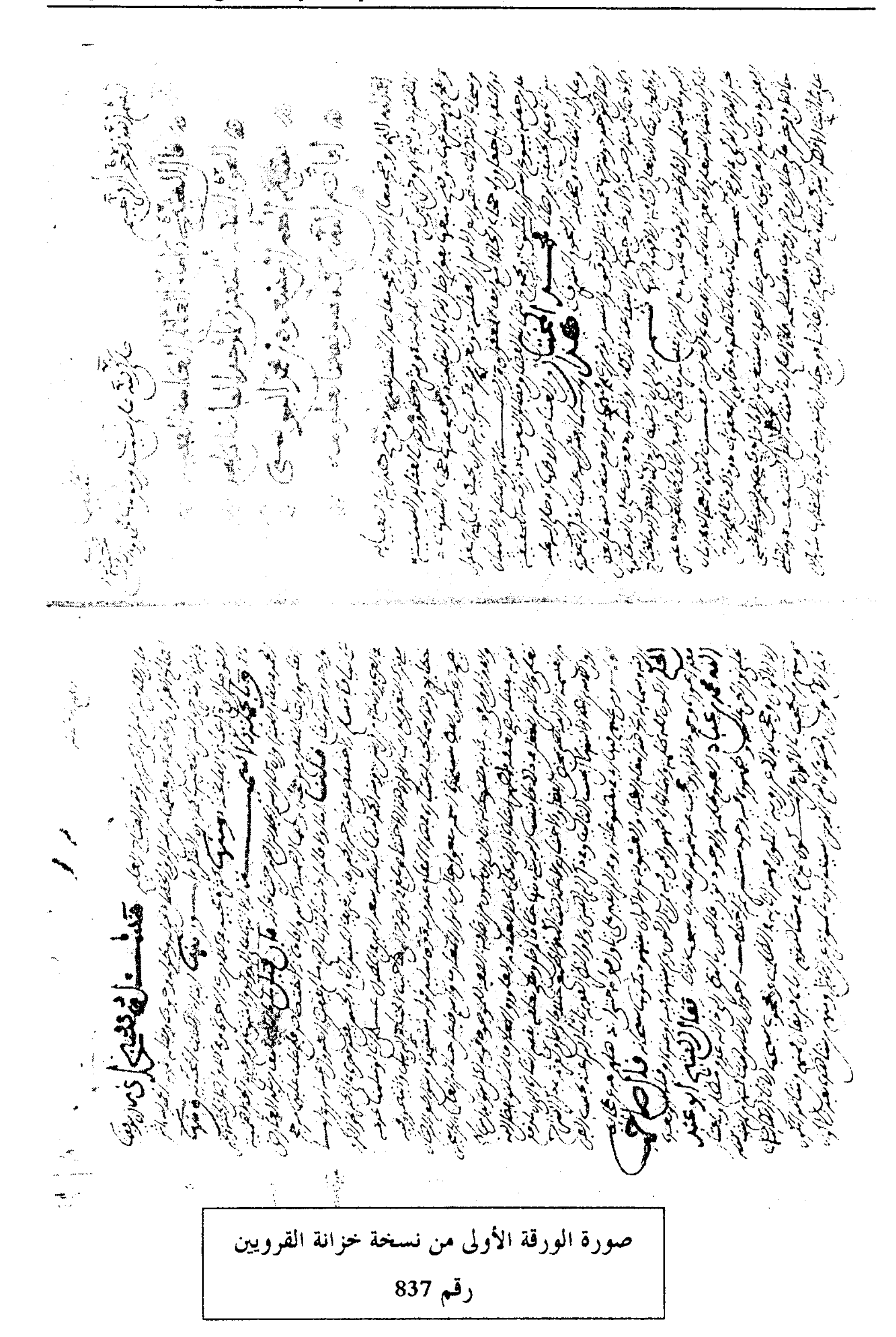


صورة الورقة الأولى من نسخة خزانة القرويين

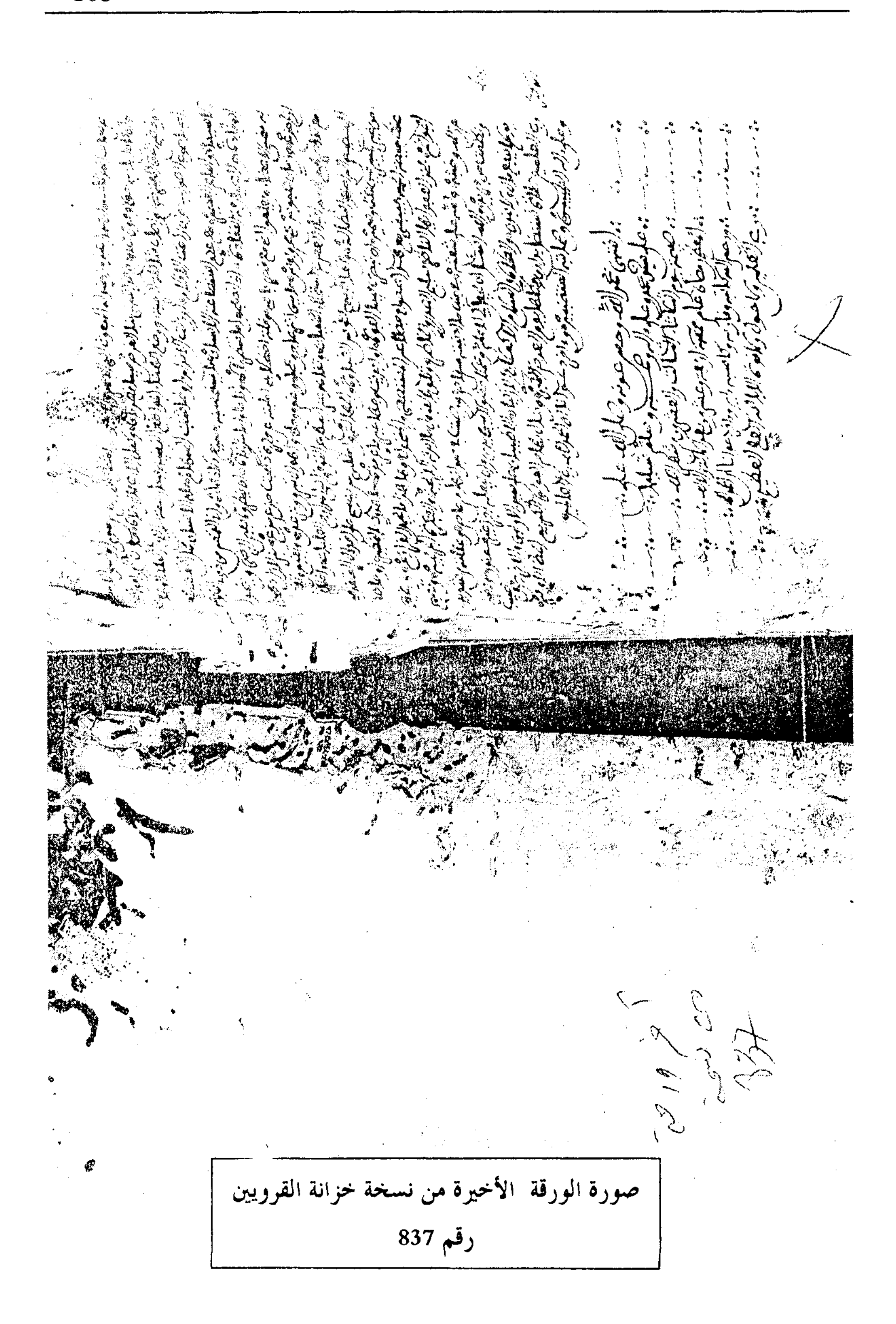
رقم 1400



صورة الورقة الأخيرة من نسخة خزانة القرويين
رقم 1400



صورة الورقة الأولى من نسخة خزانة القرويين
رقم 837



صورة الورقة الأخيرة من نسخة خزانة القرويين
رقم 837

عن الترقي الى المراتب العليات، وأخلدهم الى حضيض الراحة
والبطالة، وتعاطيهم كؤوس الغباوة والجهالة، وامثلهم من يهجم
على اقوال المتقدمين من غير تمييز بين غثه وسمينه ان يتصرف فيها
الفهوم، او ابرزت وجوها غير ما عرفوه، جاهر وبادر بالنكير،
او صار عند جميعهم الحمير، ايبتغي مع هذا الحصول [illegible] عن
المتصفح والمنقول، وهل هذا الا ما يحمد الفارح، ويضيق الجوانح
عند العمى ايها الناظر، سليم الصدر والخاطر، وتلوت بالقبول
ما ابرزته القريحة الفريحة، والفكرة الجريحة، وتصفح عن زلله
وخبثه، وله على [illegible] في جنب ما ادنيه من [illegible]
ورضه في ميدانها من عاصي، وعقلته من شريد، ونظمت من
بديد، والله اسأل ان يجعله الدليل الى الحق وعملا متقبلا بين يدي
وان يجعله اجرا غير ممنون، وذخرا يوم لا ينفع مال ولا بنون، والصلاة
والسلام الاتمان الاكملان الاطيبان على سيدنا ونبينا
وحبيب رب العالمين، صلاة نستمطر بها [illegible] يوم العرض الاكبر
وننال بها من المولى الكريم الحظ الاوفر، وعلى آله الطيبين وصحابته
المنتخبين، وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين انتهى والحمد لله
رب العالمين والصلاة الدائمة والتسليم على
سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين
وامام المرسلين وآله
[illegible]
[illegible]

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الخزانة العامة
رقم 1771 د

المبحث الثالث: الخطوات المنهجية المتبعة في التحقيق

لإنجاز تحقيق كتاب حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، سلكت الخطوات المنهجية التالية:

1- اقتصرت فيما ذكرت من النسخ على ثلاث نسخ مخطوطة، الأولى وأعني بها نسخة القرويين رقم : 1400، ورمزت لها بحرف "أ" واعتمدتها أصلا، كما عززتها بنسخة ثانية، وهي نسخة الخزانة الحسنية رقم: 263، ورمزت لها بحرف "ب". ثم بنسخة ثالثة، وهي نسخة القرويين رقم: 837 ورمزت لها بحرف "ج".

ثم الساقط من الأصل يعني من نسخة "أ" أضفته من نسخة "ب"، ومن نسخة "ج"، ووضعته بين معقوفتين هكذا [.......]. والثابت في الأصل إذا سقط من نسخة "ب"، أو من نسخة "ج"، جعلته بين حاصرتين هكذا <.......>. والعناوين التي أضفتها لمزيد فهرسة المادة الغنية لكتاب حواشي اليوسي على شرح الكبرى، وبيانها من غير أن يرد لها ذكر في المتن، وضعتها بين كماشتين هكـــذا {.....}.

2- قمت بكتابة النسخة رقم: 1400، وفق ما تمليه قواعد الكتابة، من بيان معالم النص بيانا شافيا، بالنقطة والفاصلة، وتقسيم الفقرات...

3- حرصت قدر طاقتي على أن يكون النص خلوا من الأخطاء النحوية واللغوية، مع ضبط الكلمات التي تستوجب ذلك بالشكل التام.

4- خرجت الآيات القرآنية التي ورد ذكرها في المتن، مع العمل على تشكيل كلماتها وترقيمها، والدلالة على سورها.

5- عمدت كذلك إلى تخريج الأحاديث النبوية تخريجا وافيا، مع ضبط كلماتها بالشكل. وكذا الآثار الواردة في المتن.

6- ترجمت للأعلام الواردة أسماؤهم في النص، وعرفت بالكتب التي ذكرها اليوسي في معرض الاقتباس.

7- نسبت الأشعار التي ساقها المؤلف على سبيل الاستشهاد إلى قائليها، مع الإرشاد إلى بعض المراجع الواردة فيها.

8- ذيلت لكل ذلك بفهارس تمثلت فيما يلي:

1- مسرد أوائل الآيات القرآنية.

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية وبعض المأثورات.

3- فهرس الشواهد الشعرية.

4- فهرس الفرق والملل والنحل

5- فهرس الأعلام.

6- فهرس الكتب.

7- فهرس المصادر والمراجع.

8- فهرس تفصيلي لمحتويات الكتاب.

وفي ختام هذا التقديم لعملي المتواضع هذا، المتمثل في إخراج حواشي اليوسي على شرح الكبرى في ثوب جديد، ليكون حلقة في سلسلة الدراسات العقيدية والسلوكية ببلادنا، لا يسعني إلا أن أحمد الله تعالى حمدا كثيرا يوافي نعمه ويكافئ مزيده، على ما أنعم به، ووفق إليه في البدء والختام، وأرجوه رجاء الفقير إلى رحمته أن يجعله نافعا مفيدا، وبالغا الغاية المرجوة والهدف المنشود، ويمطر شآبيب الرحمة والغفران والرضا والرضوان على روح الإمام اليوسي جزاء ما قدم لهذه الأمة في دينها ولغتها، ويكتب لكتابه هذا القبول بين أمثاله من أمهات كتب العقيدة الإسلامية، التي دبجتها يراعة علماء السلف رحمهم الله، والتي تزخر بها الخزانة الإسلامية، وليبرز بحق أصالة الموروث الفكري والعلمي لأمتنا.

فإن وفى صنيعي هذا بالمراد، وأدى الحق المفترض، فبفضل الله وتوفيقه، وإن زاغ القلم، ووقع ما هو محظور من الخطأ والوهم والنسيان، فهو جهد المقل، من بضاعته من العلم مزجاة، وحظه منه نزر يسير، والمظنون بذوي القرائح الوقادة، والصيارفة النقادة، أن ينظروا إليه بعين الرضا والتجاوز والاستحسان.

والله المسئول، أن يجعل عملي هذا في سبيل رضوانه مقبولا بين يدي يوم العرض الأكبر **﴿يَوْمَ لاَ يَنْفَعُ مَالٌ وَلاَ بَنُونَ إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾** [الشعراء: 88-89]. وأن يوفقنا جميعا لصالح القول والعمل، ويعصمنا من الخطأ والزلل.

والحمد لله الذي بإذنه تقوم السماوات، وبجزيل نعمته تتم الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد، خاتم الأنبياء ومبلغ الأنباء، وعلى آله الطيبين، وصحابته المقربين.

وكان الفراغ منه بالدار البيضاء:

يوم الجمعة 20 شعبان 1429 هـ، الموافق 22 غشت 2008 م.

وكتبه الفقير إلى الله تعالى، حميد بن عبد القادر بن حماني اليوسي

غفر الله له ولوالديه آمين.

الجزء الأول من متن كتاب

"حواشي البوسي على شرح كبرى السنوسي"

محرر محقق ومفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد

وآله وصحبه وسلم تسليما.

[قال الشيخ الإمام العالم العلامة، الفقيه النحوي المتكلم المتفنن، الأوحد الفاضل الأمجد، سيدي الحسن ابن مسعود بن محمد اليوسِي، أفاض الله بركاته ونفعنا بعلومه][1].

{التقديم بالحمد لله والتصلية على رسوله ﷺ}

1 / الحمد لله الذي أوضح معالم الدين، وأنجح مقاصد المسترشدين، ومنح هدايته أصفياءه المهتدين، وفتح لهم من خزائن كرمه المواهب اللدنية[2]، وشرح صدورهم بالعقائد السَّنِية، ونقح لهم مشرعها، وفتح منبعها، بفواصل[3] الدلائل النقلية، وكَبَح[4] عنها حجاب الشُّبهات، وسحاب التُّرهات بطوالع[5] الأسرار العقلية، وتعزز في كبريائه عن أن يحيط بكمالاته[1] المعقول والمنقول، بل جعل وراء حجاب الجلال <والجمال>[2] مواقف العقول.

---

[1]- ساقط من نسختي "أ" و"ب" والزيادة من نسخة "ج".

[2]- وهي عند الصوفية العلم اللدني الوهبي الذي هو سر الحقيقة الغيبية، ويستندون في ذلك إلى قصة موسى عليه السلام وفتاه في الآيات 64-82 من سورة الكهف. وهذا العلم الموهوب هو الذي يقابل العلم المكسوب الذي قال فيه اليوسي: «مخصوص بخصوص، فإن جميع المؤمنين مثلا يعتقدون انفراد الله تعالى بالألوهية، وخواصها من استحقاق العبادة والإيجاد والإعدام والنفع والضر ونحو ذلك، ولم يحصل لجميعهم اليقين في هذا الأمر، فتراهم يرجون ويخافون غير الله تعالى، ويستندون إلى الأسباب الوسائط على غير أدب متجاوزين الحد الذي وجب، فالاعتقاد اعتقاد موحد، والعمل والتصرف عمل مشرك.

وأما خصوص المؤمنين الذين حصل لهم اليقين، وغلب على قلوبهم التوحيد، فهم يسعون بظواهرهم على مقتضى بواطنهم، فلا يرجون إلا الله، ولا يخافون إلا إياه، ولا يتوكلون إلا عليه، ولا يلتفتون بهممهم إلا إليه، قلوبهم مصروفة عن الأغيار مسلمة من المنازعة والاختيار. ولهذا أيضا طريقان: أحدهما الفيض الرباني والموهبة المحضة، كما هو حال المجذوبين، والثاني التفكر مع الاستعداد بالمجاهدة ومداومة الذكر، وصدق التوجه، وغير ذلك مما هو حال السالكين». مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص بتحقيقنا/2: 24-25.

[3]- وردت في نسخة "ج": بفواضل. والفواصل من فصل فصِلا الشيء: قطعه وأبانه، ومنه الفصل في الخصومات.

[4]- كَبحَ: كَبَح كَبْحاً الدابة باللجام: إذا جذبها به لتقف ولا تجري.

[5]- من الطالع جمع طوالع، وهو عند أصحاب الفال: ما يتفاءل به من السعد أو النحس بطلوع الكواكب. =

والصلاة والسلام الأطيبان على من جعله ينبوع أسرار الملكوت، ومجموع شمائل الفضل وفضائل النعوت، وأقامه للحقيقة ميزانا، وعلى الخليقة برهانا، محمد المختار من العناصر الأطهار، صلى الله <وسلم>[3] عليه وعلى آله الثقات، وصحابته النجوم المشرقات.

{في سبب وضع اليوسي لحواشيه على شرح كبرى السنوسي}

هذا، وإنه لما امتن الله [تعالى][4] علينا بقراءة "**عَقِيدَة أَهْل التَّوحِيد**" وشرحها "**عُمْدَة أَهْل التَّوْفِيق وَالتَّسْدِيد**"، مررت فيها بمواضع متعاصية[5] على بعض الأذهان، متواصية ألا تدخل جنتها إلا بشفاعة الذكاء أو البيان، فعزمت[6] على أن أنبه عليها، وأقطع إن شاء الله إضافة الإبهام إليها.

ثم بدا لي أن أضيف إلى ذلك من الفوائد ما يحتاج إليه، وما يستملحه الناظر عند الوقوف عليه، مع التزام تفسير ما يحتاج إليه من الألفاظ اللغوية، غير تارك إن شاء الله تعالى إلا بعض ما لا يكون من الأوضاع العربية.

فقيدت هذه العجالة[7]، في زمان يحار <فيه>[8] الذهن الذكي في أوضح المحسوسات، فكيف بالقاصر في دقائق المعقولات، وذلك من تلاطم أمواج الفتن، وتتابع العوائق والمحن، حتى صار الصواب / يُسْتَغرَب من الأفاضل، فكيف ممن هو مثلي غبي جاهل، فمن عثر على خلَل 2

=[1]- وردت في نسخة "ج": بكماله.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[5]- من عَاص وعَوِصَ عِياصاً وعَوَصا الشيء: اشتد وامتنع، وعاص الكلام: إذا صعب فهمه. لسان العرب، مادة عوص، المجلد/2: 928.

[6]- وردت في نسخة "أ": وجزمت.

[7]- العجالة: ما تعجلته من كل شيء، ما حضر من الطعام، أو ما يعجل للضيف منه.

[8]- سقطت من نسخة "ج".

أو وَهْم أو تَحْرِيف فَلْيصلِحه، فإني أعلم أني لست من أهل التصنيف، وما حملني على ما أتيته[1] إلا قصد التبرك بكلام هذا الشيخ[2] الفاضل، ورجاء أن تصدر[3] مني فائدة يلتقطها سائل، فإن الكل من المولى الكريم، وهو الفتاح العليم، نسأله سبحانه أن يوفقنا لصالح القول والعمل، ويعصمنا من الزلل والخَطَل[4]، بحوله وَطَوْله وجُوده وفضله.

{الأمور التي لأجلها آثر السنوسي في ابتداء الشرح والمتن بالتعبير بالحمد دون الشكر}

قوله: "**الحمد لله**"[5]، آثر في ابتداء الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر[6] لأمور:

منها ابتداء الكتاب المجيد به[7]. <ومنها أكثرية استعماله في القرآن>[8]. ومنها التوصل إلى ذكر عبارة الفاتحة. ومنها كثرة مجيئه في كلام رب العزة وفي كلام أهل الجنة، وغير ذلك.

وبالجملة الاسمية لدلالتها على الدوام والثبوت، ولم يقدم الخبر لأهمية الحمد في مقام الابتداء، وإن كان اسم الجلالة أهم من حيث ذاتُه.

فإن قيل: ما بالذات[9] كيف يزيله العارض[1] المقامي، وأيضا للتقديم مرجحان، وهما أهمية الاسم وإفادة الاختصاص، فلم غلب عليهما مرجح واحد وهو المقام؟.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": أتيت.

[2]- انظر ترجمته مفصلة في المقدمة.

[3]- وردت في نسخة "ج": تبرز.

[4]- الخفة والسرعة والكلام الفاسد الكثير، وخَطِل كفَرِح فهو أخطَل. انظر القاموس المحيط/3: 368.

[5]- أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 2-3.

[6]- فصل اليوسي رحمه الله القول في الحمد والشكر في كتابه البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، بما يغني عن إعادته هنا، فعليك به إن طابت نفسك/1: 97 وما بعدها.

[7]- وهو المستهل به في سورة الفاتحة، بقوله تعالى: ﴿الحَمْدُ للَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ....﴾ الآيات.

[8]- ساقط من نسخة ج. وتتجلى هذه الكثرة في استعمال الحمد في القرآن الكريم في خمس وأربعين موضعا، حسبما ذكره صاحب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: 176.

[9]- جاء في طرة ص: 2 من نسخة "ب" تعليقا على كلام المحشي: «ولقائل أن يقول: هذا البحث من أصله لا يرد لأن السؤال إنما يكون عن المزال عن محله لا عن القار فيه، والحمد مبتدأ والأصل فيه التقديم وتأخير الخبر، وما جاء على أصله فلا سؤال عليه، ثم رأيت...؟ في حواشي المطول تنبه لهذا وأجاب بما لا يقنع فراجعه». =

قلنا: أما أولا، فالمراد بالذات أنه أهم[2] ما لم يقتض العدول عنه أمر. وأما ثانيا، فلا نسلم <عدم>[3] الاختصاص عند تأخير الخبر، فإن تعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على الخبر، نحو: الكرم في العرب، والإمام من قريش[4].

3 / ومنه الحمد لله، كما نَبَّه عليه سعد الدين[5] في المطول[6]، على أنا لو سلمنا عدمه، ففي ترك التعرض له الإيماء[7] إلى أن هذا الاختصاص بلغ من[8] الوضوح إلى حيث لا يحتاج إلى بيان، ولا يتصور فيه خطأ يرد[9]، وهذا مما يجب اعتباره في هذا المقام عند من له ذوق سليم.

{تفسير اليوسي لكلمات وردت في مقدمة الشارح السنوسي}

قوله: "**مستمدة من سواطع البراهين**"[10]، يصح أن يكون لفظ "مستمدة"[1] اسم مفعول حالا من "أنوار المعارف"، واسم فاعل حالا من "العلماء الراسخين"، والأول أولى.

=[1]- وجاء في نفس الطرة نص آخر: «وأما بالذات لا يزيله العارض، فبقي الإشكال...؟ وأحسن منه أن يقال: من البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومن عدمها عدمه، والحال هنا اقتضى تقديم الحمد وهذا ليس بأمر عارض».

[2]- وردت في نسخة "ب": الأهم.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- تضمين لحديث شريف. ينظر كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، صحيح مسلم بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي /3: 1451.

[5]- مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين (712/793هـ)، من أئمة العربية والبيان والمنطق. من كتبه: "حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب" في الأصول، "المقاصد"، "شرح المقاصد"، "شرح العقائد النسفية" وغيرها. طبقات المفسرين/2: 2. الأعلام/8: 113-114.

[6]- كتاب المطول: هو شرح على كتاب "تلخيص المفتاح في المعاني والبيان" للشيخ جلال الدين محمد ابن عبد الرحمن القزويني المتوفى سنة 739 هـ. وقد انتهى التفتازاني من شرحه هذا سنة 748 هـ. كما للسعد التفتازاني شرح ثاني سمي ب"المختصر" على نفس الكتاب فرغ منه سنة 756 هـ.

[7]- وردت في نسخة "ج": إيماء. وهو من أَوْمَأَ إِيماءً بحاجبه أو بيده أو غير ذلك: أشار.

[8]- وردت في نسخة "ج": في.

[9]- جاء في طرة ص: 2 من نسخة "ب": «أي، وأما هو فموجود ولكن لا اعتبار به لعدم من يشارك الباري تعالى في الحمد عند الموحد الناظر بعين البصيرة». =

=[10]- العمدة: 2. ووردت في نسخة "ج": البرهان.

قوله: "**بآيات مصنوعاته**"[2]، الأَوْلى أن يكون من إضافة الصفة للموصوف.

قوله: "**لكل**"[3] هو بدل من "لهم".

قوله: "**بفضله**"[4]، يصح تعلقه ب"ظهر" إشارة إلى أن كل ما يحصل للعباد من العلوم والمعارف، إنما هو بفضل الله تعالى، ولا تأثير للعقل في ذلك[5]، فلا ينسب إليه شيء منها خلافا لِمَن ضَلَّ[6]، ويصح تعلقه ب"قسم"، إشارة إلى أن ما وقع من القسمة الأزلية هي بمحض الفضل والاختيار، ولا علة هنالك ولا طبع[7] خلافا لمن ضل وكفر.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": مستمرة.

[2]- العمدة: 2.

[3]- نفسه: 2.

[4]- نفسه: 2.

[5]- جاء في طرة ص: 2 من نسخة "ب": «ويقوي هذا ما قاله بعض العارفين وأن علمنا بالمعلومات إنما هو بواسطة حواس مخلوقة تصيب تارة وتخطئ أخرى، بدليل أن المريض يجد العسل مرة في فمه وإنما ذلك خطأ في حاسة الذوق، وما ذاك إلا أن العلم فينا عارض حادث، بخلاف المولى تعالى، فإن علمه ذاتي وليس بواسطة، ولذلك قال ﷺ مخبرا عن الله: (ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به)، أي يصير علمه علمي وبصره بصري، فيصير علمه ذاتي، وهذا مقام كبار أولياء الله تعالى».

[6]- المقصود بمن ضل هنا فرقة القدرية من المعتزلة الذين حكموا بأن العبد فاعل بفعله، وله قدرة حادثة يكون لها اختراع أفعاله على وفق مشيئته، وهذا المذهب وإن كان يجري بظاهره مع ظاهر التكليف فتصح معه الشريعة، ولكن فيه إبطال الحقيقة، والإخلال بالتوحيد، والإشراك مع الله تعالى، ومصادمة الأدلة العقلية والنقلية الدالة على انفراده تعالى في ملكه، بالاقتدار والإيجاد والإعدام، لا شريك له ولا منازع. انظر مشرب العام والخاص/1: 433.

[7]- إشارة من اليوسي إلى مذهب الطبائعيين والفلاسفة في إسناد التأثيرات إلى الكائنات بوجه الطبع والعلة. والرد عليهم باستحالة أن يكون لغير الله تعالى أثر في شيء من الأشياء، وأن التأثير كله اختياري، وليس إلا الله جل اسمه، ومن هذا المعنى إثبات العقول، وإسناد الفيض إلى عقل فلك القمر، فكل ذلك باطل. انظر مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص بتحقيقنا/1: 448.

ثم في ذكر "الشرح" أول كلامه براعة الاستهلال بحسب التأليف، وفي ذكر "البراهين" أولا، و"النظَر القَويم" ثانيا البراعة بحسب الفن.

قوله: "**وَمَنَّ عَلَيْهم فِيهَا**"[1]، أي في "مصنوعاته" أو في "البراهين" على تأول.

{مقام الفناء والغيبة عن الأكوان بشهود مكونها سبحانه}

قوله: "**حَتَّى أذْهَلَهم بَعد عَنْ عَجائِب أرْضِه وَسمائِه...**"[2] إلخ، هذا مقام الفناء[3] والغيبة[4] عن الأكوان بشهود مُكوِّنها سبحانه [وتعالى][5].

{كلام صاحب الحكم في ذلك}

قال صاحب الحكم[6]: «الكون كله ظلمة، وإنما أناره ظهور الحق فيه، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده، فقد أعوزه وجود الأنوار، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب[7] الآثار»[8].

---

[1]- العمدة: 2.

[2]- نفسه: 2.

[3] - قال اليوسي في مقام الفناء المذكور معرفا به ما نصه: «واعلم أن هذه الأوجه الثلاثة التي ذكرناها في الكلمة المشرفة، وقعت الإشارة إليها في كلام القوم، حيث تكلموا على الفناء، فقالوا: الفناء على ثلاثة أوجه: فناء في الأفعال ومنه قولهم: لا فاعل إلا الله، وفناء في الصفات: لا حي ولا عالم ولا قادر ولا مريد إلا الله، وفناء في الذات: لا موجود على الإطلاق إلا الله». راجع بقية كلامه في مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص/2: 125.

[4]- وردت في نسخة "ج": الغيبوبة.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- يعني الشيخ تاج الدين الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم (.../709 هـ)، المعروف بابن عطاء الله السكندري، المتصوف الشاذلي، أخذ الطريقة عن أبي العباس المرسي وعن أبي الحسن الشاذلي، له: "الحكم العطائية"، التنوير في إسقاط التدبير" وغيرها. الديباج المذهب: 70. شجرة النور الزكية: 204.

[7]- وردت في نسخة "أ": بحسب.

[8]- راجع اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية: 96.

{كلام الشيخ ابن عباد في ذلك}

فقال الشيخ أبو عبد الله محمد بن عباد[1]: «العدم ظلمة، والوجود نور، فالكون بحسب ذاته[2] عَدَمٌ مظلم، وباعتبار تجلي نور الحق عليه، وظهوره فيه وجودٌ مُستَنيرٌ. ثم اختلفت[3] أحوال النَاس هاهنا[4]، فمنهم من لم يشاهد إلا الأَكْوَان، وحجب بذلك عن رُؤيَة المُكوِّن[5]، فهذا تائه في الظلمات، محجوب بسحب آثار الكائنات، ومنهم من لم يُحْجَب بالأَكْوان عن المُكوِّن.

4 ثم هم في مشاهدتهم إياه فريقان: فمنهم / من شاهد المكون قبل الأكوان،وهؤلاء هم الذين يستدلون بالمُؤثّر على[6] الأثر. ومنهم من شاهده بعد الأكوان، وهؤلاء هم الذين يستدلونَ بالأثر على المؤثر» انتهى الغرض منه.

وقال في لَطائِف المِنَن[7]، بعد أن ذكر ولاية الإيمان وولاية الإيقَان: «اعلم أنهما ولايتان: وَلِيٌّ يَفْنى عن كل شيء، فلا يشهد مع الله تعالى شيئا، وولي يبقى في كل شيء، فيشهد الله في كل

---

[1]- هو أبو عبد الله محمد بن الشيخ إبراهيم الرندي النفري المعروف بابن عباد (733هـ - 792هـ)، شيخ العلماء والزهاد، وإمام الصلحاء والعباد، العارف بالله المحقق، ألف في التصوف تآليف منها: "شرح الحكم العطائية ونظمها"، و"رسائل كبرى" و"صغرى"، و"أجوبة كثيرة في مسائل من العلوم". شجرة النور: 238.

[2]- وردت في نسخة "ج": بالنظر إلى ذاته.

[3]- وردت في نسخة "ج": اختلف.

[4]- وردت في نسخة "ج": هنا.

[5]- المكوِّن: هو خالق الكون سبحانه وتعالى، والكون: هو كل أمر وجودي وجد عن عدم، أي المخلوقات أو الحوادث أو العوالم أو كل ما سوى الله تعالى. قال الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي: «اعلم أن التكوين غير المكوِّن عند أهل السنة والجماعة؛ والتكوين والتخليق والترزيق والإيجاد والإحداث والإبداء والاختراع يرجع إلى معنى واحد وهو إيجاد الشيء من العدم إلى الوجود. والباري سبحانه وتعالى هو المكوِّن الأزلي وأنه لم يزل خالقا، والتكوين أزلي صفة الخالق، وهي صفة أزلية قائمة كالحياة والعلم والقدرة». انظر اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية: 192.

[6]- وردت في نسخة "ج": عن.

[7]- يعني كتاب لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، لابن عطاء الله السكندري. وهو مطبوع متداول.

شيء[1]، وهذا أتم، لأن الله سبحانه لم يظهر الملكة إلا حتى يشهد فيها. فالكائنات مرايا[2] الصفات، فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه، فما نصب لك الكائنات لتراها ولكن لترى فيها مولاها، فمراد الحق منك أن تراها بعين من لا يراها، تراها من حيث ظهوره فيها، ولا تراها من حيث كونيتها، ولنا في هذا المعنى:

ما أُبينَتْ لك العوالم[3] إلا	❖	لتراها بعين من لا يراها
فَارْقَ عنها رُقيَّ من ليس يرضى	❖	حَالَة دون أن يرى مَوْلاَهَا

-قال:- فالنَّاظر للكائنات غير مُشَاهدٍ للحق فيها غافل، والفاني فيها[4] عبد بسطوات[5] الشهود ذاهل، والمشاهد[6] للحق فيها عبد مخصص[7] كامل»[8].

{عبارات الصوفية في تفسير ظهور الحق سبحانه لأوليائه عين خفائه}

قوله: "**فَسُبحانَ مَنْ ظُهوره لأوْلِيائِه عَيْن خَفائِه...**"[9] إلخ، قال صاحب الحكم رحمه الله تعالى: «إنما احْتَجَب بشدة ظهوره، وخَفِي عن الأبصار لعظيم نوره»[10].

{كلام الشيخ ابن عباد في ذلك}

فقال الشيخ ابن عباد: «وهذه عبارة تداولها الناس، وضربوا لمعناها مثلا بالشمس، وذلك أن الشمس نورها أقوى من سائر المحسوسات، وقوة نورها هي التي حجبت الأبصار الضعيفة عن

---

[1]- جاء في طرة ص: 3 من نسخة "ب": «أي لأنه أعطى الأكوان كذلك حقها ولم يضيع قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾، ﴿فَارْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ إلى غير ذلك».

[2]- وردت في نسخة "ج": مرآة.

[3]- وردت في نسخة "ج": المعالم.

[4]- وردت في نسخة "ج": عنها.

[5]- من سطا سطواً وسطوة به وعليه: وثب عليه وقهره.

[6]- وردت في نسخة "ج": والشاهد.

[7]- وردت في نسخة "ج": مخصوص.

[8]- نص منقول من لطائف المنن بتصرف يسير: 30-31.

[9]- العمدة: 2.

[10]- قارن بالحكم العطائية: 32.

إدراك كنهها، فقد صار ظُهورُها الذي أوجبه وجود نورها حجابا لها، وليس الحجاب على الحقيقة منها، فإن الظاهر لذاته لا يحجب من ذاته، وإنما الحجاب عليها[1] من غيرها، والحجاب هاهنا ضعف البصر عن مقاومة <فيضان>[2] النور، فالحق تعالى احْتَجَبَ عن الخلق لشدة[3] ظهوره، وَخَفِيَ عن / الأبصار لعظيم نوره، وأنشدوا في هذا المعنى: 5

لَقَد ظَهرْتَ فلا تخفى على أحد	❖❖	إلا على أكمه لا يعرف القَمَـرَا
لكن بطنت فما ظهرت[4] محتجبا	❖❖	وكيف يُعرَفُ من بالعِزَّة اسْتَتـرَا[5]

وأنشدوا أيضا:

بالنور يظهر ما ترى من صورة	❖❖	وبه وجود الكائنات بلا امْتِـرَا
لكنــه يخفى لِفَـرْط ظهــوره	❖❖	حسا ويدركه البصير من الورى»

انتهى.

{كلام صاحب لطائف المنن في ذلك}

وقال في لطائف المنن: «ما احتجب الحق عن العباد إلا لعظيم[6] ظهوره، وَلاَ مَنعَ الأَبْصارَ أن تشهده إلا قاهرية نوره، فعظيم القرب هو الذي غَيَّب عنك شهود القرب. قال الشيخ أبو الحسن[7] ﷺ: حقيقة القرب أن تغيب في القرب عن المقرب لعظيم القرب، كمن يشم رائحة المسك، فلا يزال يدنو [منها][8] كلما دنا منها تزايد رِيحُها، فإذا دخل البيت الذي هو فيه انقطعت رائحته عنه. وأنشد بعض العارفين:

---

[1]– وردت في نسخة "ج": عليه.

[2]– سقطت من نسخة "ج".

[3]– وردت في نسختي أ وج: بشدة.

[4]– وردت في نسخة "أ": بما أظهرت.

[5]– وردت في نسخة "ج": اشتهرا.

[6]– وردت في نسخة "أ": بعظيم.

[7]– علي بن عبد الله بن عبد الجبار (656/571هـ) أبو الحسن الشاذلي، نسبة إلى شاذلة إحدى قرى تونس، هاجر إليها بعد أن غادر قريته غمارة في المغرب. الموسوعة الصوفية: 229. شجرة النور الزكية: 186.

[8]– سقطت من نسخة "أ".

كم ذا تموه بالشِّعْبَين والعلـم ❖ والأمر أوضح من نار على عَلَـم
أراك تسأل عن نجد وأنت بها ❖ وعـن تهامة هـذا فعـل متَّهـم

-قال: - ووجد[1] بخط أبي العباس[2] ﷺ هذه الأبيات:

أَعِنـدَك من ليلـى حديـث مُحـرَّر ❖ فإيـراده يحيـي الرَّميمَ وينشـر
فعهدي بهـا العهـد القديم وإننـي ❖ على كل حـال فـي هواها مقصـر
وقد كان عنها الطَّيْفُ قديما[3] يزورني ❖ ولما يـزر مـا بالـه يتعـذر
فهل بَخِلَـت حتى بطيـف خيالهـا ❖ أو اعتـل حتـى لا يصح التصـور
ومن وجه[4] ليلى طَلْعة الشمس تستضي ❖ وفـي الشمس أبصـار الورى تتحير
ومـا احتجبـت إلا برفـع حجابهـا[5] ❖ ومن عجـب[6] أن الظهـور تَسَتُّـر»[7]

انْتَهى.

قوله: "وَالعَجزُ عَنْ إدْراكِهِ لِسَعَةِ جَلالِهِ نُزْهَة لا تُكيِّف وَغايَة لا تدركُ كَمال لأصْفِيائِه"[8]، هكذا في بعض النسخ، وعليه فتكون لفظة / "نزهة وغاية" منصوبتين 6

---

[1]- وردت في نسخة "ب": ووجدت.

[2]- أحمد بن عمر المرسي أبو العباس شهاب الدين (ت: 686 هـ)، فقيه متصوف من أهل الإسكندرية، أصله من مرسية في الأندلس. الأعلام/1: 186.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قدما.

[4]- وردت في نسخة "أ": وجد.

[5]- الحجاب ويقال الران، والمراد بذلك انطباع الصور الكونية في القلب على سبيل الاستيعاب له والرسوخ فيه، بحيث لا يبقى مع ذلك مطمع لتجلي الحقائق فيه، لعدم نوريته بتراكم ظلم الحجب المختلفة عليه، فلهذا يسمى عموم حصول صور الأكوان في القلب، ورسوخها فيها حجابا ورينا عليه. انظر اللطائف الإلهية في شرح مختارات الحكم العطائية: 155.

[6]- وردت في نسخة "أ": عجبي.

[7]- قارن بلطائف المنن: 32.

[8]- العمدة: 2.

نصب المفعول المطلق على التضمين والعامل ل"سعة"، أو نصب [على][1] الحال عن "سعة" أو عن "جلاله".

وفي أكثر النسخ هكذا: "**وَالعَجْزُ عَن إدْراكِه لِسَعَة جَلالِه نُزْهَةَ لا تُكيَّف وَغايَة كَمال لأصفيائِه**". وعليه فلفظ "نزهة" مرفوع خبرا وهكذا[2] ما بعده، والنزهة بضم النون وسكون الزاي في اللغة، اسم من التنزه الذي هو التباعد.

قوله: "**فِي دَرج التَّخْصيص**"[3]، يقال الدرجة بضم الدال مع فتح الراء مخففة، أو مشددة، أو تسكينها، أو بفتحهما معا وهي المرقاة، وأما الدرج بفتحتين وهو الطريق فغير مناسب هنا.

قوله: "**لا تُكْنَه**"[4]، في القاموس: «الكُنهُ: جوهر[5] الشيء وغايته، وقدره ووقته ووجهه، واكتنهه وأكنهه بلغ كنهه»[6].

قوله: "**فكَانَ [لَهُم]**[7] **شَمساً وهُم أنْجُم**"[8]، إشارة إلى قوله ﷺ: (أَصحَابي كَالنُّجومِ)[9]، وتمم[1] التشبيه مع التناسب بجعله ﷺ "شمسا"، وأوضح ذلك في شرح الصغرى

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[2]- وردت في نسخة "ج": وكذا.

[3]- العمدة:2.

[4]- نفسه: 2.

[5]- وردت في نسخة ب: جورهة.

[6]- قارن بالقاموس المحيط/4: 292.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- العمدة: 2.

[9]- الحديث أخرجه ابن حجر في لسان الميزان/2: 488، 594، والذهبي في ميزان الاعتدال: 1511، 2299، والعجلوني في كشف الخفا/1: 147. وابن الأثير في جامع الأصول /9: 410. وقال الشوكاني فيه: «وقد احتج بعض مقصري المقلدة لجواز التقليد بحديث : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وهذا=

غاية، حيث قال في وصفهم: «الذين طلعوا بعد غيبة[2] شمس النبوءة أنجما في سماء العلا للإرشاد والاهتداء»[3] وهذا من الحسن بمكان.

قوله: "دَياجِي"[4]، هو جمع ديجوج[5] أي مظلم.

قوله: "فِي مَزالِق أوْعاره"[6]، المزالق جمع مزلق وهي[7] المزلة، يقال: زلق بفتح اللام وكسرها زل، ومكانه زلق ومزلق ومزلقة، والأوعار جمع وعر وضميره "للجهل".

{الشروع في تفسير وضبط الكلمات الواردة في مقدمة العمدة}

قوله: "وَشَرِيفُ قُرْبَتِهِ"[8]، أي قرابته، يقال: فلان ذو قرابة وقربى وقربة ومقربة بمعنى واحد.

قوله: "المُرغِمَة"[9] الرغم والرغام بفتح الراء التراب والذل، وأرغم الله أنفه ألصقه بالرغام، ورغم أنفه ذل.

=الحديث لم يصح عن رسول الله ﷺ كما هو معلوم عند أهل هذا الشأن، فقد اتفقوا على أنه غير ثابت، ولو سلمنا ثبوته تنزلا فمعناه ظاهر واضح وهو الاقتداء بالصحابة في العمل بالشريعة التي تلقوها عن رسول الله ﷺ وأخذوها عنه، فمن اقتدى بواحد منهم فيما يرويه منها عن النبي ﷺ فقد اهتدى ورشد، ودخل إلى الشريعة من الباب الذي يدخل إليها منه، وليس المراد الاقتداء به في رأيه، فإنهم رضي الله عنهم لا رأي لهم يخالف ما بلغهم من الشريعة قط» أنظر قطر الولي على حديث الولي: 150- 151.

[1]- وردت في نسخة "ج": ويتم.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": غيبوبة. وغيبوبة الشمس غروبها كم يقال «لقيته عند غيبوبة الشمس».

[3]- قارن بحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين: 14.

[4]- العمدة: 2.

[5]- وردت في نسخة "ج": ديباج.

[6]- العمدة: 3.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج": وهو.

[8]- العمدة:3.

[9]- نفسه: 3.

قوله: "حُسْن المَعونَة"[1] بضم العين.

{معنى لفظ الطول}

قوله: "بحوْله وَطوْلهِ"[2]، الطول بفتح الطاء وسكون الواو، ومعناه لغة الفضل والقدرة والغنى، وأما بضم الطاء فضد القصر، وبفتحتين طول في مشفر البعير الأعلى، وليس واحد من هذين بمراد، ويوجد في بعض النسخ بحوله وقوته.

{في بيان التعبير بالنبي أولا والتعبير بالرسل ثانيا}

7 قوله: "خَاتِمُ النَّبيئِينَ ..."[3] الخ، عبر أولا بالنبي، / لأن ختم النبوءة يستلزم ختم الرسالة ضرورة انتفاء الأخص عند انتفاء الأعم، ولهذا وقع في الحديث: (لاَ نَبيَّ بَعْدِي)[4]، ولم يقل لا رسول [بعدي][5]، لأن نفي الأخص لا يستلزِم نفي الأعم. وعبر ثانيا بالرسل، لأن الإمامة والتقدم على الرسول الأشرف، يستدعي التقدم على غيره أحرويا.

{في بيان مناسبة تغيير الأسلوب بالتعبير بالفعل في الترضية على الصحابة}

قوله: "وَرَضيَ اللهُ تَعالى عَنْ أصْحابِ رَسُول الله أجْمَعينَ "[6] الخ، تغيير الأسلوب بالتعْبير هنا بالفعل مناسب لوجهين: أحدهما، الإشارة إلى أن الرضى لم يبلغ مبلغ الحمد والصلاة، فروعي فيهما الثبات والدوام دونه. ثانيهما، الإشارة إلى احتياج الصحابة إلى تجدد الرضى عليهم وقتا فوقتا، أعني بتجدد آثاره.

---

[1]- العمدة: 3.

[2]- نفسه: 3.

[3]- نفسه: 3.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل. ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- العمدة:3.

{بيان ما هو كمال في الدنيا وكمال في الآخرة}

قوله: "لِنيْل الكَمال فِي الدَّارَيْن ..." [1] الخ، الأقرب أن يكون المجرور، أعني "في الدارين" متعلقا بالكمال، أي لنيل ما هو كمال في الدارين، ويصح أن يتعلق ب"نيل" أي نيل الكمال في هذه الدار ونيله في تلك الدار.

أما الكمال في هذه <الدار>[2] فبالتقوى والاستقامة، وأما تلك فبالفوز والرضوان، أو في هذه العلم والمعرفة، وفي تلك الثبات في القبر والنجاة في الحشر، وفي هذه اليقين، وفي تلك[3] علو الدرجات، ونحو هذا.

{كمال الإنسان يختلف بحسب ظاهره وباطنه}

<ثم>[4] لا يخفى عليك أن كمال الإنسان، يختلف بحسب ظاهره وباطنه، فكمال ظاهره بامتثال المأمورات، واجتناب المنهيات على طريق الإحسان. وكمال باطنه بذلك أيضا، مع زيادة الصفاء عن الرعونات[5] والخلوص عن الغفلات[6].

---

[1]- العمدة: 3. وللإشارة فإن هذه الفقرة شرح جزء من متن الكبرى، وليست تحشية على شرح كلام السنوسي، وسيسلك العلامة اليوسي هذا المنهج في فقرات أخرى سترد لاحقا، وبذلك يكون سلك منهج الجمع بين الشرح والحاشية معا في عمله هذا.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسخة "ب": وهناك.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- من فعل رعن رعونة حمق ، كان أهوج في كلامه وفي منطقه فهو أرعن. القاموس المحيط/4: 228.

[6]- الغفلات جمع غفلة، والغفلة عن الله عند الصوفية أصل كل شر، كما أن التيقظ هو الحضور مع الله تعالى أصل كل خير. والغفلة لا يطردها الذكر مع غفلة القلب، إنما يطردها التذكر والاعتبار وإن لم تكن الأذكار لأن الذكر ميدانه اللسان، والتذكر ميدانه القلب، وطيف الهوى لما ورد إنما ورد على القلوب لا على الألسنة، فالذي ينفيه إنما هو التذكر الذي يحل محله ويمحق فعله. راجع اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية: 181.

{بسط اليوسي القول في كمال هذه اللطيفة الربانية}

لكن الأنسب، أن تكون الإشارة في هذا المقام، إلى كمال هذه اللطيفة الربانية المودعة في الجسوم الإنسانية، فإن المولى تعالى أبرزها من عالم الأمر الملكوتي[1] وذاتها لم تكمل بعد، لكنها ميسرة بجبلتها[2] للكمال. قال ﷺ: (كُلُّ مَوْلودٍ يُولدُ عَلى الفِطْرَة، فَأَبواهُ يُهوِّدانِه أَوْ يُمجِّسانِه أَوْ يُنَصِّرانِه)[3]، وإنما أبرزت إلى هذا العالم لتكتسب كمالها، الذي لها بحسب ذاتها ومقتضى طبعها، ولما كانت ذاتها بأصل نشأتها من العالم الروحاني الذي ذواته / عالمة بالفعل، ولا تفتقر 8 إلى اكتساب، كان كمال ذاتها هي بالعلوم والمعارف، حتى تحصل لها حقائق الموجودات، فتتصورها وتعرف موجدها وصفاته وآثاره، فجعل لها الله تعالى جهتين، تكتسب منهما كمالها الذي هو المعرفة:

{العلم المكتسب من جهة الدنيا}

إحداهما، جهة هذه الحياة الدنيا، تكتسب منها العلوم والمعرفة ببسط الحواس الظاهرة على المدركات، بأن تنتزع صورها في الخيال ثم تجرد المعاني المعقولة منها، ثم تصرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل ونظم الأقيسة، حتى يحصل مطلوبها الذي تتوجه إليه، ويسمى هذا العلم كسبيا.

{العلم المكتسب من جهة العالم الأعلى}

والجهة الثانية، جهة العالم الأعلى، وهو عالم الأمر وعالم الروحانيات، تكتسب منه أيضا العلوم بتصفيتها عن الرذائل والرعونات البشرية، فتتعرض بذلك لنفحات الرحمة والكمال والسعادة، فتلوح على القلب أنوار العلم والمعرفة.

---

[1]- الملكوتي من الملكوت، قال صاحب الحكم العطائية: «ربما أطلعك على غيب ملكوته، وحجب عنك الاستشراف على أسرار العباد». والملكوت هو عالم الغيب أو عالم اللطائف أو حقيقة عالم الملك أو باطنه المحرك له. وحقيقة الملكوت هو الجبروت. الفهرس بشرح المصطلحات الصوفية كما وردت في الحكم: 193.

[2]- وردت في نسخة "ج": بجملتها.

[3]- أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين. ومالك في كتاب الجنائز، باب: جامع الجنائز.

{أرفع مراتب العلم هو الوحي وهو علم الأنبياء كما يصفه أرباب القلوب}

قال أرباب القلوب[1] رضي الله عنهم: فإن كانت تصفية النفس عند ذلك بغريزة مركوزة في الجبلة من فطرته وهي العصمة مانعة من مقارفة[2] كل ما يتوهم فيه المخالفة، وكانت الظلم البشرية ممحوة، وحظ الشيطان منزوعا من القلب بنور النبوءة، كان العلم اللائح من ذلك العالم بسبب يورده ويلقيه مع مشاهدة المورد وهو الملك، فهذا هو الوحي، وهو علم الأَنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهو أرفع مراتب العلم.

{العلوم الإلهامية واللدنية للأولياء والصديقين}

وإن كانت التصفية باكتساب وطريق صناعي، فإن العلم المفاد عنه لا يشعر بسببه ولا مورده، وإنما يكون نَفَثاً في الرَّوْع وهو دون العلم الأول، وهذه علوم الأولياء والصديقين، وهي العلوم الإلهامية والكشفية واللدنية، مأخوذة[3] من قوله تعالى: **﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾**[4].

{الفرق بين العلم الكسبي والإلهامي والروحاني}

وقد تبين في هذه الكلمات، الفرق بين العلم الكسبي والإلهامي[5] والروحاني، وهي قطرة من بحار هوائج[6]، وحصاة من رمال عالج[7]، لو بسطناها لم يسعها هذا الديوان، لكنها موكولة إلى أربابها المتخلقين بهذه العلوم، وأما نحن فليس لنا منها إلا الأسامي والرسوم[8].

---

[1]- وردت في نسخة "ج": العقول.

[2]- وردت في نسخة "ج": مقاربة.

[3]- وردت في نسخة "أ": مأخوذ.

[4]- الكهف: 65.

[5]- وردت في نسخة "أ": اللدني.

[6]- وردت في نسخة "ج": موائج.

[7]- من تعلج الرمل إذا اجتمع، واعتلج الرمل اجتمع.

[8]- كثيرا ما يردد اليوسي هذه الفكرة التي تفيد إنصافه وتواضعه رحمه الله، من ذلك مثلا قوله: «...ولسنا نتكلم في هذا إلا بحسب ما انتهى إليه نظرنا عملا على المقاييس السالفة، وجريا على الطريقة العلمية النظرية، متبرئين من الحول والقوة، غير مدعين في ذلك ذوقا ولا تحليا بالمقامات، التي عسى أن تبرز من الألفاظ،=

{في ضبط وتفسير كلمتي الضيق والحرج}

9 / قوله: "**ضيقهَا عَنْ حَمْل ذَلِك وَحَرجهَا...**"[1] إلخ، الضيق بكسر الضاد مصدر ضاق الشيء، والحرج بفتح الراء مصدر، يقال حرج صدره بكسر الراء يحرج حرجا، ويصح أن يضبط الضيق بفتح الضاد على أنه وصف، والحرج كذلك، يقال: مكان حرج بفتح الراء وكسرها أي ضيق كثير الشجر، ويكون المراد إزالة ما ضاق منها، وحرج أي فتحه وشرحه، والأول أولى وأبعد عن التكلف.

وعلى كل حال، فعطف "الحرج" على "الضيق"، سوغه كون الثاني أخص وأبلغ كما قال المهدوي[2] في تفسيره: «إن الحرج هو الشديد الضيق، وذكروا قصة عمر[3] وقول الراعي الأعرابي: الحرجة هي شجرة لا تصل إليها راعية ولا وحشية».

{أول ما يجب على البالغ شرعا أن يعرف}

قوله: "**كَما وَقَعَ فِي الإِرْشَاد...**"[4] إلخ، الإرشاد لإمام الحرمين[5] ذكر فيه: «أنه يجب على البالغ شرعا أن يعرف»[6]، فقال الشيخ تقي الدين المقترح[7] في شرحه له: «يحتمل أن

=وتتجلى من منصات العبارات، ونعوذ بالله أن نتعدى طورنا، فندعي ما ليس لنا، وإنما نحن خائضون بحسب العلوم الرسمية...» راجع مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص بتحقيقنا/2: 47-48.

[1]- العمدة: 4. تمام الفقرة في كلام السنوسي قوله: «... ولا يخفى هاهنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئه لقبول المعارف وفهمها، وإزالة ضيقها عن حمل ذلك وحرجها».

[2]- أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدوي التميمي أبو العباس (ت: 430 هـ)، مقرئ أندلسي وصاحب التفسير الكبير، أصله من المهدية بالقيروان، روى عن أبي الحسن القابسي. طبقات المفسرين للسيوطي:30.

[3]- راجع لمزيد التفصيل قصة عمر ﷺ وما يتعلق بإسلامه وهجرته واستخلافه وإخائه في طبقات ابن سعد/3: 142 وما بعدها. كما قال له عمر: «قلب الكافر لا تصل إليه رحمات ولا إيمان ولا رقة». أو كما قال ﷺ.

[4]- العمدة:4.

[5]- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي (478/419 هـ)، الملقب بإمام الحرمين. أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي. من كتبه: "الورقات"، "الإرشاد"، وغيرها. طبقات الشافعية/3: 249.

[6]- قارن بالإرشاد: 3.

[7]- عبد الله بن علي أبو الفتح تقي الدين (612/560 هـ) المعروف بالمقترح. من فقهاء الشافعية بمصر، برع في أصول الدين والخلاف، له: "شرح الإرشاد" و"شرح المقترح في المصطلح للبروي". الأعلام/7: 256.

يرجع قيد الشرع إلى الوجوب، ويكون الكلام فيه تقديم وتأخير، كأنه قال: يجب شرعا على كل من بلغ، ويحتمل أن يرجع إلى ما قبله»، فعلى الاحتمال الأول من كلام المقترح يثبت ما قال[1] المصنف.

قوله: "وَحكَّمتِ المُعْتَزلةُ[2] فِيهَا العَقْل..."[3] الخ، أي جعلوه حكما، بأن زعموا أنه يستقل غالبا بإدراك الحسَن والقبيح، والمثاب عليه والمعاقب عليه، ويجيء الشرع مؤكداً لذلك أو مُعيناً للعقل، لا أنهم يسندون هذه التكاليف إلى العقل وينكرون الشريعة.

{معاني الشرع عند الإطلاق}

واعلم أن الشرع <هو>[4] وضع إلهي، يعرف به العباد أحكام عقائدهم وأفعالهم وأقوالهم، وما فيه صلاحهم ونجاتهم في المعاد، وتلك الأحكام هي الشريعة، وقد يطلق الشرع على الأحكام.

{في تقرير اعتراض المعتزلة في قولهم: لو لم يجب النظر عقلا للزم إفحام الرسل}

قوله: "لَوْ لَمْ يَجِب..."[5] الخ، يعني أنه لو كان الوجوب شرعيا لزم إفحام الرسل، أي غلبتهم بالحجة فلا تفيد البعثة، والتالي باطل فكذا المقدم.

وبيان الملازمة[1] أن الرسول إذا قال لأحد: انظر في معجزتي لتعلم صدقي، فله أن يقول: لا أنظر حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي حتى أنظر. أو يقول: لا أنظر حتى يجب علي،

---

[1]- وردت في نسخة "ب": قاله.

[2]- المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، وهم فرق كثيرة من بينها: الواصلية نسبة إلى أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال، والهذيلية نسبة إلى حمدان بن هذيل العلاف، والنظامية نسبة إلى إبراهيم بن يسار هانئ النظام. الملل والنحل/1: 43. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين/1: 235 وما بعدها. والفرق بين الفرق: 78.

[3]- العمدة: 4.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 4.

=

ولا يجب علي حتى يثبت الشرع، ولا يثبت حتى أنظر. أو يقول: لا أنظر حتى يجب ولا يجب حتى أعلم الوجوب، ولا أعلم حتى أنظر.

10 وهذه[2] المقدمات كلها ظاهرة عنده، فتكون / حجة على الرسول وهو الإفحام، وإن لم تكن على صورة القياس، لأنها تنتج بواسطة مقدمة أجنبية، وهي أن الموقوف على الموقوف على الشيء، موقوف على ذلك الشيء.

{جواب اليوسي عن المقدمات التي يرد بها من يوجب النظر بالعقل}

وجوابه أولا[3] بالإلزام، وهو أن هذا مشترك الإلزام <ومشترك الإلزام>[4] لا يلزم، وبيانه أن النظر وإن وجب عقلا، ليس وجوبه بالضرورة، بل بالنظر لتوقفه على مقدمات، وهي إفادة النظر العلم مطلقا أو في الإلهيات، وأن المعرفة واجبة، وأنها لا تحصل إلا بالنظر، وأن ما لا يتم الواجب إلا به <فهو>[5] واجب[6].

فهذه أربع مقدمات وهي التي أشار إليها المصنف[7]، وكلها لا تتبين إلا بالنظر الدقيق على ما قرر في علم الأصول[1] والكلام[2]، وسيأتي بعضها.

=[1]- الملازمة: لغة امتناع انفكاك الشيء عن الشيء واللزوم والتلازم بمعناه، واصطلاحا كون الحكم مقتضيا للآخر، على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضروريا، كالدخان للنار في النهار والدخان في الليل. انظر التعريفات: 229.

[2]- هذه المقدمات كلها ترجع لمعنى واحد.

[3]- جاء في طرة الصفحة: 7 من نسخة "ب": «قوله: وجوابه أولا، هذا ليس بجواب، بل هو تعميم للشبهة كما قاله ابن عرفة في الشامل».

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- سقطت من نسخة "ج".

[6]- هذه قاعدة أصولية، أهميتها كبيرة في حياتنا المعاصرة، وما أكثر ما فرعه الفقهاء على هذه القاعدة من تطبيقات، من ذلك: ماذا لو اشتبهت الثياب الطاهرة بأخرى نجسة، ولم تتميز هذه عن تلك... هل يمكن الصلاة بأحدها ونحن غير متأكدين من طهارته؟ أم نترك الصلاة بها جميعا لكون أحدها نجسا، وربما يكون هو الثوب الذي في أيدينا... وقد قام الباحث وجيه كمال الدين بدراسة حول قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

[7]- قف على هذه المقدمات الأربع في شرح الكبرى إن شئت ص: 4. =

فنقول: لو وجب عقلا أيضا لزم الإفحام، والتالي باطل.

وبيان الملازمة أنه يقول أيضا: لا أنظر حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي حتى أنظر، أو لا أنظر حتى يحكم العقل بوجوبه، ولا يحكم بوجوبه حتى أنظر، فكما لزم في الأول الدور[3]، بأن لا ينظر حتى ينظر، ولا يجب حتى يجب، كذا في الثاني[4].

فإن قيل: لا دور، لأن النظر أولا هو في المعرفة[5]، والنظر الموقوف عليه هو النظر في المقدمات، فانفكت الجهة.

قلت: النظر حقيقة واحدة، وقد توقف النظر في المعرفة على النظر في وجوبه، فصدق توقف النظر على النظر وإن اختلف المنظور فيه، والإفحام حاصل بكل اعتبار، إذ يقول لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر عقلا، والعقل لا يوجبه علي ضرورة، بل حتى أنظر هل وجب علي أم لا؟ و<أنا>[6] لا أنظر.

وثانيا: بالحل، أي إبطال إحدى المقدمتين، وهما الشرطية والاستثنائية أو كلتيهما، فتمنع هنا الشرطية وهي قوله: لو لم يجب عقلا لأفحم قوله في بيانها لا أنظر حتى يجب، قلنا ممنوع لعدم تواطؤ العقلاء على ترك النظر <عادة>[7] كما قال المصنف.

=[1]- راجع لمزيد التفصيل في مبحث علم أصول الفقه في قانون اليوسي بتحقيقنا: 217.

[2]- نفسه: 180.

[3]- الدور في اللغة: عود الشيء إلى ما كان عليه. وفي المنطق: علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر. فالدور إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، وينقسم إلى دور علمي، ودور إضافي أو معنى، ودور مساو. انظر شرح المقاصد/1: 220.

[4]- وردت في نسخة "ج": التالي. وجاء في طرة ص: 7 من نسخة "ب": «ويعترض على كون النظر واجبا بالشرع أيضا بالمنع، أي يقول للذي قال له انظر: لا أنظر إذ لم يثبت شرع يوجب علي النظر ولا غيره ويقطعه».

[5]- وردت في نسخة "ج": المعجزة.

[6]- سقطت من نسخة "ج".

[7]- سقطت من نسخة "ج".

وأيضا إن عنى الخصم أن الشرطية اتفاقية فلا تفيد، وإن عنى أنها لزومية واللازم الإفحام فلا نسلمه، إلا لو كان من ضرورة المرسل إليهم أن يقولوا لا ننظر حتى يجب، وهو غير لازم لجواز أن يؤمنوا، أو يتفق أن ينظروا في المعجزة فيظهر لهم الحق فيؤمنوا، أو ينقسموا / إلى مؤمن وكافر، فيقاتل الجاحد بالمؤمن <كما وقع>[1]. 11

وإن عنى أن اللازم الإمكان فلا نسلم أنه محال، بل هو من الجائز لذاته، ولما كان هذا كله بصدد أن يمنع.

أما أولا: فلأن العادة والاتفاق المذكورين، لا يفيدان عند فرض العناد والجدال.

وأما ثانيا: فلأن الإمكان وإن صح عقلا فلا يرتكب، لتعلق علم الله تعالى بأنه لابد من ظهور أمره والإيمان برسله.

لا يقال الشرطية على الثاني تكون اتفاقية، وهي لا يحتج بها في أمثال هذه المباحث، لأنا نقول بل هي لزومية واللازم الإمكان، وهو كاف في الاعتراض.

احتيج إلى منع الثانية وهي قوله: لا يجب علي حتى أنظر، أو حتى أعلم الوجوب، بأن النظر موقوف على التمكن من العلم لا على العلم، ولأن[2] النظر واجب بالشرع نظر أو لم ينظر، ثبت بالشرع عنده أو لم يثبت[3].

قال عضد الدين[4] في شرح المختصر الأصلي: «وليس هذا من تكليف الغافل في شيء، فإنه يفهم التكليف وإن لم يصدق به»[5]، وأشار بهذا الكلام كما قال المولى سعد الدين في حواشيه، إلى أنه اعترض بعضهم بأن هذا في تكليف الغافل، وأجاب بأنه جائز في هذه الصورة للضرورة، فأشار

---

[1]– ساقط من نسخة "ج".

[2]– وردت في نسخة "ب": وأن.

[3]– وردت في نسخة "ج": ثبت الشرع أو لم يثبت.

[4]– عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (ت: 756 هـ)، قاضي القضاة عضد الدين، كان إماما في العلوم المعقولات، صاحب معرفة ومشاركة قوية. له: "المواقف" و"شرح مختصر ابن الحاجب". طبقات الشافعية/6: 108.

[5]– شرح المختصر/1: 215.

العضد إلى إبطاله، لأن الغافل من لا يفهم التكليف والخطاب، وهاهنا يفهمه ويعلم أنه مكلف وإن لم يصدق به[1].

{تقرير اليوسي لإشكال في مسألة سلمها الشيوخ}

واعلم أن هذه المسألة سلمها الشيوخ، وعندي فيها إشكال ما زال يختلج في خلدي، حتى عثرت عليه في بعض شروحِ ابن الحاجب[2] كما استحضرته، وهو أن قولنا: يلزم بالشرع نظر أو لم ينظر، ثبت الشرع أو لم يثبت، يلزم عليه أحد أمرين: إما وجوب النظر فيما يأتي به من الشبهة المتنبي الكذاب، بحيث يستحق العذاب من أعرض عنها، وإما تكليف ما لا يطاق.

وبيانه أن القول المذكور، إن أُريدَ به وجوب النظر مطلقا نبيا كان المدعي أو متنبياً، لزم الوجوب في الكذاب، وإن أريد به بشرط أن يكون نبيا فهو تكليف ما لا يطاق، إذ لا طريق إلى إدراك محل الوجوب. وهذا وارد على المذهبين. قال في الشرح[3] المذكور: «والأقرب الوجوب، وله غير ما نظير، كوجوب الجميع أو حرمة الجميع عند الاختلاط، كذكر إحدى صلاتين، وكاختلاط ذكية وميتة»[4].

12 / قلت: وهذا القياس[5] ظاهر الفساد، لأن قياس هذه المسألة على المسائل الواجب فيها الاحتياط، والفرض ألا مشروعية إذ ذاك للقياس ولا للاحتياط غلط واضح، وفي آخر كلامه الإشارة إلى هذا، وأيضا المتنبي يحرم اتباعه، فإذا دار الاحتمال بين الوجوب والحرمة فما المعين

---

[1]- حاشية سعد الدين على شرح مختصر ابن الحاجب/1: 215.

[2]- عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب (570هـ/646هـ)، الفقيه المالكي من كبار العلماء. من كتبه: "جامع الأمهات"، "منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل"، و"مختصره"، "الشافية"، "مختصر الفقه" وغيرها. الديباج المذهب: 189. وفيات الأعيان/2: 413. شجرة النور: 188.

[3]- وردت غي نسخة "ج": شرح.

[4]- الذي ينسب لابن الحاجب من الشروح كما ذكره اليوسي في نفائس الدرر في حواشي المختصر، وغيره ممن عني بترجمته هو كتاب "الإيضاح في شرح المفصل" للزمخشري. إلا أن يكون اليوسي اطلع على غير كتاب الإيضاح، فذلك أمر آخر.

[5]- وردت في نسخة "ج": الجواب.

للوجوب؟ ولو سلمنا أنه دائر بين الوجوب وغيره كالصلاتين، فهو يقتضي وجوب اتباع الجميع المتنبي وغيره، كما تجب الصلاتان معا، وهو فاسد، فالإشكال باق.

نعم، كفينا هذه المئونة معشر هذه الأمة لانقطاع النبوءة بنبينا ﷺ، فمن ادعاها اليوم فليس إلا التوبة أو السيف، وقد بان بهذا أن الجواب الأول العادي يكون أقوى من الثاني وهو الشرعي.

فإن قيل: الجواب بتواطؤ العقلاء عادة على النظر يُصَيِّر النظر عاديا، ويكر[1] على الدعوى بالإبطال، لأن المدعى هو أن النظر شرعي، والدليل أفاد أنه ليس شرعيا فيكون تهافتاً.

قلنا: ليس الجواب المذكور دليلا على وجوب النظر، بل إبطالا للإفحام الذي ادعاه الخصم، وتَبْييناً أنه لا مانع من وجوبه بالشرع، إذ الإفحام إنما يلزم من منازعة المكلفين للشارع، فدفعنا ذلك بأنهم ينظرون عادة ولا ينازعون.

فإن قيل: إذا كان العقلاء يتواطئون عليه، فلا معنى لإيجاب الشرع إياه، بل لا معنى لإيجابه أصلا، لأنه تحصيل حاصل.

قلنا: ليس كل ما تجري العادة به أو تدعو الجبلة إليه لا يوجب، ألا ترى أن سد الرمق مع وجدان ما يسد واجب شرعا مع تواطؤ العقلاء عليه، ونحوه كثير، وفي المقام مجال للبحث.

وبعد كتبي هذا، ذاكرت بما مر من الإشكال بعض الفضلاء، فأجاب: بأنا نقول وجوب النظر مما تواطأت عليه الشرائع، فلا يتوقف على ثبوت <هذا>[2] النبي المخصوص.

فاعترضته بأنه على تسليم تواطؤ الشرائع عليه، فهو محتاج في كل شريعة إلى تقرير من ذلك الشارع، ولا يصح تقريره حتى تثبت[3] نبوته، ولو سلم جميع ذلك فما تقول في أول رسول؟ فسلم فيه ورود الإشكال.

---

[1]- من كَرَّ كُرُوراً إذا رجع وعطف، ومنه يقال كر الليل والنهار: أي عاد مرة بعد أخرى.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- ورد في نسخة "ب": يثبت.

13 / ثم حاول الجواب، بأن وجوب النظر يكون <وجوبا>[1] باعتبار المآل، بمعنى أنه متى ثبتت نبوءته، تبين أن النظر كان واجبا، ولا يخفى ما فيه.

ثم رأيت كلام الغزالي[2] لما أورد السؤال[3] السابق، وهو أنه لو وجب شرعا لزم الإفحام، بأن يقول المكلف: لا أنظر ما لم يتبين صدقك ولا يتبين ما لم أنظر.

قال في الجواب: «هذا يضاهي[4] قول القائل للواقف في موضع أن وراءك سبعا ضاريا، فإن لم تهرب قتلك، وإن الْتَفتَّ وراءك ونظرت عرفت صدقي، فيقول الواقف لا يثبت صدقك ما لم ألتفت ورائي، وأنا لا ألتفت ورائي ولا أنظر ما لم يثبت صدقك، فيدل هذا على حماقة هذا القائل، ولا ضرر فيه على الهادي المرشد، وكذا النبي عليه السلام يقول: وراءكم النيران المحرقة إن لم تأخذوا حِذْرَكُم وتعرفوا صدقي بالالتفات إلى معجزتي، فمن التفت نجا ومن أعرض[5] هلك» انتهى ملخصا وهو راجع إلى الجواب العادي، والله أعلم.

{الجواب في حل الإشكال الذي تطرحه المقدمات المفترضة في وجوب النظر العقلي}

قوله: "**لاَ يَنظُر مَا لَمْ يَعلم وُجوبهُ...**"[6] إلخ، أصله لا ينظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم يعلم وجوبه، وحذف الوسطى.

قوله: "**غَيْر ضَروري عِندَهم**"[7] أي لا يعلم أن النظر واجب بالضرورة بل بالنظر.

---

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد (505/450 هـ) حجة الإسلام، فيلسوف متصوف. من تآليفه العديدة: "فضائح الباطنية"، "إحياء علوم الدين"، "الاقتصاد في الاعتقاد"، "المنقذ من الضلال" والمستصفى من علم الأصول". وفيات الأعيان/4: 216. الأعلام/7: 247-248.

[3]- وردت في نسخة "ج": الكلام.

[4]- وردت في نسخة "ج": هذا أيضا هو.

[5]- وردت في نسخة "ج": اعترض.

[6]- العمدة:4.

[7]- نفسه:4.

قوله: "**إلى أنظار دقيقة**"[1]، وقع نحوه عند العضد، فقال المولى سعد الدين إشارة إلى دفع الاعتراض، بأن وجوب النظر من النظريات الجلية التي تسمى «فطرية القياس»[2].

قوله: "**لا عادةً ولا شرعاً...**"[3] إلخ، قد علمت مما سلف تقريره، أن الجواب بالعادة يرد قضيتين، وهما لا أنظر حتى يجب، ولا أنظر حتى أعلم الوجوب. والجواب بالشرع يرد القضية الأخرى وهي لا يجب حتى أعلم الوجوب، وعند تفصيل كلام المصنف، وإظهار القضية الوسطى التي أضمرها، يكون الجوابان على اللف والنشر المرتب[4].

قوله: "**فلأنَّ النَّظرَ وُجوبَه...**"[5] إلخ، هو في بعض النسخ بحرف العطف على النظر منصوبا، وفي بعضها بلا عطف، ويصح فيه النصب على البدلية من النظر، والرفع على الابتداء.

{الكلام في حقيقة النظر وتقرير أجزاء تعريفه}

قوله: "**وَحَقيقة النَّظر...**"[6] إلخ، حقيقة الشيء هاهنا[7] ما يميزه حدا[1] كان أو رسما[2]

14 لا خصوصية الحد، و"الترتيب" لغة / جعل كل شيء بمرتبته. واصطلاحا جعل شيئين فصاعدا،

---

[1]– العمدة:4.

[2]– قارن بشرح المختصر وحاشية التفتازاني عليه/1: 213-214.

[3]– العمدة:4. قال السنوسي في الجواب على هذه المقدمات الأربع: «والحق أن النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعا. أما عادة: فلأن الله أجرى عادته وطرد سنته بعدم تواطئ العقلاء على الإعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات. ومن أعظم ذلك ما تأتي به الرسل من خوارق العادة. وأما شرعا: فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم».

[4]– اللف والنشر: هو أن تلف شيئين، ثم تأتي بتفسيرهما جملة ثقة بأن السامع يردُّ إلى كل واحد منهما ما له، كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وقد يسمى الترتيب أيضا. التعريفات : 193.

[5]– العمدة: 4. وردت في نسخة "أ": فلأن النظر ووجوبه.

[6]– العمدة: 4. قال السنوسي: «وحقيقة النظر: ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم».

[7]– وردت في نسخة "ب": هنا. =

بحيث يصدق عليهما اسم[3] الواحد، ويكون للبعض نسبة[4] إلى البعض بالتقدم والتأخر، أي بحيث يصح أن يقال[5] هذا متقدم وذاك متأخر، والمراد ب"الأمور" ما فوق الواحد.

وأما التعريف بالفصل[6] مثلا وحده، فإما لأنه يكون بالمشتق كالناطق، ويتعقل فيه ترتيب بين الصفة والموصوف، أو لأنه مع القرينة يكون تركيباً، ولذا يقال «لا يحصل التعريف إلا بالمركب»[7]، أو «لأن التعريف بالمفرد نزر خداج»[1] كما قال ابن سينا[2]، فيخص التعريف بما سوى

=[1]- الحد: قول دال على ماهية الشيء. والحد في اللغة المنع، وفي الاصطلاح قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز. وعند أهل الله: الفصل بينك وبين مولاك، كتعبدك وانحصارك في الزمان والمكان المحدودين. التعريفات: 83.

[2]- الرسم عند المناطقة مقابل للحد، وهو قسمان: رسم تام ورسم ناقص. فالتام: ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. والرسم الناقص: ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضاحك بالطبع. التعريفات: 111.

[3]- وردت في نسخة "ب": رسم.

[4]- النسبة هي إيقاع التعلق بين الشيئين، وقد تكون نسبة توافق أو تماثل أو تشابه أو تعلق، والنسبة الثبوتية هي ثبوت شيء لشيء، كثبوت المحمول للموضوع وهو الإيجاب. والنسبة السلبية انتفاء شيء عن شيء، كانتفاء المحمول عن الموضوع وهو السلب. المعجم الفلسفي/2: 464.

[5]- وردت في نسخة "ب": يقول.

[6]- وردت في نسخة "ج": بفصل. وللفصل عند المنطقيين معنيان، أحدهما: ما يتميز به الشيء عن شيء ذاتيا كان أو عرضيا، لازما أو مفارقا، شخصيا أو كليا، وهو مرادف للفرق. وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته. وهو الجزء الداخل في الماهية. كالناطق مثلا فهو داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها، ويسمى الفصل المقوم. راجع النجاة: 14.

[7]- قال اليوسي محشيا على قول السنوسي في شرح المختصر المنطقي: «قوله: "من أهل المنطق من يمنع..." إلخ، هذا المذهب نسبه في شرح إيساغوجي لبعض الأقدمين، وأنهم يشترطون التركيب في التعريف، وقال ابن سينا: لا يفيد المعنى شيئا من التصديقات، لأنه إن حصل المطلوب بتقدير في وجوده وعدمه لم يكن علة له، إذ لا شيء من العلل كذلك، وإن حصله من حيث وجوده أو من حيث عدمه، لم يكن الحصول من المفرد، بل منه ومن وجوده أو منه ومن عدمه. قال: وأما التصورات فقد يفيدها المفرد وهو قليل... كذا نقل عنه ابن مرزوق،=

المفرد. والمراد ب"المعلوم" الحاضر عند العقل يقينا أو ظنا أو جهلاً، و"الاستعلام" طلب العلم، والتعبير به هنا غير جيد.

وأحسن منه أن لو قال: «ترتيب أمور معلومة لاستعلام ما ليس بمعلوم، أو للتأدي <إلى مجهول>[3]». فإن قيل: السين والتاء زائدتان.

قلنا: هو غاية ما يرتكب[4]، ويمكن أن يعتبر أن الترتيب يؤدي إلى حيثية الاستعلام، أي إلى اتصاف المرتب بكونه بحيث يستعلم <منه>[5] ما ليس بمعلوم، وعند حصول تلك الصفة يحصل المطلوب، ويكون المؤدي <والمؤدى>[6] حينئذ متحدين في الحقيقة، مختلفين بالاعتبار والتأمل الدقيق.

والمراد بالتأدي في التعريف: وصول النفس إلى معنى تصوري أو تصديقي[7]، واشترط في الأمور المرتبة العلم، لاستحالة التوصل بما ليس بحاصل بعد، وفي المطلوبة الجهل لاستحالة تحصيل الحاصل.

=قال: وإشارته يعني في التصورات إلى بعض نواقض الحدود والرسوم». نفائس الدرر في حواشي المختصر: 84 من مخطوطة خاصة.

1- الخداج: النقص، جاء في الحديث (كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج) أي فهي ناقصة. وجاء في القاموس المحيط/1: 184: «الخداج الدرر القليل، والخداج إلقاء الناقة ولدها قبل تمام الأيام، والخداج النقصان». وقولة ابن سينا ساقها السعد التفتازاني في شرح المقاصد/1: 229.

2- الحسن بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك (370/428 هـ)، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف العديدة في الطب والمنطق، منها: "القانون" و"رسالة في الحكمة". الأعلام/2: 241-242.

3- ساقط من نسخة "ج".

4- جاء في طرة ص: 10 من نسخة "ب": «أي غاية ما يوجد، قلت: ويصح أيضا جعلهما للصيرورة، نحو استبرقت الطين، أي صيرته إبريقا وتحجر الطين صار حجرا كما في التسهيل».

5- سقطت من نسخة "ج".

6- سقطت من نسخة "ج".

7- التصور: حصول صورة الشيء في العقل، وهو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. والتصديق: هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر. التعريفات: 59. ولمزيد البيان يراجع تعريف اليوسي للتصور والتصديق في كتاب "البدور اللوامع في شرح الجوامع" بتحقيقنا/2: 51.

{تعريف آخر للنظر أحسن من الأول وأسلم}

قوله: "**وَأحْسَنُ مِنهُ وَأسْلَمُ...**"[1] إلخ، إنما كان كذلك لتصريحه فيه بالأمرين فصاعداً، ولسلامته من فساد العكس بخروج التعريف بالمفرد اللازم على الأول، وقد تقدم ما يجاب به عنه، وأيضا قول المصنف: "**عَلى وَجهٍ يُتوصَّل بهِ إلى المَطلوبِ**"[2]، أحسن من عبارة البيضاوي[3] لسلامته من ذكر الاستعلام السابق.

واعلم أن كلا التعريفين رسم، إذ هو تعريف للشيء بغايته، وبيان ذلك أن تعلم أنا إذا حاولنا مطلوباً تصورياً أو تصديقياً، فلابد أن نأخذ له مبادئ مناسبة لأن تؤدي <إليه>[4]، ونرتبها[5] على وجه يؤدي إليه، إذ لا يحصل المطلوب من أي مبدأ يتفق، ولا على أي وجه يتفق، ولابد أن يكون هذا / المطلوب مشعورا به من وجه، فتتحرك النفس في الصور المخزونة منه عندها في الخيال، منتقلة[6] من صورة إلى صورة حتى تظفر بمبادئه ذاتية [كانت][7] أو عرضية أو حدودا وسطى، فإذا اسْتَحْضَرَتْها متميزة عندها، تحركت فيها أيضا حركة أخرى لترتبها الترتيب الخاص، فهاهنا حركتان: الأولى المميزة للمبادئ وبها تحصل المادة، والثانية المرتبة <لها>[8] وبها تحصل الصورة. 15

---

[1]– العمدة: 4.

[2]– نفسه: 4.

[3]– عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي أبو سعيد البيضاوي (.../685 هـ)، قاض مفسر علامة، من كتبه: "منهاج الوصول إلى علم الأصول"، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، و"رسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها". طبقات المفسرين/1: 248. الأعلام/4: 110. وعبارة البيضاوي المحال عليها في تعريف النظر هي قوله: «والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم". انظر طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» ص: 55.

[4]– سقطت من نسخة "ج".

[5]– وردت في نسخة "ج": وترتيبها.

[6]– وردت في نسخة "ج": متنقلة.

[7]– سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[8]– سقطت من نسخة "ج".

وحقيقة النظر مجموع الحركتين، ولا محالة يكون هناك توجيه نحو المطلوب وإزالة لما يمنعه من الغفلة أو الصورة المضادة والمنافية، وملاحظة المعقولات ليؤخذ[1] البعض ويحذف البعض، وترتيب المأخوذ، وغاية يقصد حصولها.

وكثيرا ما يقتصر في تعريف النظر، على بعض أجزائه أو لوازمه الخارجة[2]، فيقال هو «حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب»[3]، أو «حركته من المبادئ إلى المطالب»[4]، أو «ترتيب المعلومات للتأدي إلى مجهول»[5].

{خلاصة ما ذكره السعد التفتازاني في النظر}

هذا خلاصة ما ذكر الشيخ سعد الدين رحمه الله قال: «وقد شبه الإمام نظر البصيرة بنظر البصر، فكما أن من يريد إدراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء، ويحرك حدقته يمينا وشمالا، حتى يقع في مقابلة[6] ذلك الشيء فيبصره، كذلك من يريد إدراك شيء ببصيرته، يقطع نظره عن سائر الأشياء، ويحرك حدقة عقله من شيء إلى شيء، إلى أن يحصل <له>[7] ما يؤدي إلى ذلك المطلوب.

قيل: ومن تم يقال «النظر تجريد الذهن عن الغفلات، بإخلائه عن الصوارف والشواغل، العائقة عن إشراق النور الإلهي»[8].

قلت: والتجريد المذكور من لوازم النظر، إذ هو وسيلة إليه، لا أنه[9] نفسه كما مر.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": ليأخذ.

[2]- وردت في نسخة "ب": الخارجية.

[3]- انظر شرح المقاصد/1: 229.

[4]- نفسه /1: 229.

[5]- المواقف في علم الكلام: 22، شرح المقاصد/1: 229.

[6]- وردت في نسخة "ب": مقابله.

[7]- سقطت من نسخة "ج".

[8]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 230.

[9]- وردت في نسخة "ج": لا هو.

{ما ذكره صاحب المواقف للنظر من تعريفات بحسب المذاهب}

ثم رأيت صاحب المواقف ذكر أن للنظر تعريفات بحسب المذاهب، فمن يرى أنه اكتساب المجهولات بالمعلومات السابقة، وهم أرباب التعاليم قالوا: «النظر ترتيب أمور معلومة[1]» على ما مر (...)، ومن يرى أنه مجرد التوجه، فمنهم من جعله عدميا فقال: «هو تجريد[2] الذهن..» إلخ كما مر، ومنهم من جعله وجوديا فقال: «هو تحديق العقل نحو المعقولات[3]».

{من أحسن الحدود وأوجزها ما ذكره السعد التفتازاني في نظر اليوسي}

قلت: ومن أحسن الحدود وأوجزها ما ذكره الشيخ سعد الدين في اختصار الشمسية[4]، وفي المقاصد وهو «ملاحظة المعقول لاكتساب المجهول»[5]، / والمراد بالمعقول ما حصل عند العقل يقينا أو غيره مركبا أو غيره، فلا يرد عليه شيء مما مر مع اختصاره. 16

لا يقال إن من الأدلة ما يكون بعض مقدماتها[6] نقلية فتخرج بقيد المعقول، لأنا نقول العبرة بتعقل الحدود وهو لازم في كل الأدلة، وإلا فالمعلوم في التعريف السابق كذلك، هذا كله عند الجمهور، وأما الإمام[7] فالنظر عنده هو ترتيب أمور تصديقية إلى آخر ما مر، جريا على مذهبه في التصورات أنها لا تكتسب[8].

{نتيجة النظر هل هي بخلق الفاعل المختار أو بالتوليد أو بالتعليل}

قوله: "مَن اتَّضحَ لَهُ بِالبُرهانِ صِدْقُهُمَا"[9]، يعني أو بالضرورة.

1- وردت في نسخة "ب": معلومات.

2- وردت في نسخة "ج": تحرك.

3- كلام منقول بتصرف من المواقف في علم الكلام: 22.

4- رسالة الشمسية هي لنجم الدين القزويني المعروف بالكاتبي تلميذ نصر الدين الطوسي (ت: 693 هـ)، وقد فرغ التفتازاني من شرحه سنة 753 هـ محققا فيه القواعد المنطقية ووصل مجملاتها.

5- شرح المقاصد/1: 230.

6- وردت في نسخة "أ": مقدماته.

7- المقصود بالإمام عند الإطلاق في كتب الكلام هو الفخر الرازي صاحب "المطالب العالية" و"المحصل".

8- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 229.

9- العمدة: 5.

قوله: "وَهَلِ الرَّبطُ بَينَ الدَّلِيلِ وَالنَّتِيجَةِ..."[1] إلخ، هكذا يورد كثير من الناس التقسيم وهو غير مناسب[2]، لأن القولين الأخيرين كلام في التأثير، والأولان في التلازم، ولم تتناف الأقوال، ألا ترى أن قول الإمام لا ينافي قول الفلاسفة من جهة الربط إذ هو عقلي فيهما، وكذا قول الشيخ[3] لا ينافي قول المعتزلة، إذ هو عادي فيهما على ما يأتي تحقيق قولهم في التولدات[4]، وإن كان في هذا الثاني بحث.

فحق التقسيم أن يقال مثلا: وهل النتيجة بخلق الفاعل المختار أو بالتوليد أو بالتعليل؟ <وعلى الأول فهل الربط عادي أو عقلي؟ أو يقال هل هي[5] بالاختيار أو التعليل؟>[6]، وعلى الأول فهل للباري تعالى أو للعبد؟، وعلى الأول فهل الربط عادي أو عقلي أو نحو هذا؟، وقد بسطنا هذه المذاهب في حواشي المختصر[7].

---

[1]- العمدة: 5.

[2]- جاء في طرة الصفحة: 11 من نسخة "ب": «قوله: وهو غير مناسب الخ، أورده السعد والقطب وابن عرفة أئمة هذا الشأن وسلموه، ومعناه أن الربط بين الدليل والنتيجة، أي أن النتيجة ناشئة عن الدليل على وجه التولد أو العادة أو عقلي أو واجب. وأما كون هذا أثر في هذا أو لا تأثير لشيء وإنما التأثير لله فأمر آخر يبحث عنه في فصل القدرة».

[3]- المراد بالشيخ: أبو الحسن الأشعري المتكلم على منهاج أهل السنة.

[4]- التولد أو التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد. وهو عند المعتزلة: الفعل الصادر من الفاعل بوسط، ويقابله المباشرة وهي الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط. التعريفات: 68. البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع/2: 19.

[5]- وردت في نسخة "أ": هو.

[6]- ساقط من نسخة "ج".

[7]- المقصود به "نفائس الدرر في حواشي المختصر" الذي جعله اليوسي رحمه الله تذييلا وبيانا وتكميلا للمختصر المنطقي للسنوسي، وهو لا يزال مخطوطا في عدة خزانات وزوايا، وفي نيتي تحقيقه في إطار هذه السلسلة، نرجو الله تعالى أن يكمل مرغوبنا. كما أن اليوسي أفاض القول في جهة لزوم النتيجة عن النظر في كتابه البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع/2: 18-21.

{الآفات العامة والخاصة التي لا يكون معها إدراك}

قوله: "**الأَضْدادُ العَامَّة...**"[1] إلخ، الأضداد العامة هي التي لا يكون معها شيء من الإدراك كالنوم والموت مثلا. والخاصة ما لا يجامع النظر كالعلم بالمطلوب، والجهل المركب[2] وسيأتي ذكره قريباً، وإنما قيد ب"العامة" لأنها المانعة من إدراك النتيجة كما تمنع من النظر على ما يأتي تحقيقه.

فإن قلت: التقييد بنفي الآفة إنما يتجه عند من يقول: العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل، وأما من يقول بتقارنهما فلا يمكن أن تكون هناك آفة تمنع من النتيجة دون أن تمنع من النظر.

قلت: سيأتي أن القائل بالمقارنة لا يقول إن وجه الدليل، من جملة أجزاء النظر على ما سنذكر من البحث هناك.

17 قوله: "**أَوْ بِالتَّوَلُّد...**"[3] إلخ، عرفوا التولد / بأن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر، كحركة اليد لحركة المفتاح، فاعترض حينئذ بأن العلم ليس فعلا فلا يصح أن يعتبر فيه تولد. وأجيب بأن المراد بالفعل الأثر الحاصل، ولذا يقال: هو وجود حادث عن مقدور بقدرة حادثة.

قوله: "**وَهُو الصَّحِيح...**"[4] إلخ، ذكر في شرح المقاصد عن الغزالي أن هذا الثاني هو قول أكثر أصحابنا، وأن الأول [هو][5] قول لبعضهم، واحتج له الإمام بأن من علم أن كل متغير

---

[1]- انظر العمدة: 7. وتجدر الإشارة إلى أن ما ورد في أصل شرح العقيدة الكبرى هو: الآفات العامة بدل الأضداد العامة، ولعله هو الصواب على اعتبار أن الأضداد العامة سيرد الحديث عنها مفصلا في موضعه من هذه الحاشية.

[2]- الجهل المركب: هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، ويكون صاحبه كما يقال يجهل بأنه جاهل، وهو خلاف الجهل البسيط الذي هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما. التعريفات: 80.

[3]- العمدة: 5. ولمزيد التفصيل في تقرير التولد يراجع البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع بتحقيقنا/2: 19.

[4]- نفسه: 5.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

حادث، وكل حادث له صانع، علم بالضرورة[1] أن كل متغير له صانع، وكذا سائر اللوازم مع ملزوماتها.

وقد اعترض على أن الربط عقلي، بأنه فعل القادر المختار، فكيف يكون واجبا؟ إذ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك.

وأجيب بأن الملازمة بينهما عقلا لا تنافي الاختيار، بمعنى أن الفاعل تعالى إن شاء فعل اللازم والملزوم معا أو تركهما، لا أن يفعل الملزوم بدون اللازم[2].

قلت: وحاصله أن الانفكاك محال، لا تتعلق به القدرة القديمة، ولا يوجب عدم تعلقها به عجزا كسائر المحالات وهو ظاهر، ولو توجه هذا السؤال لم يبق لازم عقلي في الكائنات.

{الأنظار ثلاثة: ابتدائي وتذكري وذكري}

قوله: "**النَّظر**[3] **التَّذكُّري...**"[4] إلخ، قد علمت أن الأنظار ثلاثة: ابتدائي وهو الذي لم يتقدم للنفس، وتذكري وهو الذي تقدم لها واسترجعته، وذكري وهو الذي تقدم لها ثم أتاها من غير استرجاع، وكذا العلم مطلقا كما قال في شرح المقاصد عن الإمام: «أن أول مراتب وصول النفس

---

[1]- جاء في طرة ص: 11 من نسخة "ب": «قوله: بالضرورة، محل منع، يقال له لا بل بالعادة مثلا أو بالتولد فلا ينهض ما ذكر احتجاجا».

[2]- كلام منقول بتصرف من شرح المقاصد/1: 239.

[3]- النظر: هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحدس، وأكثر حديث النفس لا يسمى فكرا، وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمى نظرا، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به، وأهل النظر هم أهل الفكر.
والنظر في معرفته تعالى واجب إجماعا، واختلفوا في طريق ثبوت هذا الوجوب، فعند النقليين: هو السمع، وعند المعتزلة: هو العقل. وأول ما يجب على المكلف عند الأكثرين هو معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف، وقيل: هو النظر فيها. وأهل النظر مثلا يحيلون أن يخلق الله جوهرا لا أعراض فيه فيكون لا متحركا ولا ساكنا، ولا مجتمعا ولا متفرقا، ولا حارا ولا باردا، ولا رطبا ولا يابسا، ولا ملونا ولا مطعما، ولا قابلا لشيء من الأعراض، في حين أن الصالحية يجوزون ذلك. موسوعة الفرق والجماعات: 87-88.

[4]- العمدة:5.

إلى المعنى شعور، فإذا وصلت إلى تمامه فتصور، فإذا بقي بحيث لو أريد استرجاعه رجع يقال له حفظ، ويقال لذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر»[1].

{أئمة السنة يسندون هذه الأنظار كلها وما حصل عنها إلى قدرة الله تعالى}

فإذا علمت هذا، فأئمة السنة رضوان الله عليهم يسندون هذه الأنظار كلها، وما حصل عنها إلى قدرة الفاعل <المختار>[2] تبارك وتعالى كسائر الكائنات، وأما المعتزلة فقد وافقونا في الأخيرين.

وأما الذكري فلكونه[3] اضطراريا إذ هو سانح للعبد من غير اكتساب، فلا تتعلق به قدرته. وأما التذكري فلمشاركته للذكري، وقالوا في الأول الابتدائي بالتوليد وقد علمت أن التماثل بين التذكري والذكري دعوى منهم، إذ هما وإن تشاركا / في المَسْبوقِية، قَد تَمايَزا بإِعْمال[4] الفكر وعدمه، فكيف يلحق أحدهما بالآخر؟. 18

وقد ألزمهم المقترح أن يقولوا بالتوليد في التذكري كالابتدائي بجامع المقدورية، وألزموا أيضا بعد إبطال أصل التولد عدم التوليد في الابتدائي قياسا على التذكري، الذي وافقوا عليه بجامع الحقيقة النظرية، وفيه ضعف. انظر بسطه في شرح المقاصد[5].

{اعتراض ابن التلمساني على مذهب المعتزلة}

ووقع في شرح المعالم[6] الاعتراض عليهم، بأنهم أثبتوا التولد في النظر للعلم، وهو في محل القدرة فنقضوا قواعدهم.

---

[1]– نص منقول مع بعض التغيير من شرح المقاصد/1: 195.

[2]– سقطت من نسخة "ج".

[3]– وردت في نسخة "أ": فلونه.

[4]– وردت في نسخة "أ": في إعمال.

[5]– قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 236 وما بعدها.

[6]– انظر شرح المعالم المخطوط بالخزانة العامة رقم: 280 ق ص: 14. سترد نصوص أخرى مقتبسة من كتاب شرح المعالم لابن التلمساني، وقد كان هذا الكتاب المخطوط بالخزانة العامة في متناول الباحثين فيما مضى، يمكن الاطلاع عليه والاستفادة منه بكل يسر ودون تعقيد، قبل أن يصير فيما بعد وإلى اليوم صعب المنال من المتعذر وضع اليد عليه، في ضوء الإجراءات المتخذة من قبل المحافظ الجديد، الذي منع تصفح المخطوط =

فإن قيل: لا يسلمون أنه في محل القدرة، ضرورة أنه غير مباشر بل تابع للنظر.

قلت: يلزمهم على ما يقولون، من أن ما فعله الفاعل في ذاته فبقدرته مباشرة، وما خرج عنها فبالتولد.

نعم، إنما يلزمهم النقض إذا عمموا أولا ثم خالفوا في هذا قاعدتهم، أما إذا كان من المستثنى عندهم، وكلامهم إنما هو في غيره فلا، وسيأتي ذكر مذاهبهم في التولد إن شاء الله تعالى.

واعلم أن ما مر في كلام الإمام من التقسيم، يقتضي أن الذكري تابع للتذكري، وهو كالنتيجة عنه لا قسمان مستقلان.

فإن قيل: كلامه في مطلق العلوم لا في الأنظار التي نحن بصددها.

قلت: هي من ذلك القبيل أيضا كما لا يخفى. نعم، لا ينافي أن يكون الذكري من غير تذكر وهذا هو المراد.

قوله: "**عَلى الأخِيرَيْن**"[1] أي المعتزلة والفلاسفة، وقد اعترض أيضا على الفلاسفة بأن العلم ضد النظر لا يجامعه، والعلة تجامع المعلول حتما.

وأجيب: بأن النظر هو إحضار المقدمتين، وترتيبهما على الهيئة المخصوصة والعلم بصدقهما، وإذا حصل العلم بذلك كان علة لحصول العلم الثاني، فإن ادعوه كذلك، لم يكن هادما لأساسهم وحاسما لشوكتهم، إلا إبطال أصل التعليل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى تحريره.

قوله: "**عَلى سَبيلِ التَّعلِيل**"[2]، <أي>[3] وأما على سبيل الربط الشرعي أو العادي، كتعليل حرمة الخمر بسكرها، واحتراق الشيء بمسيس النار <له>[4] فنحن نقول به.

=مطلقا واكتفى بالسماح بالاطلاع عليه عن طريق الميكروفيلم، إن كان المخطوط المرغوب فيه مصورا، وهو صنيع يحول بين مقابلة النصوص على الأصول الخطية كما هو الحال معنا في هذا النص وغيره.

[1]- العمدة:5. قال السنوسي: «والرد على الأخيرين بما يأتي من وجوب إسناد وقوع الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء، وإبطال أصل التولد والتعليل على سبيل التأثير».

[2]- نفسه:5. لكن ورد فيها: على سبيل التأثير.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[واعلم أن ما نسب إليهم من التعليل إنما .....؟ التعليل مجرد التلازم كما نقول في الأحوال المعللة، فمذهبهم راجع إلى مذهب الإمام وهو صحيح، نبه عليه الإمام ابن عرفة في شامله إذ قال: «وهو الظاهر كما تبينا ذلك في...؟][1] .

قوله: "مَذهبُ السَّمَنية[2]..."[3] إلخ، في القاموس السُّمِنية كعُرنِية قوم في الهند دهريون قائلون بالتَّناسُخ[4]، وذكر السيد[5] في شرح المواقف: / «أن السمنية منسوبة إلى سمنان[6]، وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس». 19

{الخلاف في إفادة النظر العلم}

وفي شرح المقاصد عن الإمام: «لا نزاع في أن النظر يفيد الظن، وإنما النزاع في إفادته اليقين، فأنكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات، حتى نقل عن أرسطو[7] أنه قال: لا يمكن تحصيل النظر في المباحث الإلهية، إنما الغاية القصوى فيها[8] الأخذ

---

[1]- انفردت نسخة "ب" باشتمالها على هذا النص.

[2]- السمنية فرقة من فرق الهند قالوا: إن نبيها (بوداسف) وقد قسم المقدسي طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة، والبراهمة الملحدة، ونسب التناسخ إلى السمنية. وقال في الفهرست: «ومعنى السمنية منسوب إلى سمنى، وهم أسخى أهل الأرض والأديان، وذلك أن نبيهم أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول: لا في الأمور كلها فهم على ذلك قولا وفعلا وقول: لا. عندهم من فعل الشيطان». الفهرست: 484.

[3]- العمدة: 5.

[4]- قارن بالقاموس المحيط/4: 236.

[5]- علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجاني (1413/1139 م) متكلم أشعري، له عدة شروح على أهم الكتب في أصول الفقه والفلسفة. منها: "شرح المواقف" لعضد الدين الإيجي، "التعريفات" وغيرها. الأعلام/6: 288.

[6]- وردت في نسخة "أ": سومنان.

[7]- من المفكرين والفلاسفة الإغريق، مقدوني المسقط (385-322 ق.م) نشأ في البلاط المقدوني، تتلمذ على يد أفلاطون. وسمى أتباعه المشاءون. له مؤلفات في الطبيعة وما وراءها، والسياسة.

[8]- وردت في نسخة "أ": فيه.

بالأولى والأخلق. -قال السعد:- وهذا أقرب بأن يكون محل النزاع، إذ لا يتصور تردد في أن الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين أربعة»[1] انتهى.

{تقسيم فرق السفسطانية إلى أربع ومناقشة حججهم}

وفي شرح المعالم: «المخالفون في إفادة النظر للعلم[2] من السوفسطائية[3] <أربع>[4] فرق، غلاتهم وهم القائلون بعلم ألا علم، والعِندِيَة وَالأَلاَّأَدْرِيَة وَالعِنادِية.

{الفرقة الأولى: غلاة السوفسطائية}

أما الأولى فجمعوا بين النقيضين، قلنا إنما يلزمهم إن قالوا بعلم أن لا علم لشيء أصلا، وأما إن أرادوا ألا علم في الإلهيات أو نحوها، فهم كالفرق الأخرى والرد عليهم سواء ولا تناقض.

{الفرقة الثانية: العندية}

وأما العِنْدية، وهم القائلون أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، كصاحب المرة الصفرا يجد السكر مُرًّا، فالرد عليهم بأنه تصديق للقائل بقدم العالم والقائل بحدوثه، وفي ذلك صدق النقيضين أو ما في حكمهما، وصاحب المرة إنما وجد ما ذكر لتكيف السكر بكيفية فمه عند الملاقاة».

قلت: وهذا يلزمهم إن قالوا بصدق الاعتقادات كلها حقيقة، والذي يُشْعِر به كلام السعد خلافه.

قال: «العندية <هم>[5] القائلون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، باطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحق»[6] انتهى، ولو ألزمهم[1] ارتفاع النقيضين كان أظهر[2].

---

[1]- شرح المقاصد/1: 235-236. جاء في طرة الصفحة: 13 من نسخة "ب": «هذا تمثيل لإفادة الظن إذ قواعد الحساب ظنية لا قطعية تأمله».

[2]- وردت في نسخة "أ": العلم.

[3]- وتطلق أيضا على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ، كفلسفة الربديين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها.

[4]- سقطت من نسخة "ج". لمزيد التفصيل في الفرق راجع تلخيص المحصل: 55 وشرح المقاصد/1: 233.

[5]- سقطت من نسخة "ج".

[6]- نص منقول من شرح المقاصد/1: 223. =

{الفرقة الثالثة: اللاأدرية}

وأما اللاأدرية، وهم القائلون إنا لا ندري شيئا، لأنا رأينا أرباب المذاهب يدعي أحدهم الضرورة وينكرها الآخر، فقد اشتبه الضروري بغيره فلا يبقى وثوق بشيء من ذلك.

ودعموا ذلك بأمثلة من الخلافيات بين المذاهب، منها أن المعتزلة يدعون حسن الصدق النافع مثلا ضرورة، والأشعرية[3] تكذبهم، وأن الفلاسفة تدعي استحالة إعادة المعدوم، والمتكلمون يكذبونهم / ويجوزونه إلى غير ذلك. 20

وعند السعد: «هم الذين قالوا: نحن شاكون، وشاكون[4] في أنا شاكون، وهلم جرا»[5]، فالرد عليهم أنا لا ننكر إمكان الغلط في بعض الجزئيات من العقليات[6]، كيف وقد وقع فيما سلموه من الحسيات كثيرا كرؤية الصغير كبيرا، والعكس كرؤية النار في الظلمة من بعد رؤية النجم،

= [1]- وردت في نسخة "ج": ولوازمهم.

[2]- جاء في طرة الصفحة: 13 من نسخة "ب": «لم يظهر لي وجه كونه أظهر. نعم هو لازم كذلك كما لزم الأول».

[3]- أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. من مذهبهم أن كل موجود يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية إنما هو موجود، والباري تعالى موجود فيصح أن يرى، ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة، ومكان وصورة ومقابلة... فإن كل ذلك مستحيل. جامع الفرق والمذاهب: 20 وما بعدها.

[4]- جاء في طرة الصفحة: 13 من نسخة "ب": «حضر بعض الأشاعرة عند يوسف المعتزلي مؤلف كتاب الشكوك وقد مات ابن له وهو يبكي، فقال له الحاضر: اصبر رحمك الله، فقال له: والله ما بقي في خاطري إلا من أجل أنه لم يبق حتى يقرأ كتاب الشكوك الذي ألفته، فقال له: إن في كتابك حقا فشك في أن ابنك قد...؟ ولعله حي، شك أيضا في كونه لم يقرأ كتاب الشكوك ولعله قرأه فأفحمه».

[5]- انظر شرح المقاصد/1: 223.

[6]- وردت في نسخة "أ": والعقليات.

والساكن متحركا كرؤية الشط عند صاحب[1] السفينة، والمعدوم موجودا كالسراب، إلى غير ذلك مما حمل جمعا من الفلاسفة على عدم الوثوق[2] بالمحسوسات، وحصر اليقين في المعقولات.

{الفرقة الرابعة: العنادية}

وأما العنادية، وهم المسلمون للحسيات والأوليات المنكرون للنظريات، وعند السَّعْد هم: «القائلون ما من قضية بديهية أو نظرية، إلا ولها معارضة أو مقاومة مثلها في القبول»[3].

فالرد عليهم، أنا لم نَدَّعِ إفادة كل نظر للعلم بل أقله وهو المستجمع للشرائط المقررة في محالِّها، ولاشك في تحقق[4] إفادة المستجمع لها ذلك وإنكاره مكابرة.

قلت: وبهذا يرد أيضا على ألاأدرية، على أن السعد ذكر على ما نقل عن تلخيص المحصل[5]، أنه لا يخفى ما في كلام <العنادية والعندية من التناقض، حيث اعترفا[6] بإثبات ونفي، سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة، بخلاف ألاأدرية>[7] فإنهم أصروا على التردد والشك في كل ما ينتقض إليه حتى في كونهم شاكين، قال: وغرضهم حصول الشك والشبهة[8] لا إثبات أمر أو نفيه،(...) والمحققون على أنه لا سبيل إلى المناظرة والبحث معهم، لأنهما لإفادة المجهول بالمعلوم، وهم لا يعترفون بمعلوم أصلا، بل يصرون على إنكار الضروريات أيضا حتى الحسيات والبديهيات، وفي الاشتغال بإثباتها التزام لمذهبهم من أن الضروري يكتسب (...) قال:- فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار، فإما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات، أو[9] بالفرق

1- وردت في نسخة "ج": أصحاب.

2- وردت في نسخة "ج": التوثق.

3- شرح المقاصد/1: 223.

4- وردت في نسخة "ج": تحقيق.

5- قارن بما ورد في تلخيص المحصل: 55.

6- وردت في نسخة "أ": اعترفوا.

7- ساقط من نسخة "ج".

8- وردت في شرح المقاصد : والتهمة.

9- وردت في نسخة "ج": و.

بينه وبين اللذة[1] وهو من العقليات، وفي ذلك بطلان لمذهبهم وانتفاء لِملَّتِهم، وإما أن يُصرُّوا فيحرقوا، وفيه اضمحلال لثائرة[2] فتنتهم وانطفاء لنار شعلتهم»[3] انتهى، ونحوه / في المواقف. 21

وهذا كله على أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، وقد قال قوم بعدم وجود هذا المذهب أصلا، لأن السفسطة مشتقة من "سوفاسطا"، ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة، ف"سوف" اسم للعلم، و"اسطى" للغلط والتلبيس، ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه[4].

{جواب عن سؤال للمخالفين تقريره: الحكم بإفادة النظر للعلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا}

قوله: "**وَضَرورَةَ العِلْم بإفادَته...**"[5] إلخ، إشارة إلى جواب عن سؤال للمخالفين تقريره: <أن>[6] الحكم بأن النظر يفيد العلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا، والملازمة ظاهرة. والتالي باطل بقسميه: أما الأول، فلأنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء، ولما اختلف بالخفاء والجلاء وكلا اللازمين[7] باطل، وأما الثاني، فلأنه لو كان نظريا لكان إثباته بالنظر، وفيه دور وتناقض من حيث كونه معلوما لكونه وسيلة، مجهولا لكونه مطلوبا.

وتقرير الجواب أنا نختار أنه ضروري[8]، ولا نسلم عدم الاختلاف وعدم التفاوت في الضروريات، بل قد يختلف فيها[1] جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الأطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة من[2] ظهور الحكم.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": القدرة.

[2]- وردت في نسخة "أ": لثائر. وفي نسخة "ج": لتأثير.

[3]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 223-224.

[4]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 223

[5]- العمدة:5.

[6]- سقطت من نسخة "ج".

[7]- وردت في نسخة "ج": الأمرين.

[8]- العلم الضروري: هو العلم الذي يفسر بما يحصل للنفس بلا اختيار ولا نظر ولا استدلال، ويقابله العلم الكسبي: وهو العلم الحاصل عن كسب العبد باستدلال أو غيره، كالتصفية والرياضة، وبما يحصل بمجرد التفات العقل، ويقال له أيضا البديهي، ويقابله النظري: وهو ما يحصل عن نظر. القانون: 119-120. =

وأيضا الضروري على قسمين كما قرر المصنف، أو نختار أنه نظري يثبت بنظر مخصوص، كأن نقول <مثلا>[3]: العالم متغير وكل متغير حادث، نظر العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بنتيجته، وهو[4] العالم حادث، فينتج بعض النظر يفيد العلم، أو نقول لاشك أن هذا التركيب لم ينتج بخصوص مادته، بل لصحته مادة وصورة، فكل نظر كذلك يفيد فلا دور أصلا، وقد عكس عليهم الأصحاب هذا السؤال فقالوا: قولكم النظر لا يفيد العلم أذلك[5] ضرورة أم نظر؟، والأول باطل لما ذكرتم من عدم الاختلاف في الضروريات، فإن ادعيتم أنه لا يفيده بالنظر، فقد اعترفتم أن النظر يفيد العلم في الجملة.

قال السعد: «فإن قيل: نحن نعترف بأن الاحتجاج لا يفيد العلم، ولكن لما احتججتم على الإفادة، احتججنا على عدم الإفادة معارضة للفاسد / بالفاسد. 22

قلنا: ما ذكرتم من الوجوه، إن أفادت[6] فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم، وإن لم يفد كان لغوا، وبقي[7] ما ذكرناه سالما عن المعارض»[8] انتهى. ويعني بالوجوه شُبَهُهم التي سنذكرها الآن إن شاء الله تعالى.

ورد أيضا قولهم «إثبات النظر بالنظر إثبات الشيء بنفسه[9] وهو محال»، بأن المحال هو إثبات الشيء نفسه بمعنى إيجاده نفسه. وأما بمعنى التعلق فلا، لِصِحَّة تعلق الشيء بنفسه على

=[1]- وردت في نسخة "ج": فيه.
[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": عن.
[3]- سقطت من نسخة "ج".
[4]- وردت في نسخة "ب": وهي.
[5]- وردت في نسخة "ج": لذلك.
[6]- وردت في نسخة "ج": إن إفادة.
[7]- وردت في نسخة "ج": وهي ما ذكرناه.
[8]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 251.
[9]- جاء في طرة الصفحة: 15 من نسخة "ب": «قلت ومنه أيضا ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قال المفسرون: أي القرآن كله حق ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾ فهو إثبات للشيء بنفسه».

غير التأثير، فإن الصفات التي لا تؤثر كالعلم تتعلق بغيرها وبنفسها، وكذا قول القائل [مثلا][1]: خبري كله صدق، فإنه يتعلق بجملة أخباره، ومن جملتها هذا الخبر، فقد تعلق الشيء بنفسه، والنظر كذلك من الصفات التي تتعلق ولا تؤثر، فيصح تعلقه بنفسه، بخلاف إبطالهم إفادة النظر للعلم بالنظر، فإنه إبطال الشيء بنفسه، ولا يصح، كقول القائل: خبري كله كذب، فإنه إن كان كله كذبا صدق هذا الكلام، وإن كان كله صدقا[2] أو بعضه كان كاذبا في هذا الكلام.

إذا فهمت هذا، فاعلم أن المصنف كأنه جعل هنا "إفادة النظر العلم ضروريا"، وتقدم له ما يخالفه، حيث ذكر "التوقف على أنظار دقيقة"، ويندفع التعارض[3] بأن يكون ذلك عند المعتزلة كما قيد به هنالك، أو يكون أشار إلى قولين كما قررناهما في جواب السؤال.

ولاشك أنه <قد>[4] وقع النزاع، في أن كون النظر مفيدا للعلم ضروري أم نظري على قولين ذكرهما في المواقف[5]، وعزا الأول إلى طائفة منهم الفخر الرازي[6]، والثاني إلى طائفة منهم إمام الحرمين، وتقدم تقريرهما.

قوله: "**المُستَفادَة مِنَ التَّجربَة**"[7]، هو بالرفع نعت ل"ضرورة العلم" قبله.

---

[1]– سقطت من نسخة "أ".

[2]– وردت في نسخة "ج": صادقا.

[3]– جاء في طرة الصفحة: 15 من نسخة "ب": «قوله: ويندفع التعارض، إنما يلزم التعارض إلخ، إنما يلزم التعارض لو ادعى المصنف الحصر هنا أو هناك، وإنما غاية الأمر أنه حكى قولين: القول الذي مر وفيه التوقف المذكور، وهذا القول».

[4]– سقطت من نسخة "ج".

[5]– راجع المواقف: 232، وشرح المقاصد/1: 241 وما بعدها.

[6]– فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي البكري الرازي (606/544 هـ)، إمام المتكلمين وقدوة المفسرين وكبير الفقهاء الشافعيين. من كتبه: "المحصول في علم الأصول"، "البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان" وغيرها. سير أعلام النبلاء/21: 500. وفيات الأعيان/4: 248.

[7]– العمدة:5.

{مناقشة ورد الشبه التي احتج بها المهندسون المانعون إفادة النظر في الإلهيات}

قوله: "وَأَمَّا مَا احْتَجَّ بِه المُهَنْدِسونَ..."[1] إلخ، إشارة إلى ما ذكروا من الشبه[2]:

{الشبهة الأولى}

إحداها، أنه لو أفاد النظر العلم في الإلهيات، لكان شرطه وهو التصور متحققا والتالي باطل، أما ضرورة[3] فظاهر، وأما كسبيا[4] فلأن الحد ممتنع لامتناع التركيب، والرسم لا يفيد تصور الحقيقة.

23 وأجيب بأن الرسم قد يفيد وإن لم يستلزم، ولو سلم فمطلق التصور / كاف.

{الشبهة الثانية}

ثانيتهما، أن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله "أنا"، وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل الجزم بأنها هذا الهيكل المخصوص، أو أجزاء لطيفة سارية فيه، أو جوهر مجرد متعلق بالقلب، أو جزء لا يتجزأ فيه، فكيف فيما هو أبعد كالسماوات والعناصر وعجائب المركبات، وأبعد كالمجردات والإلهيات من مباحث الذات والصفات.

وأجيب بأن ذلك إنما يدل على الصعوبة كما قرر المصنف، ويقال أيضا لا نسلم أقربية[5] الهوية عن بعض ما ذكر، لأن المراد القرب إلى الإدراك لا قرب المسافة.

{الشبهة الثالثة}

ثالثتها[6]، أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقب هذا النظر <علم>[7]، إن كان ضروريا امتنع أن يقع أو يظهر بعد ذلك خلافه، واللازم بقسميه باطل، لأن كثيرا من النظار لا يقع إثر نظرهم

---

[1] - العمدة: 5.

[2] - قارن بما ورد من الشبه في طوالع الأنوار ص: 66، والمواقف: 26. وقانون اليوسي: 140 وما بعدها.

[3] - ورد في نسخة "ب": أما ضروريا.

[4] - وردت في نسخة "أ": كسبا.

[5] - وردت في نسخة "ج": أقربية.

[6] - وردت في نسخة "ج": ثالثها.

[7] - سقطت من نسخة "ج".

إلا الجهل، ولأن الناظر ربما يظهر له خلاف ما حصل له أولا، ولذا تنقل المذاهب. وإن كان نظريا افتقر إلى نظر آخر، يفيد العلم بأن هذا علم ويتسلسل.

وأجيب: بأنا نختار أنه ضروري ولا نسلم وقوع ما ذكر أو ظهوره، إذ الكلام في النظر الصحيح، ولازم الحق حق قطعا، أو نظري ولا نسلم افتقاره إلى نظر آخر، بل هذا النظر بعينه يفيد العلم بالنتيجة، ويفيد أن ذلك علم لا جهل أو ظن، ويفيد أنه لا معارض، إذ لا يتصور لصحيح النظر معارض.

{الشبهة الرابعة}

رابعتها، أن النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب، لئلا يلزم طلب الحاصل كما سيأتي، فلو كان مستلزما له لما كان مشروطا بعدمه، لامتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم.

وأجيب بأنه مشروط بعدمه ابتداء، ومستلزم له استعقابا ولا إشكال.

{الشبهة الخامسة}

خامستها[1]، أن العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر، لأن النظر يستدعي دليلا يفيد أمرا ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به، فإن كان الأول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد، وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ألا يكون دليلا[2].

24 وجوابه: / أنا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء، أنه يفيد وجوده على ما هو شأن العلل، بل إنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء، ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء.

وحاصله أن وجوده مستلزم لوجوده، والعلم به مستلزم للعلم به، ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، ولا أن عدم النظر فيه [لا][3] يقتضي أنه بحيث إذا نظر فيه لم يدل وهو ظاهر.

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": سادستها.

2- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 247 وما بعدها.

3- سقطت من نسخة "أ".

وبهذا تبين أن لا إشكال في وجود الباري وإثباته بالبرهان والحكم به على الباري تعالى، وأنه [لا][1] يقال إثبات الأحكام[2] للباري فرع الشعور بوجوده، وكيف يفعل بالوجود <هو>[3] وعلى ما يستند؟ وذلك لأنا إذا تعقلنا أن للصنع صانعا أثبتنا له ما ينبغي له، ومن جملة ذلك الوجود ضرورة أن الشعور بالصانع لا يتوقف على الشعور بوجوده كما نستحضر الشريك وننفي وجوده، والنفس والجنة والنار ونختلف في وجودها.

ولهذا لما ذكر الفهري[4] قول الشيخ[5] في الوجود وأنه عنده نفس الموجود، وذكر أنه رد مذهب الشيخ بأن وجود الباري إذا كان عين ماهيته، وماهيته غير معلومة، فكيف يمكن إقامة الدليل على <إثبات>[6] ما ليس بمعلوم، والمحكوم عليه بأمر لابد أن يكون متصورا معلوما، قال: «وهذا ضعيف، فإنا قد أثبتنا له ماهية مخالفة لسائر المكنات، <وإن لم يعلم ما به تخالف سائر المكنات>[7] ضرورة توقف وجود المكنات على مقتض يخالفها، وإلا افتقر إلى ما افتقر[8] إليه ودار أو تسلسل، فالشيء قد يحكم عليه تارة من حيث ذاته وتارة من حيث توقف ما علم ثبوته عليه، وبالوجه الذي أثبتوا له ماهية تخالف سائر المكنات، يثبت <به>[9] له وجود يخالف سائر الموجودات».

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ج": الحكم.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين الفهري، المعروف بابن التلمساني (658/567هـ). الأصولي المتكلم، العالم الفاضل، المتدين الورع. له: "شرح التنبيه في فروع الفقه" و"إرشاد السالك إلى أبين المسالك" وغيرها. طبقات الشافعية/5: 60. الأعلام/4: 125.

5- المقصود به الأشعري صاحب المذهب العقدي المعروف عند أهل السنة.

6- سقطت من نسخة "ج".

7- ساقط من نسخة "ج".

8- وردت في نسخة "ج": افتقرت.

9- سقطت من نسخة "ج".

{في تفسير وضبط كلمة هوية}

قوله: "**هُويته...**"[1] إلخ، هوية الشيء ما به هُو هُو وَهِي مَاهِيتهُ، وذلك أن الماهية إن اعتبرت بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة، فلا يقال <ذات>[2] العنقاء بل ماهيته، وإن اعتبرت مع قيد التشخص سميت هُوِية نِسْبَة إلى هُوَ، كالإنسانية نسبة إلى الإنسان، والماهية نسبة إلى "ما" لأنها تقع في جواب السؤال ب"ما"، وتقلب الهمزة هاء والياء مشددة، وهذه كلها / 25 مصادر تؤخذ من أسماء الأجناس[3] وغيرها.

{الدليل عند المناطقة والمتكلمين}

قوله: "**يَعقُب العِلْم بوجْه الدَّلِيل...**"[4] إلخ، اعلم أنا إذا أحضرنا مقدمتين كقولنا مثلا: العالم حادث وكل حادث له صانع، فمجموع المقدمتين هو الدليل عند المناطِقة. وأما المتكلمون، فالدليل عندهم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كالعالم في هذا المثال، والدلالة هي كون العالم إذا نظر فيه أدى إلى المطلوب، ووجه الدليل هو الحد الأوسط، كالحدوث في المثال أو الإمكان، فإنه من جهته يتوصل إلى المطلوب، والمدلول هو ثبوت الصانع.

قال في شرح المعالم: «وهل يكون العلم بوجه الدليل والمدلول معا، أو يستعقب العلم بوجه الدليل العلم بالمدلول؟ للقاضي[5] فيه تردد، وكذلك هل يتعلق بهما إذا اجتمعا [على][6] علم واحد أو علمان متلازمان؟ فيه خلاف. وأورد على من زعم أن العلم بوجه الدليل يجامع العلم بالمدلول،

---

[1]- العمدة:5.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- راجع الاسم العلم في شفاء العليل في إيضاح التسهيل/1: 211.

[4]- العمدة: 6.

[5]- القاضي محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني (403/338 هـ)، شيخ السنة والبيان ولسان الأمة، متكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث وطريقة الأشعري. مجدد المائة الرابعة. له: "التقريب والإرشاد"، "شرح اللمع" و"المقنع في أصول الفقه". شذرات الذهب/3: 168. شجرة النور: 92.

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

أن الاطلاع على وجه الدليل من جملة النظر، والنظر ينافي العلم <به>[1]، فلا يصح أن يجامعه وإنما يستعقبه.

وأجيب عنه بأن هذا القائل لا يقول: العلم بوجه الدليل من أجزاء النظر، بل يقول إن النظر ينتهي عنده لا به» انتهى.

{الخلاف في وجه الدلالة هل هو عين المدلول أم غيره؟}

وتحقيق ذلك على ما يستفاد من شرح المقاصد، أنه وقع الخلاف في أن وجه الدلالة هل هو عين المدلول أم غيره؟ وعليه يتفرع أنه يتعلق بهما علم واحد أم علمان، فإن جرينا على أنه عينه فعلم واحد يتعلق بهما، وإن جرينا على أنه غيره وهو الحق الذي لا يمترى فيه، فعلمان يتعلقان بهما، ثم هذان العلمان، إن قلنا بأن العلم بوجه الدليل من جملة النظر تعاقبا وإلا تقارنا فافهم.

وقد تبين بهذا، أنا متى جعلنا وجه الدليل هو عين المدلول فهو خارج عن النظر حتما، لأن المدلول خارج، ومتى جعلناه غيره احتمل، وعكس هذا المعنى وهو تقرير كلام المصنف أنه متى جعلنا العلم بالمدلول يعقب العلم بوجه الدليل، فوجه الدليل من جملة أجزاء النظر، ولا يتصور نزاع <حينئذ>[2] في أن هنا علمين، وإن جعلناهما متقارنين فوجه / الدليل خارج عن النظر، وحينئذ إما أنه عين المدلول فليس هنالك إلا علم واحد أو غيره فعلمان، وهذا معنى كلام المصنف. إلا أن القول بعدم التغاير في غاية الضعف، وبعضهم يعبر بأن العلم بوجه الدلالة هل يغاير العلم بالمدلول أم لا؟ إشارة إلى أن وجه الدلالة والمدلول متغايران قطعا. 26

وقول المصنف: "وَعليْه فَهلْ بعلْم وَاحدٍ"[3]، أي على أنه يحصل معه دفعة واحدة هل بعلم واحد أو لا؟ وأما على أنه يعقبه فلابد من علمين كما قررنا كل ذلك وهو ظاهر، <ويقال عقبه يعقبه ثلاثيا على وزن كتب يكتب، وأعقبه رباعيا أيضا>[4].

---

[1]– سقطت من نسخة "ج".

[2]– سقطت من نسخة "ج".

[3]– العمدة: 6.

[4]– ساقط من نسخة "ج".

{معنى اندراج المقدمة الصغرى تحت الكبرى}

قوله: "**لاندراج الصغرى...**"[1] إلخ، قد علمت أن الحجة إن كانت قياسا فلابد [لها][2] من مناسبة بينها وبين المطلوب بأن تشتمل عليه، وهو معنى الاستدلال بالكلي على الجزئي، كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، فإن الأوسط الذي هو الحيوان مشتمل على الأصغر الذي هو الإنسان والإنسان مندرج فيه. وهذا معنى اندراج الصغرى تحت الكبرى، لا ما يسبق إلى الوهم من اللفظ أن إحدى القضيتين من حيث إنها قضية مندرجة تحت الأخرى، ولا أن معنى الاندراج الأصغر تحت الأوسط مجرد صدقه عليه كليا، وإن لم يكن أعم منه كما ذهب إليه البعض، إذ معنى اندراج الشيء في الشيء شمول ذلك الشيء له ولغيره، كاندراج الإنسان في الحيوان لا الإنسان في البشر. وحينئذ يرد أن الأوسط قد يكون مساويا، نحو كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فأين الاندراج؟

ولذا قال البيضاوي في الطوالع: «إن استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فقياس»[3].

والجواب ما قال المولى سعد الدين[4] تبعا لصاحب المواقف، أن مرجع القياس إلى استفادة الحكم على ذات الأصغر من مفهوم الأوسط وهو أعم قطعا، يعني أن ماهية كل شخص أو عارض مطلقا أعم منه، وإن كان مفهوم الأوسط مساويا كالمثال السابق، بل وإن كان أعم نحو بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق، وكذا الحكم في أحوال الاقترانيات[5] الشرطية، حيث يستدل بعموم الأوضاع والتقادير على بعضها، وأما في الاستثنائي[6] فلا يتضح[7] ذلك إلا أن يرجع إلى الشكل

1- العمدة: 6.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

3- انظر طوالع الأنوار: 60.

4- راجع شرح المقاصد/1: 245.

5- وردت في نسخة "أ" : الاقترانات.

6- راجعه إن شئت في كتاب القانون لليوسي بتحقيقنا: 175.

7- وردت في نسخة "ج": لا يصح.

27 الأول، فيقال مضمون التالي أمر تحقق ملزومه وكل ما / تحقق ملزومه متحقق، أو مضمون المقدم أمر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه منتفي[1].

ثم إذا تحققت <هذا>[2] الاندراج فلابد من التفطن له، حتى حكي عن حجة الإسلام[3] أن هذا التفطن هو الشرط الذي تحصل به النتيجة بالفعل، ولا يلتفت إلى إنكار الإمام ذلك[4].

{تقرير اليوسي لكلام البيضاوي المستدل به من قبل السنوسي}

وقوله: "**إنّما يُحتَاجُ إليهِ إذا لَمْ يحضرْ إلاَّ إحْدى المُقدِّمَتين**"[5] واستدلاله <عليه>[6] أيضا، بأن "التفطن" <لو كان شرطا لكان قضية أخرى، ننقل الكلام إلى التئامها بالمقدمتين، فنعتبر ما لا نهاية له، وذلك لأن التفطن>[7] ليس قضية أخرى بل علما آخر، ولا معنى للنظر في الالتئام حتى يتسلسل.

قوله: "**وَمُلاحَظَةُ التَّرْتيب وَالهَيْئَة...**"[8] إلخ، لم يتعرض لهما الأصبهاني[9] في شرحه للطوالع، فظاهره أنهما عنده شيء واحد يستغنى بأحدهما عن الآخر، ويصح أن يريد

1- وردت في نسخة "ج": انتفى.

2- سقطت من نسخة "ج".

3- يعني الإمام الغزالي الذي سبقت ترجمته.

4- راجع تفصيل المسألة في شرح المقاصد/1: 244.

5- العمدة: 6. والفقرة المذكورة في الأصل هي على وجه التحديد «الأشبه لابد بعد استحضار المقدمتين» وهي في الحقيقة نقل لكلام البيضاوي في الطوالع: 67 وتمامه: «الثاني أنه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما، وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه».

6- سقطت من نسخة "ج".

7- ساقط من نسخة "ج".

8- العمدة: 6.

9- هو شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أبي القاسم بن محمد المعروف بالأصبهاني الشافعي، ولد بأصبهان سنة 674، وتوفي بمصر سنة 749هـ، وشرحه هو بعنوان "مطالع الأنظار على طوالع الأنوار" وهو أهم شروح الطوالع وأكثرها انتشار وتداولا. انظر مقدمة تحقيق كتاب طوالع الأنوار من مطالع الأنظار: 22.

ب"الترتيب" ما يرجع إلى الحدود، وبذلك تنوعت الأشكال، وب"الهيئة" ما يرجع إلى الكمية والكيفية وبذلك تنوعت ضروب الأشكال، والخطب سهل.

واعلم أن هذا الكلام ساقه البيضاوي احتجاجا على رأي ابن سينا، وحاصله أن إنتاج الأشكال يختلف جلاء وخفاء[1]، بدليل أنا نرى شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين ضروريتين، مع كون إنتاج أحدهما بينا جليا والآخر خفيا مفتقرا إلى بيان، وما ذلك إلا لكون <هيئة>[2] أحدهما قريبة إلى الطبع يتفطن لها بالبديهة، والأخرى بعيدة لا يتفطن لها لا بتنبيه أو بيان.

قال صاحب المواقف: «وفيه نظر لاختلاف اللوازم، فقد يكون إنتاجها لبعض أظهر»[3] بين.

يريد أن الأشكال تختلف مقدماتها ونتائجها، وقد تختلف النتيجة مع اتحاد[4] المقدمتين كما بين الأول والرابع، إذا فرض [فيهما][5] اتحاد المقدمتين فإن النتيجتين متعاكستان، فجاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء، إنما كان لاختلاف اللوازم أو الملزومات أو كليهما، فإن اللزوم قد يكون بينا بين أمرين دون أمرين آخرين، وإنما يتعين[6] ما قاله البيضاوي لو لم يقع بين الأشكال الاختلاف إلا في الهيئة.

1- قارن بما ورد في المواقف: 34.
2- سقطت من نسخة "ج".
3- نص منقول من كتاب المواقف: 34.
4- وردت في نسخة "ج": إيجاد.
5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
6- وردت في نسخة "ب": يمتنع.

{الاختلاف بين المتكلمين والمناطقة في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل[1]}

قولُ: "**لِعدَمِ تَمامِهِ...**"[2] إلخ، أي لطريان صارف من موت ونحوه، قيل التوصل وعدم التمام شامل بعمومه لاختلاف / شيء من الشرائط صورة أو مادة أو غيرهما، فهو أعم مما بعده لكنه مخصوص بما ذكرنا أولا.

28

قوله: "**وَكذٰلِكَ إنْ كَانَ لِفَسادِ[3] نَظمِهِ...**"[4] إلخ، أي فلا يستلزم شيئا اتفاقا، <وهذا الاتفاق>[5] في هذه الصورة ذكره الفهري، والذي في المواقف الخلاف وأنها ثلاثة مذاهب[6]:

الأول: أنه يستلزم [مطلقا][7] سواء كان فساده ماديا أو صوريا، وهو للإمام الرازي.

الثاني: أنه لا يستلزم مطلقا وهو رأي المحققين.

---

[1]– قال اليوسي في هذا المعنى: «قد اختلف في الفاسد هل يستلزم الجهل؟ والصواب أنه لا يستلزم شيئا، أما عند فساد صورته فظاهر، إذ لا نتيجة له، وأما عند فساد المادة فقط، فهو منتج بالصورة، ولكن قد تكون الصورة باطلة، نحو العالم واجب، وكل واجب مستحيل، أو غني عن الفاعل، أو العالم حادث، وكل حادث غني عن الفاعل، وقد تكون صادقة، نحو العالم قديم، وكل قديم مفتقر إلى الفاعل، وكل إنسان فرس، وكل فرس حيوان، وكل إنسان حيوان ناطق، فلا يوثق به.

وبالجملة النتيجة لازمة لكل قياس صحيح الصورة، إذا اعتبرت حيثية التسليم فيه على ما هو اعتبار أهل المنطق، لا التسليم بالفعل. أما العلم والجهل واليقين والظن في الحكم، فتابع للمادة، وقد علمت أن اللزوم المنضبط، هو ما يكون عن الصورة. فالواجب أن يقال النظر الصحيح الصورة، مستلزم للنتيجة لا محالة، ثم إن كانت مادته كلها صادقة يقينية، استلزم علما كما مر، أو ظنية استلزم ظنا، أو كاذبة لم يستلزم شيئا في المعنى، لجواز صدق اللازم مع كذب الملزوم كما مر في الأمثلة، واللازم هو الذي لا ينخرم، فافهم». القانون بتحقيقنا: 141-142.

[2]– العمدة: 6.

[3]– وردت في نسخة "ج": لخلل في.

[4]– العمدة: 6. ورد في نسخة "أ": "وكذا إن كان لخلل في نظمه".

[5]– ساقط من نسخة "ج".

[6]– قارن بما ورد في المواقف: 33.

[7]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

الثالث: إن كان الفساد لمادته فقط استلزم وإلا فلا، نعم الاستلزام مع فساد الصورة واضح البطلان.

قوله: "وَهُو الصَّحيحُ..."[1] إلخ، صحح السعد في شرح المقاصد خلافه، وهو "أنه لا يستلزم شيئا أصلا، أما عند فساد الصورة فظاهر، وأما عند فساد المادة فلأنه قد يستلزم وقد لا يستلزم"[2]، بمعنى أن النتيجة قد تكذب مع كذب المادة وقد تصدق وهو الظاهر.

ولقائل أن يقول: لا محل للنزاع المذكور، لأنه إن أريد مجرد النتيجة فلا خفاء في أن القياس الصحيح الصورة مستلزم للنتيجة إن حقا وإن باطلا، سواء صحت المادة أم لا، ولا يسع المتكلمين إنكاره، وإن أريد الجهل كما هو العبارة فقد يستلزم وقد لا يستلزم، ولا يسع المنطقيين إنكاره، فإنه ليس كلما كذبت المادة كذبت النتيجة، بل قد تصدق النتيجة مع كذبهما معا، كقولنا كل إنسان جماد وكل جماد حيوان، أو كذب إحداهما كقولنا كل إنسان فرس وكل فرس حيوان، وكقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان ناطق، وإذا كان الجهل تارة يلزم وتارة لا يلزم، فلا ينبغي أن يعد لازما على ما عرف في المعقول من أن اللازم هو ما لا ينفك عن الملزوم[3]، فكان الحق ما عند المتكلمين لكن لا يظن أن المنطقيين يخالفونهم.

وما حكاه الفهري عنهم وتبعه المصنف، من أن الفاسد المادة يستلزم الجهل، لم نر من ذكره منهم، ولو كان هو المذهب لكان مشهورا عندهم.

{معنى قول المناطقة في القياس: قول مؤلف من أقوال متى أو إذا سلمت لزم عنها قول آخر}

وقولهم في تعريف القياس «قول مؤلف <من أقوال>[4] متى سلمت أو إذا سلمت لزم عنها قول آخر»[5] هو وإن دخل[1] فيه الصحيح المقدمات / والفاسدها[2]، لكنه إنما يدل على أن النتيجة 29

---

[1]- العمدة: 6.

[2]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 251.

[3]- جاء في طرة ص: 19 من نسخة "ب": «يقال له ليس المراد باللزوم هنا العقلي، بل مطلق الربط كما في الشامل». والشامل كما هو معلوم كتاب لابن عرفة الفقيه المالكي الشهير.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- قارن بما ورد في المواقف: 35.

=

لازمة عند صحة الصورة حتما، صحت المادة أم لا، أما إن تلك النتيجة حق أو باطل فلم يتعرض له في التعريف.

{معنى قول المناطقة: إن النتيجة هي بحسب المقدمات}

وقولهم «إن النتيجة هي بحسب المقدمات» معناه أنه لا يعلم صدق النتيجة إلا عند صدق المقدمتين معا، أما عند كذبهما <معا>[3]، أو كذب إحداهما فلا يلزم صدقهما.

نعم، غير المناطقة ينازعون في لزوم النتيجة بنفسها عن غير البرهان، كما قال ابن الحاجب في مختصره الأصلي مِن: «أن البرهان ينتج قطعيا بخلاف الأمارة[4] يعني فما دونها من السفسطي فظنية أو اعتقادية إن لم يمنع مانع، إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما»[5]، وأقره العضد والسعد.

وقد قال ابن مرزوق[6] في شرح الجمل[1] عند تعريف القياس: «لا نسلم أنه يدخل فيه الفاسد المقدمات، لأن القياس هو المستلزم للنتيجة بذاته أو هو[2] كمال المستلزم والفاسد يحتاج إلى تسليم مقدماته» انتهى وهو ضعيف.

=[1]- وردت في نسخة "ج": جعل.

[2]- وردت في نسخة "ب": وفاسدها.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- قال كاتبه في طرة نسخة "ب" ص: 20: «مثل ابن هارون للأمارة بمن رأى باب الإمام مفتوحا وأعوانه وخدمه وعبيده واقفون به حصل له الظن بأن الإمام خرج، فأدخل دار الإمام فوجده داخلها فزال الظن».

[5]- في كلام ابن الحاجب الوارد في مختصره الذي طبعته دار الكتب العلمية سنة 1985 بعض الاضطراب والتشويش في العبارة، بحيث خلا النص المنقول أعلاه من ذكر الأمارة مطلقا، خلافا لما جاء في شرح العضد على المختصر، وفيه ما يجعل النص مفيدا وخلوا من الاضطراب الملاحظ، ونصه كما قال: «ومقدمات البرهان قطعية لتنتج قطعيا، لأن لازم الحق حق، وتنتهي إلى ضرورته وإلا لزم التسلسل. وأما الأمارات فظنية أو اعتقادية إن لم يمنع مانع، إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما». شرح المختصر/1: 87.

[6]- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن الخطيب محمد بن مرزوق (842/766 هـ). الإمام المحقق والحافظ النظار، المتبحر في العلوم، أخذ عن أعلام كبار منهم جده بالإجازة ووالده وعمه وسعيد العقباني وابن عرفة. من كتبه: "شرح المختصر"، "شرح التهذيب" و"شرح الجمل". شجرة النور الزكية: 252. =

وقال السعد في حواشيه على العضد عند ذكر «أن الأمارة لا تنتج قطعيا كالبرهان»: «فإن قيل: قد أطبق جمهور المنطقيين على قيد الاستلزام في تعريف القياس، وجعلوه شاملا للبرهاني والظني والشعري والسفسطي.

قلنا نعم، لكن مع زيادة قيد وهو تقدير التسليم، وذلك أنهم قالوا: هو قول مؤلف من قضايا، متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، فاللزوم في الكل إنما هو على تقدير التسليم»[3] انتهى.

وهذا الكلام يلوح منه أن التفصيل في القياس بين البرهاني وغيره، هو باعتبار ما يقع في نفس الأمر من التسليم وعدمه، والمناطِقة يعتبرون حيثية التسليم وهي حاصلة في كل قياس صحت صورته فتلزم النتيجة في الجميع، وهذا قد يشعر بعدم الخلاف في الحقيقة.

على أن ابن أبي شريف[4] اعترض كلام المحلي[5] حيث ذكر ما تقدم عند العضد، من أن الأمارة لا ارتباط لها بشيء، إذ قد يزول المعارض[6] مع بقاء سببه، فقال: «فيه نظر، إذ لا يخفى أنه إنما يتجه[7] كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء / حصوله عقب النظر 30

=[1]- شرح ابن مرزوق هذا هو على كتاب الجمل للخونجي، وقد شرحه كذلك شيخه العقباني التلمساني. حواشي الدرر على شرح المختصر: 36.

[2]- وردت في نسخة "ب": وهو.

[3]- مع مراجعة هذا النص حيث دلل عليه اليوسي لم نهتد إليه لعدم ورود أي ذكر له، وكأن النسخة المطبوعة من شرح المختصر هي غير النسخة التي كانت بحوزة اليوسي، أو النسخة التي اعتمدها.

[4]- إبراهيم بن محمد بن أبي بكر علي المصري المقدسي المعروف بابن أبي شريف (906/822 هـ). فقيه من أعيان الشافعية. من كتبه: "الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع"، "شرح المنهاج" وشروح أخرى كثيرة. الأعلام/1: 66.

[5]- محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي (864/791 هـ)، أصولي ومفسر. من كتبه: "شرح الورقات" لإمام الحرمين، "تفسير الجلالين"، "كنز الراغبين في شرح المنهاج"، و"البدر الطالع في حل جمع الجوامع" وغيرها. طبقات المفسرين/2: 84. الأعلام/6: 230.

[6]- وردت في نسخة "أ": لمعارض.

[7]- وردت في نسخة "ج": ينتجه.

الصحيح، فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عن حصول الظن أو قيامه بالناظر المرتب للقياس عقب نظره، فيكون مرتبطا به، ويجري فيه قولان اللزوم[1] والعادة، وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته، لا أنه لم يحصل عقب صحيح النظر فليعلم» انتهى، وهو ظاهر ومثله للقاني[2].

وبالجملة، إن كان كلام الفهري والمصنف في هذا المعنى واعتراضهما على درج هذا الاعتراض فظاهر وإلا فانظره، ويمكن أن يجري الكلام على ظاهره التفاتا إلى هذا المعنى، ويكون استلزام الشبهة للجهل المحكي عن المنطقيين بناء على أن النتيجة لازمة، وحينئذ يلزم الجهل في الصور التي تكذب فيها <النتيجة>[3]، وغيرهم لا يقول بلزوم النتيجة فيها أصلا فلا يلزم الجهل، تأمل.

قوله: "**عَقِيبَ**[4] **نَظَرِهِ فِي شُبْهَةٍ...**"[5] إلخ، يعني كمن نظر في شبهة المجسمة، فيتوهم أن الله جسم، ثم نظر في شبهة النصارى فتوهم أن الله صفة قديمة، فيقع له الشك في أنه جسم أو معنى، وكلاهما باطل، والأفصح في [لفظ][6] عقب سقوط[7] الياء.

قوله: "**لا لِعَدَمِ العِلْمِ بالرَّبْطِ بَيْنَهُمَا**"[8]، هو عطف على "اعتقاد"، أي إنما انتفى عنه اعتقاد صدق النتيجة لما ذكر، ولم ينتف العلم بالربط بينهما، أي بين الشبهة والنتيجة، بل يعلم

---

[1]- نقول لزم الشيء عن الشيء: نشأ منه وحصل عنه، واللزوم ذهني وخارجي، فاللزوم الذهني، كون الشيء بحيث يلزم من تصوره في الذهن، تصور شيء آخر كالزوجية، واللزوم الخارجي: كون الشيء بحيث يلزم من تحققه في الخارج، تحقق شيء آخر معه، كوجود النهار بطلوع الشمس، فهو إذن علاقة منطقية بين المبادئ والنتائج. المعجم الفلسفي/2: 283.

[2]- المقصود به: الشيخ ناصر الدين أبو عبد الله محمد المالكي اللقاني المتوفى سنة 954 هـ، صاحب الحاشية على المحلي في شرحه لجمع الجوامع. كشف الظنون/1: 595.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- ورد في نسختي "أ" و"ج": عقب.

[5]- العمدة: 7.

[6]- سقطت من نسختي "أ و"ج".

[7]- ورد في نسخة "ب": إسقاط.

[8]- العمدة: 7. وورد في المخطوط: "لا العلم بالربط".

أنهما مرتبطان وأنها منتجة ولكن لم يعتقدها للعلم بضدها، وفي بعض النسخ "لا لعدم الربط بينهما"، وهو عطف على قوله: "للعلم بضدها".

قوله: "**تَعاقب رَأيَين...**"[1] إلخ، هو ظاهر إن كان ما اعتقده من الشبهة الأولى قد ذهب وخلفه الثاني، وأما إن بقي حتى قابله الثاني فهو شك بلا شك، وهذا هو الظاهر.

نعم، يقال كلامهم يقتضي أن النظر في شبهة إثر أخرى على النقيض يقود إلى الشك أبدا وفيه نظر، لأن الناظر في الشبهة إن اعتقدها حقا فما أنتجته يعتقده ويصمم عليه وإن كان باطلا، ولا يكون بينه وبين الناظر في البرهان فرق في أنه لا يرجع ولا يتشكك[2] ولو نظر في شبهة أخرى، وإن شك في أنها حق أدته إلى الشك أولا في نتيجتها ولا حاجة إلى الثانية، وإن رآها باطلة / أو لم يعرف وجه إنتاجها لم تؤده إلى شيء أولا. نعم، قد تفيد الأولى ظنا لأمر، وتفيد الثانية ظنا لنقيضه، فيحصل الشك منهما حينئذ لتقاوم[3] السببين. 31

{الشبهة تبقى شبهة وإن اشتركت في صورة النظم، لأن مقدمات الدليل ضرورية أو تنتهي إلى الضرورية والشبهة ليست كذلك}

قوله: "**لِجَواز اشْتِراك المُخْتلفات...**"[4] إلخ، أي يجوز أن تكون حقيقتان تشتركان[5] في لازم واحد إيجابي أو سلبي، ضرورة جواز كون شيء أعم من شيء يصدق عليه وعلى غيره، كاشتراك الإنسان والفرس في الحيوانية وفي سلب الحجرية مع تباينهما في أنفسهما كما تقرر في إنتاج الشكل الثاني، وكذا الدليل والشبهة وإن تخالفا من حيث اشتراط الضرورة أو الانتهاء[6] إليها في الأولى دون الثانية، يجوز أن يشتركا في استلزام النتيجة.

---

[1]- العمدة: 7.

[2]- وردت في نسخة "ب": يشكك.

[3]- الأولى أن يقال: "لتقارن" كما يفيده سياق الكلام.

[4]- العمدة: 7.

[5]- ورد في نسخة "أ": يشتركان.

[6]- وردت في نسخة "ج": الإنهاء.

فإن قلت: إذا كانت الشبهة عندهم هي ما اشتبه أمرها على الناظر[1] فظنها دليلا وليست دليلا، فالتفريق بينها وبين الدليل بما ذكر فيه نظر، لأن اشتراط الضرورة حينئذ في المقدمات لابد أن يعتبره الناظر في كل منهما، سواء كان كذلك في الخارج أم لا، إذ لولا أنه يظن مقدمات الشبهة ضرورية أو منتهية إليها ما ظنها دليلا.

لا يقال المراد الضرورة في نفس الأمر لا باعتبار الناظر، لأنا نقول لو كان كذلك لم يتحقق دليل أبدا، إذ ما من مرتبة تنتهي إليها المقدمات إلا ويمكن أن تكون نظرية باعتبار شخص آخر، بل لا معنى لهذا الكلام لأن الضرورة والنظر مرجعهما إلى المدارك لا إلى ما في نفس الأمر.

لا يقال لعل المراد أن مقدمات الدليل لابد أن تكون حقا دون مقدمات الشبهة، لأنا نقول هذا أبعد ما يكون من التأويل، بل لا يصح أن يراد، إذ لا معنى للانتهاء المذكور حينئذ، ولأنه لا وجه للعدول عن التعبير بهذا لو أريد، ولأن الشبة حينئذ تكون هي ما لا يشترط فيها حقية[2] المقدمات سواء كانت حقا أو باطلا، ولا يخفى[3] فساده ومدافعته[4] لتفسيرها المذكور.

قلنا: لا يلزم من عدم تفريق الناظر بين الشبهة والدليل ألا يفرق غيره، فنحن نعلم أن ما تألف من مقدمات حقية بالضرورة أو بالاستدلال فبرهان وإلا فشبهة، ولا علينا في المستدل الجاهل.

[1]- ذكر الإمام الشيرازي في كتابه اللمع الشروط الواجب توافرها في الناظر، فقال: «الأول: أن يكون الناظر كامل الآلة، وهو أن يعرف طريق الأحكام الشرعية، وكيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض، لأنه إذا لم يكن كامل الآلة لم يحصل من نظره وإن طال فكره. الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، لأنه متى أخطأ الحجة، ولم يصادف نظره الحجة بل وقع على الشبهة، لم يدرك المقصود، ولم يصل إلى المراد. الثالث: أن يستوفي الدليل بشروطه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره، ويعتبر ما يجب اعتباره، لأنه متى لم يستوف الدليل بشروطه، بل تعلق بطرف الدليل، أخطأ الحكم ولم يصل إلى المقصود» اللمع: 3، شرح اللمع/1: 124.

[2]- وردت في نسخة "ج": حقيقة.

[3]- وردت في نسخة "ج": ولا ينفي.

[4]- وردت في نسخة "ب": ومرجعته.

{الأضداد العامة والخاصة للنظر}

32 قوله: "وَاعْلَم أنَّ للنظر / فِي الشَّيْء..."[1] إلخ، عبارة كثير من المتكلمين أنه يشترط للنظر بعد شرائط الإنتاج، وشرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم وعدم الغفلة ونحو ذلك، شرطان: أحدهما: عدم العلم بذلك الشيء، إذ لا تتوجه النفس إلى طلب الحاصل. الثاني: عدم الجهل به جهلا مركبا.

قال السعد: «إما لأن النظر يجب أن يكون مقارنا للشك على ما هو رأي أبي هاشم[2] من الجهل يقارنه الجزم فيتناقضان، وإما لأن الجهل المركب صارف عنه كالأكل مع الامتلاء، على ما هو رأي الحكماء، من أن النظر لا يجب أن يكون مع الشك، وإليه ذهب القاضي[3]، بل ذهب الأستاذ[4] إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكا»[5] انتهى.

واعلم أن الأمور الأولى التي هي شرائط للعلم مطلقا، مقابلها وهي الموت والجنون والنوم والغفلة، ونحوها هي الأضداد العامة التي ذكر المصنف، وإنما كانت عامة لأنها تعم النظر[6] وغيره.

وقد علمت أن المنظور فيه لا يخطر معها بالبال أصلا، بل ولا غيره، والأخيران اللذان هما شرط في النظر خاصة مقابلاهما وهما العلم بالمطلوب والجهل به هما الضدان الخاصان بالنظر.

---

[1]- العمدة: 7.

[2]- عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي أبو هاشم (321/247هـ) المتكلم المشهور. كان هو وأبوه من كبار المعتزلة. له آراء انفرد ؟ [illegible] رقة سميت "البهشمية" نسبة إلى كنيته. من كتبه: "الغرض" و"الجامع الكبير". وفيات الأعيان/3: 183. الفهرست: 222.

[3]- يعني القاضي أبو بكر الباقلاني السابق الترجمة.

[4]- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق الإسفرايني (.../418هـ)، الفقيه المتكلم الأصولي، كان ثقة ثبتا في الحديث، لقب بركن الدين. له:"الرد على الملحدين" و"مسائل الدرر وتعليقه" في أصول الفقه. طبقات الشافعية/4: 256. وفيات الأعيان/1: 28.

[5]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 256.

[6]- وردت في نسخة "ج": المنظور.

وقد علمت أن المنظور فيه معهما يخطر بالبال، أما مع الأول، فلفرضه موجودا، وأما مع الثاني، فلأن الناظر مدرك، إذ الفرض نفي الأضداد العامة عنده[1]، وكما يستشعر غيره من العلوم يستشعره، لكنه لجزمه[2] بنقيضه لا يعده شيئا ومن تم كان التضاد[3] كما مر.

فإن قيل: تعبير المصنف ب"موجب[4] إخطار المنظور"[5] فيه نظر، لأنه بالنسبة إلى العلم يقتضي أن لا يقع من العالم ذهول عن المعلوم، وكذا الجاهل جهلا مركبا، يقتضي أن نقيض المجزوم لا ينفك خاطرا بباله وهو باطل.

قلنا: توسع في العبارة، ولو شاكل التعبير في القسم الثاني كان أحسن، على أنه لا إشكال إذ لم يشترط دوام الإخطار.

فإن قلت: نعم، ولكن أي إيجاب للعلم والجهل حتى يجعلهما موجبين؟

قلت: المراد الاستلزام.

فإن قلت: هو صحيح في العلم على بحث فيه بخلاف الجهل، فإن من جزم بشيء، أي دليل على أن نقيضه يجب أن يخطر بباله؟.

33 قلت: الجزم مسبوق بالتردد، ومن لازم التردد خطور النقيض / إذ به يتحقق، وفيه نظر، إذ لا يلزم سبق <النظر>[6] التردد، ولو سبق في صورة فالكلام إنما هو حالة الجزم، والحق أن يقدر محذوف، أي "يوجب جواز إخطار المنظور فيه..." إلخ.

وهاهنا بحث، وهو أن خطور[7] نقيض المجزوم به، إن كان يبقى معه المجزوم به فلا مضادة، وإن كان يذهب كما سيقرر في الشك والظن فلا جزم. وجوابه أن المضادة إنما هي مع النظر، وغفلة الذهن عن المجزوم به حالة خطور نقيضه، لا يوجب تخلخله كما لا يخفى.

---

[1]– وردت في نسخة "أ": عنه.

[2]– وردت في نسخة "أ": للجزم.

[3]– وردت في نسخة "ج": انتفاء.

[4]– وردت في نسخة "أ": يوجب، وهو الثابت في بعض نسخ شرح الكبرى.

[5]– العمدة: 7.

[6]– سقطت من نسخة "ج".

[7]– وردت في نسخة "ج": حظور.

<قوله: "**أعني المُركَّبَ**"[1]، أي وأما البسيط فلا ينافي النظر بل يجامعه، والجهل في هذه الأضداد يطلقه كثير من المتكلمين، إما بناء على أن الجهل هو تصور المعلوم على خلاف ما هو به، وإما اتكالا على ما اشتهر من أن المراد الجهل المركب، وقد أطلق المصنف أيضا بعد هذا في قوله "يضاد العلم وجملة أضداده" لوضوح المقصود>[2].

{الجواب عن السؤال المشهور: العلم بالمطلوب كيف يضاد النظر؟}

قوله: "**قالوا...**"[3] إلخ، هذا جواب السؤال المشهور، وهو أن العلم بالمطلوب كيف يضاد النظر، مع أن العالم بالشيء ينظر فيه ثانيا بدليل آخر. وجوابه أن النظر في الدليل الثاني لاختيار دلالته وهو غير حاصل.

واعترض بأنه وإن كان الاختيار لازما لكنه ليس بنتيجة[4]، إذ النتيجة ما يلزم لذات المقدمتين، وكأن المصنف لهذا تبرأ منه.

وقد أجيب أيضا بأنه متى نظر في الدليل الثاني، فعلمه الحاصل عن الأول ذهب لاشتغال النفس بغيره.

قلت: بمعنى أنه يغيب الآخر عن ذهنه كالذهول، ولا يوجب ذلك اعتقاد نقيضه حتى يلزم أن الناظر في دليل الوحدانية مثلا بعد معرفتها يكون [مشركا][5] غير موحد حين النظر فافهم.

وقال السعد: «إنما يلزم السؤال لو طلب بالدليل الثاني العلم أو الظن، لكن قد يؤتى بصورة النظر لغرض آخر عائد إلى الناظر، كزيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة، أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة دون كل واحد وبهذا الدليل دون ذلك، فإن

1- العمدة: 7.

2- ساقط من نسخة "ج".

3- العمدة: 7.

4- وردت في نسخة "أ": نتيجة.

5- سقطت من نسخة "أ".

الأذهان مختلفة في قبول اليقين، فربما يحصل لبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر، وربما يحصل من الاجتماع كما في الإقناعيات»[1].

{تردد المتكلمين في عدم خطور الطرف الثاني الموجب للتنافي هل هو عقلي أو عادي؟}

34 قوله: /"وَهَل عَدمُ الخُطورِ..."[2] إلخ، هو[3] كلام الفهري، وأبين منه قول شيخه تقي الدين[4]، قال في شرح الإرشاد ما معناه: «أما[5] العلم والجهل فلا شك في مضادتهما[6] للنظر، وأما الشك فقد رأيت القاضي في بعض كتبه توقف في مضادة النظر للشك، ثم قال عن الإمام: ووجه مضادته للشك، أن الشك لابد أن يتعلق بمتعلقين، ومن نظر فقد أضرب عن أحدهما فلا يتصور حقيقة الشك المتعلق بهما معه، وقال القاضي: كل نظرين ضدان لا يجتمعان. وقال الإمام: يمتنع اجتماع نظرين عادة، إما كونه ناظرا أو يخطر بباله نقيض مطلوبه فليس يمتنع عقلا، وإن جرت العادة أن من استغرق فكره في أحد الأمرين أضرب عن الآخر فلا يقضي هذا بمضادة[7]، فليس فيما ذكر ما يقضي بمضادة النظر للشك، فلم يصح قوله أنه يضاد العلم وجملة أضداده» انتهى، وقد بان لك منه التردد والتصحيح أنه عادي وهو الظاهر.

{الأضداد العامة للنظر وأقوال المتكلمين فيها}

قوله: "وَجُمْلَة أضْدادِه"[8]، يغني[9] عن أحد شقي التردد كما مر ولا وجه لهذا الإطلاق، وقد تقدم أيضا أن الجهل البسيط ليس بداخل، ولم ينبه عليه لشهرة أمره.

---

[1]- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/1: 257.

[2]- العمدة: 7. تمام كلام السنوسي: «وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي أو عادي فيه تردد للمتكلمين».

[3]- وردت في نسخة "ج": هذا.

[4]- يعني تقي الدين المقترح سبقت ترجمته.

[5]- وردت في نسخة "ج": إن.

[6]- وردت في نسخة "ج": مضادته.

[7]- وردت في نسخة "أ": بالمضادة.

[8]- العمدة: 7.

[9]- وردت في نسختي "أ" و"ج": يعني.

{قول اليفرني في شرح البرهانية}

وقال اليفرني[1] في شرح البرهانية[2]: «النظر يضاد العلم بجميع[3] أضداده وهي: <الجهل، والشك، والظن، والوهم، والموت، والنوم، والغشية، والغفلة، والسهو، والذهول، والنسيان، والفكر.

{قول قطب الدين المصري}

وقال قطب>[4] الدين المصري[5]: النظر له ضد من جنسه وضد من غير جنسه:

فالأول، كالنظر في ثبوت الصانع وفي حدوث العالم لا يجتمعان، لأنه متى توجه الذهن إلى أحدهما تعذر استحضار الآخر، وهذا مذهب القاضي.

والثاني، كالعلم وأضداده، أما مضادته للعلم، فلأن العالم بالشيء لا يطلب حصوله لاستحالة طلب الحاصل، ولا نعني بالضدين إلا ما لا يجتمعان، وأما مضادته للجهل، أعني الجهل المركب، وهو الذي يجهل ويجهل أنه يجهل ويعتقد أنه عالم، فلأن المعتقد لحصول الشيء لا يجد من نفسه طلبه. -قال:- وبهذا الوجه يضاد اعتقاد المقلد.

35 وأما الجهل البسيط، وهو عبارة عن عدم العلم بأمر من غير اعتقاد لصحته، / وقيل هو الذي يجهل ويعلم أنه يجهل، فهذا يجامع النظر فيه، وأما مضادته للشك، فلأن الشك استرابة

---

[1]- اليفري هو أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني المكناسي الطنجي، الفقيه الحافظ المتكلم النظار العالم الفرضي (.../ 734 هـ)، له تقاييد على المدونة. شجرة النور الزكية: 218.

[2]- شرح البرهانية هو من الشروح الجيدة للعقيدة المسماة ب" البرهانية" وهي لأبي عمرو عثمان الشهير بالسلالجي، ويوجد شرح اليفرني للبرهانية مخطوطا بكل من المكتبة الملكية تحت رقم: 11740، وبالخزانة الوطنية تحت رقم 2192د.

[3]- وردت في نسخة "أ": وجملة.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري (.../617 هـ)، طبيب مغربـي الأصل. صنف كتاب في الطب والفلسفة، وشرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا. الأعلام/1: 51. هدية العارفين/5: 11.

بين معتقدين لا مزيَة لأحدهما عن الآخر، ومتى نظر في طرفٍ لا يبقى بباله الطرف الآخر، فلا تبقى حقيقة الشك -قال:- وبهذا[1] الوجه يضاد الظن والوهم.

{اختلاف العلماء في أن الشك والظن هل يضادان النظر أو لا؟}

قال قطب الدين المصري: اختلف العلماء في أن الشك والظن هل يضادان[2] النظر أو لا؟ فالمنقول عن أبي إسحاق الإسفرايني[3] أن النظر يضاد الشك والظن، واحتج بأن الناظر كالسائر، والشاك كالواقف وبينهما تضاد.

ثم قال القطب: والحق أن النظر لا يضاد الشك، لأن الناظر في أمر ثبوتا أو انتفاء في الأعم والأغلب يكون شاكا إلى أن يتم دليله، وأيضا لو لم يكن الناظر شاكا لكان ذاهلا عن المطلوب أو جاهلا به جهلا مركبا أو عالما به، والأقسام كلها مضادة للنظر، فوجب أن يكون الناظر شاكا.

{اختلاف الأصوليين في الشك هل هو شرط في النظر ابتداء أو لا؟}

واختلف الأصوليون في أن الشك هل هو شرط في النظر ابتداء وإليه ذهب أبو هاشم أولا، وإليه ذهب القاضي لوجود النظر بدونه، ولأنه لا يبعدهم النظر على النفس من غير شك في المطلوب.

{ما يضاد النظر ضدية النقيض: الموت النوم الغشية والإغماء والسكر والجنون والغفلة}

وأما الموت فيضاد النظر ضدية النقيض، لأن الفكر مشروط بالحياة. وأما النوم وكذا الغشية والإغماء والسكر والجنون فكذلك أيضا، لأن الفكر مشروط بالعقل ولا يوجد مع هذه. وأما الغفلة فتستدعي مغفولا عنه، ومضادتها للنظر مضادة النقيض لأن النظر يستدعي إرادة المنظور فيه، <والغفلة>[4] ضد العلم فهي تناقض الإرادة، قالوا[5]: وبهذا الطريق يضاد الفكر النسيان والسهو.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": وهذا.

[2]- وردت في نسخة "أ": يضاد.

[3]- يعني الأستاذ المترجم له سابقا.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في نسخة "ج": قال.

-قال:- والذهول هو السهو فهما مترادفان، فوضح بهذا أن النظر في الشيء كما ينافي العلم به ويضاده، فهو يضاد[1] جملة أضداده. انتهى ملخصا.

فإن قيل: إن ضاد النظر جملة أضداد العلم وهو منها ضاد نفسه.

قلنا: المقصود واضح والسؤال تمليح.

تنبيـه: {ما يضاد النظر ثلاثة أقسام:قسم لا يقارنه ويكون عقبه، وقسم يقارنه ولا يكون عقبه، وقسم لا يقارنه ولا يكون عقبه}

بجميع ما ذكر تبين[2] أنه ينقسم [إلى][3] ثلاثة أقسام: قسم لا يقارن النظر ويكون عقبه، وقسم يقارنه ولا يكون عقبه، وقسم لا يقارنه ولا يكون عقبه. الأول كالموت <والنوم>[4] / والنسيان ونحوها من الأضداد العامة[5]، والثاني كالجهل البسيط، والثالث كالجهل المركب والظن والشك. 36

{الكلام فيما يتعلق بأول واجب على المكلف}

قوله: "**غَيْر مُخَالِف لِمَا[6] قَبْلَه...**"[7] إلخ، يحتمل أن يريد بالذي قبله القول السابق للأشعري[8] وهو "وجوب النظر"، وأشار إلى التوفيق[9] بينهما باعتبار المقصد والوسيلة، ويحتمل كل ما قبله من الأقوال لأنها كلها دائرة على الوسيلة[1].

---

[1]- وردت في نسخة "أ": مضاد.

[2]- كذا وردت في الأصول.

[3]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في نسخة "ج": الخاصة.

[6]- وردت في نسخة "أ": ما.

[7]- العمدة: 8.

[8]- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (324/260هـ) إمام أهل السنة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، ولد بالبصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه، ثم رجع وجهر بخلافه. له: "الرد على المجسمة"، "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" وغيرها. الأعلام/2: 69.

[9]- جاء في طرة الصفحة: 24 من نسخة "ب": «يرد على التوفيق المذكور أن أول واجب القصد إلى النظر، إذ حينئذ لا يبقى النظر وسيلة بل يصير مقصدا بالنسبة لما قبله». =

قوله: "لِتكْرارِ[2] الحَثِّ عَلَيْه..."[3] إلخ، لا يخفى أن تكرار[4] الحث على النظر إنما يفيد وجوبه أخذا بظواهر[5] النصوص، ولا يفيد أوليته التي هي مطلوب المصنف، فاستدلاله غير ظاهر، اللهم إلا أن يريد تعليل مجرد الاقتصار عليه في هذا الكتاب لا تعليل الأولية، أو يريد أنه لما حث عليه كثيرا تبينت أهميته، والأهم هو الواجب التقديم، أو نحو هذا من الاعتبارات.

=[1]- قال اليوسي في هذا المعنى: «إنه تعالى لما خلق الكائنات لإرشاد عباده العقلاء وهدايتهم بها، ندب تعالى عباده إلى استحصال تلك الفائدة، واستفادة تلك الحكمة، فأمرهم بالنظر في المخلوقات والتفكر في المصنوعات. فقال تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ الآية. وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ الآية. وذم تعالى من تعامى عن النظر في آياته، فقال جل اسمه: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ إلى غير هذا من الآيات الدالة على الأمر بالنظر، والتفكر في آيات رب العالمين.

ولهذا ذهب من ذهب من أهل الكلام، إلى أن أول واجب النظر، ولا شك أن النظر مطلوب وله مبدأ وغاية، فمبدأه القصد إليه، بقطع العلائق الظاهرة والباطنة الشاغلة عنه، وغايته المعرفة، وهي المقصد والنظر وسيلة. فمن اعتبر المقاصد قال: أول واجب المعرفة، ومن اعتبر الوسائل قال: أول واجب النظر، ومن اعتبر وسائل الوسائل قال: أول واجب القصد إلى النظر.

وقد أمر المولى تبارك وتعالى بالأمور الثلاثة في كتابه، فأما النظر فتقدم دليله، وأما المعرفة فقال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ﴾ونحوه في القرآن كثير، وأما القصد بقطع العلائق فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ الآية. والنهي عن الشيء أمر بضده، ونحو هذا في القرآن كثير أيضا.

وذكر بعض العلماء، أن الاعتبار قد أمر به في كتاب الله تعالى في نيف من سبعمائة آية، وفي كلام النبي ﷺ أيضا من التحضيض على المعرفة وعلى النظر، وعلى قطع العلائق ما لا ينحصر، وقد جاءه رجل فقال: «يَا رَسُول الله عَلِّمْني مِنْ غَرائب العِلْم فَقال ﷺ: (مَا فَعَلْتَ فِي رَأْسِ العِلْم ؟ قَالَ: مَا هُوَ؟ قَالَ: هَلْ عَرَفْت الله) الحديث. وقال ﷺ: (تَفكَّرُوا فِي مَخْلوقَاته وَلاَ تَتفكَّرُوا فِي ذَاته). وقال ﷺ: (تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَار تَعِسَ عَبْد الدِّرْهَم تَعِسَ عَبْدُ الخَمِيصَة) الحديث. مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص بتحقيقنا/2: 152-153.

[2]- جاء في طرة الصفحة: 25 من نسخة "ب": «أي في الكتاب والسنة، أما الكتاب، فذكر الزياتي أن النظر حث عليه في خمسمائة آية من كتابه وهو ظاهر، وأما السنة فقوله ﷺ: (من توضأ ورفع طرفه الخ) أي متفكرا، تفكر ساعة خير من عبادة سنة».

[3]- العمدة: 8.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ب": تكرر.

[5]- وردت في نسخة "ج": ظاهر.

ثم إن الشيخ تقي الدين المقترح وغيره ضعفوا هذا القول غاية، بأنه إن أريد [به][1] المقاصد فليس مقصدا، بل المعرفة، وإن أريد الوسائل، فالقصد إليه سابق عليه.

{أول ما يجب على المكلف من الاعتقاد}

قوله: "أقرب ما قيل فيه..."[2] الخ، أشار[3] إلى أن فيه أقوالا أخرى، وقد أنهاها بعضهم إلى اثني عشر[4]، منها الستة المذكورة[5]، السابع الإيمان، الثامن الإسلام[6]، التاسع اعتقاد وجوب النظر، العاشر التقليد، الحادي عشر وظيفة الوقت، الثاني عشر التخيير بين المعرفة[7] والتقليد.

واعلم أن النزاع في أول الواجبات[8] مشهور مبتذل، غني عن البحث فلا نطيل فيه[9].

---

[1]– سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[2]– العمدة : 8.

[3]– وردت في نسخة "ب": إشارة.

[4]– لعله يقصد الإمام بدر الدين الزركشي صاحب تشنيف المسامع بجمع الجوامع المتوفى سنة 794هـ. قال ابن حمدون في حاشيته على ميارة: 32 عند قول ميارة: "وما ذكره من كون المعرفة هي أول واجب هو أحد الأقوال في المسألة" قال: «وقد أنهاها –أي الأقوال– الزركشي في شرح جمع الجوامع إلى أحد عشر قولا، اقتصر المصنف على أربعة منها تبعا لابن السبكي. وجه هذا القول أن معرفة الله أساس جميع العبادات إذ لا يصح بدونها واجب ولا مندوب».

[5]– وقد ساقها السنوسي في العمدة، ص: 8 بقوله: «تنبيه: ما مررنا عليه في هذه العقيدة من أن أول واجب النظر هو مذهب جماعة منهم الشيخ الأشعري، وذهب الأستاذ وإمام الحرمين إلى أن أول واجب القصد إلى النظر... وقال القاضي أول واجب أول جزء من النظر، وقيل أول واجب المعرفة ويعزى للشيخ أيضا... وقالت المعتزلة أول واجب الشك... وقيل إن أول واجب الإقرار بالله وبرسله».

[6]– جاء في طرة الصفحة: 25 من نسخة "ب": الإيمان التصديق القلبي، والإسلام التصديق مع العمل بالجوارح، وبهذا يمتازان عن غيرهما»

[7]– جاء في طرة الصفحة: 24 من نسخة "ب": «استشكل بعضهم كون المعرفة بأنها انفعال على الأصح، أي إذا نظر ولاقى ...؟ انفعلت نفسه، أي تكيفت بالمعرفة جبرا عليه، والأمر الجبري لا يكلف...؟ جمع الجوامع مسألة لا تكليف ولا يفعل؟ وأجيب بأن الواجب أسباب المعرفة...؟ قاله ابن عرفة في شامله».

[8]– راجع لمزيد التفصيل بشأنها المحصل للرازي: 65 والتشنيف للزركشي/4: 917 وما بعدها. وشرح المقاصد/1: 271 وما بعدها.

[9]– وردت في نسخة "أ": به.

{ما حصل من الاعتقاد الصحيح عن النظر معتد به وإن بغير معلم}

قوله: "وَإِنْ كَانَ بِغَيْرِ مُعَلِّمٍ..."[1] الخ، أي ما حصل من الاعتقاد الصحيح عن النظر هو معتد به وإن لم يستند إلى معلم، ولا نزاع أن المعلم محتاج إليه في التعليم والإرشاد إلى المقدمات وكيفية النظر على سبيل الاستعانة، كما ذكروا أن نظر البصيرة كنَظَر البصر، وكما أن نظر البصر محتاج في تبين الأشياء إلى ضوء الشمس أو المصباح مثلا، كذلك نظر البصيرة محتاج إلى ضوء التعليم فالمعلم كالمصباح، ولذا يعسر تبين الحقائق بدونه[2] غاية، لكن من صادف حقا بهداية الله على غير يد معلم كفي عند الجمهور.

[قوله: "خِلَافاً لِلإِسْمَاعِيلِيَةِ"[3]][4] وعبر في المواقف بالملاحدة وأشار إلى أن منهم من قال: «النظر بلا معلم لا يفيد العلم[5] أصلا، ورد عليه بوجهين:

37 / أحدهما، أن صدق المعلم إن عرف من قبله لزم الدور، وإن عرف بالعقل ففيه كفاية. وأجيب بأنه قد يضع مقدمات[1] يعلم منها صدقه.

---

[1]- العمدة: 8. راجع لمزيد التفصيل المواقف: 26 وشرح المقاصد/1: 259 وما بعدها.

[2]- وردت في نسخة "ج": بدون.

[3]- العمدة: 8. الإسماعيلية: هي أحد فرق الشيعة، تزعم أن الإمامة بعد جعفر الصادق في ابنه إسماعيل، والذي مات في حياة أبيه جعفر الصادق، ومن أجل ذلك أنكرت طائفة من الشيعة موت إسماعيل، وقالوا: إن الأمر التبس على أبيه وظنه مات. وقالت جماعة: إن أباه ادعى موته تقية عليه، فقد خشي أن يقصد بالقتل، وكذلك فقد جرى تحقيق رسمي في موته على غير المعهود. وزعم الإسماعيلية أن إسماعيل لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس، وأنه القائم لأن أباه أشار إليه بالإمامة وهذه الفرقة هي الإسماعيلية الخالصة، وهناك إسماعيلية تعليمية، وترتبط نظرتهم في الإمامة بنظريتهم في التأويل وفي المثل والممثول، ويقولون: كل ما جاء في الحديث والتنزيل له ظاهر وباطن، كالإنسان هو واحد إلا أنه جسد وروح، فالجسد هو الظاهر، والروح هو الباطن، فكل شيء له إذن ظاهر وباطن، والظاهر معجزة الرسول، والباطن معجزة الأئمة من أهل البيت لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر القرآن غير محمد ﷺ، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته،وهو علم مستودع فيهم، فالإمامة أو الولاية أهم أركان العقيدة الإسماعيلية ودعائمها: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والولاية أو الإمامة. موسوعة الفرق والجماعات: 39.

[4]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[5]- وردت في نسخة "ج": النظر.

=

الثاني، أنه لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم إلى معلم وتسلسل. وأجيب بأنه قد يكفي[2] هو لكونه مؤيدا [بالرسالة وهو النبي][3]، أو يحتاج [إلى معلم][4] وينتهي [الاحتياج][5] إلى الوحي [أي النبي المؤيد بالرسالة][6].

قال: والمعتمد في الرد عليهم الضرورة[7]، فإن من علم مقدمات حقية[8] على شرائطها حصلت له المعرفة، ومنهم من قال يفيد لكن لا يتم به الإيمان ولا تحصل به النجاة، قال: والرد عليهم بالإجماع قبلهم»[9].

{الحجة تنقسم أولا بحسب مادتها قسمين: عقلية ونقلية}

<قوله: "بِحَسَبِ مَادتِّهَا"[10]، أي وأما بحسب صورتها فإنها تنقسم إلى قياس[11] واستقراء[1] وتمثيل[2]، والأول إلى اقتراني[3] واستثنائي[4]، وذلك واضح>[5].

=[1]- جاء في طرة ص: 25 من نسخة "ب": «قوله قد يضع الخ، لا يقال العقل قد استقل بالفهم من المقدمات وهو المطلوب، لأنا نقول العقل لاشك أدرك المعنى من المقدمتين أو المقدمات ولكن لا استقلال، بل بوجود المعلم، فوجوده ووضعه بسط في الإدراك».

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ب": يكتفي.

[3]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[4]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[7]- جاء في طرة ص: 25 من نسخة "ب": «قوله: والمعتمد في الرد عليهم الضرورة الخ محل منع، إذ لخصمه أن يقول ليس بالضرورة بل لا فهم أصلا حتى يكون المعلم فتأمله. فإن الخصم ينفي الفهم، والمحشي...؟ أن يكون ضروريا».

[8]- وردت في نسخة "ج": حقيقية.

[9]- كلام منقول مع شيء من التصرف من المواقف للعضد الإيجي: 26-27.

[10]- العمدة: 8.

[11]- القياس مبحث من المباحث التي تنضوي تحت قسم التصديقات إلى جانب مباحث القضية ومباحث أحكامها من تناقض وعكس واستلزام، ومعلوم أن القياس له صورة ومادة، وهي ما يطلق عليه المناطقة الصناعات الخمس، أعني البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة. =

{القضايا ستة أقسام}

قوله: "ستة أقسام..."[6] الخ، وجه الحصر أن القضايا[7] إما أن يكون تصور أطرافها بعد شرائط الإدراك [من التفات النفس][8] وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل [ليعينه عليها][9] أم لا؟

{البديهيات أو الأوليات}

الأول: البديهيات[10] وتسمى الأوليات[1]، والثاني لا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل[2] ليعينه على الحكم، أو إلى القضية[3]، أو إلى كليهما، فالأول الحسيات لاحتياجها إلى الإحساس.

=[1]- الاستقراء في اللغة: التتبع من استقرأ الأمر إذا تتبعه لمعرفة أحواله. وعند المنطقيين: هو الحكم على الكلي بجميع أشخاصه. مفاتح العلوم: 91. وقال ابن سينا في النجاة: 90 «الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور».

[2]- التمثيل هو التصوير والتشبيه: والفرق بينهما أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا. وقياس التمثيل: هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين، أو أشياء أخرى معينة على أن ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه. النجاة: 9.

[3]- القياس الاقتراني: هو القياس الحملي، وهو الذي يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه ما، بل بالقوة، كقوله: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. النجاة: 48.

[4]- القياس الاستثنائي: هو القياس المؤلف من مقدمتين: إحداهما شرطية، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزئيها مثل قولنا: إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه، لكنه يمشي، فهو يحرك إذن قدميه، أو لكنه ليس يحرك رجليه، فينتج أنه لا يمشي، وسمي بذلك لاشتماله على الاستثناء. المعجم الفلسفي/2: 207.

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- العمدة: 8.

[7]- القضية في المنطق قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق، أو هي كل قول فيه نسبة بين شيئين، بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب. وفي كل قضية عند الذهن أربعة أشياء وهي: المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة الحكمية، والحكم، وإدراك هذه الأربعة تصديقا. المعجم الفلسفي/2: 195.

[8]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[9]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[10]- هي التي يكفي العقل لوحده في الحكم بها أو لا. =

{الفطريات والحدسيات}

والثاني إما أن يكون ذلك الأمر لازما[4] وهي الفطريات، وتسمى قضايا قياساتها معها، لانضمام ذلك القياس الخفي إلى القضية، وإما أن يكون غير لازم، وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فالحدسيات، وإلا فليست من الضروريات <بل النظريات>[5].

{المتواترات}

والثالث إن كان حصوله بالأخبار فالمتواترات، لأنه انضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي، وهو أن هذا الأمر لو لم يكن حقا ما أخبر به هذا الجمع، وإلا فالمجربات لانضمام تكرر المشاهدة إلى العقل والقياس الخفي إليها، وهو أن الأشياء المتكررة على وتيرة واحدة لابد لها من سبب.

تنبيهات: {في مزيد تقرير الكلام في أقسام القضايا التي هي مواد البرهان}

الأول: جَعْلُ المصنف لها جميعا يقينية ضرورية هو <على>[6] ما اشتهر بين الجمهور[7]، وجَعَل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات. ونازع بعضهم أيضا في كون المجربات من قبيل اليقينيات[8]. وأنكر قوم من الأوائل الحسيات كلها وحصروا اليقين في العقليات. وقوم أنكروا

=[1]– الأوليات: هي المقدمات اليقينية الضرورية، وتسمى بالمبادئ الأولى والبديهيات، ومبادئ المنطق، ومبادئ العقل، وهي ما لا يحتاج العقل في معرفته إلى وسط. قال ابن سينا: الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. ومثال ذلك: أن الكل أعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر، وأما التصديق بهذه القضية فهو من جملة الإنسان. النجاة: 10.

[2]– وردت في نسخة "ب": للعقل.

[3]– وردت في نسخة "ب": للقضية.

[4]– أي أن يكون ذلك الأمر لازما عند العقل.

[5]– ساقط من نسخة "ج".

[6]– سقطت من نسخة "ج".

[7]– راجع لمزيد التفصيل في مختلف أقوال العلماء الواردة في الموضوع كتاب المحصل للرازي: 29 وما بعدها. والمواقف للعضد: المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية: 14 وما بعدها.

[8]– وردت في نسخة "أ": يقينية. ونسب صاحب شرح المقصد هذا القول إلى الإمام الغزالي/1: 214-215.

38 البديهيات. <والسوفسطائية أنكروا البديهيات>[1] / والحسيات معا. وقد مر تفصيل مذاهبهم، على أن المقترح ذكر أن قوما من العلماء حكموا بغلط النقلة عنهم استبعادا لأن ينكروها.

الثاني: القائلون بأنها يقينية، الكثير منهم على أنها ضرورية، ونوزع[2] في كون المجربات والمتواترات والحدسيات <من>[3] الضرورية، لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا الفطريات، والخلف لفظي راجع إلى تفسير الضروري ما هو، وبيانه في غير هذا المحل.

الثالث: العلم الحاصل عن التجربة والحدس والتواتر لا يكون حجة على الغير، لجواز ألا يحصل له ذلك. <كما قال المولى سعد الدين>[4]

الرابع: حصر اليقينيات في هذه الست لا يراد به ألا[5] يقيني غيرها، كيف واليقينيات المكتسبة من البراهين أكثر من أن تُحصى، وإنما المراد <أن>[6] المواد الأولى للبرهان هي هذه، وما زاد عليها لا يكون أولا بل ثواني أو ما فوق ذلك.

الخامس: قد علمت أيضا أن منها العقلي والنقلي، ولذلك عبر باليَقيني الصادق بهما معا.

{معنى كلمة السقمونيا}

قوله: "السقَمُونيَا"[7] قال في القاموس هو «نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دَبِقَة[8] وتجفف، وتدعى باسم نباتها أيضا مضادتها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع المسهلات، وتصلح

1- ساقط من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ب": فنوزع.

3- سقطت من نسخة "ج".

4- ساقط من نسخة "ب". وكلام سعد الدين المذكور انظره في شرح المقاصد/1: 210 وما بعدها.

5- وردت في نسخة "أ": أن لا يقيني.

6- سقطت من نسخة "ج".

7- العمدة: 9.

8- الدبق بالكسر والدابوق والدبوقاء، غراء يصاد به الطير. القاموس المحيط/3: 230.

بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون، ست شعيرات منها إلى عشرين شعيرة تسهل المرة الصفراء»[1].

{تقرير باقي مقدمات البرهان اليقينية}

قوله: "وَحَدسِيات"[2] [الحدس][3] بفتح الحاء، والحدس لغة التخمين.

قوله: ["مُتواتِرَات"][4] بتاء مثناة.

قوله: "مَشهُورَة..."[5] الخ، المقدمات المشهورة هي ما تواطأ عليه الجميع كمدح الإحسان إلى الآباء، والعدل أو ألاَّ كُثر كوحدة الإله، أو طائفة من الناس كاستحالة التسلسل[6].

وبذا تعلم أن المشهورات لا يجب أن تكون كلها ظنية، بل يجب أن تؤخذ من حيث إنها مشهورة[7]، سواء كانت في نفسها يقينية كما مر، أو إقناعية، كقولنا في الاستدلال على بقاء النفوس، أن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو كانت النفس تموت بموت البدن، لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن سببا لكمالها، «وأن عدم النوم يضعف البدن ويقوي النفس»، و«أنه عند الأربعين يزداد كمال النفس / ويقوى ضعف البدن»، و«أنه عند الرياضات الشديدة تحصل للنفس كمالات وتلوح لها أنوار وتتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن»، وهذه مقدمات مشهورة عند الحكماء، وبذا تعلم أن الجدل[8] أعم مادة من القياس. 39

1- نص منقول بأمانة من القاموس المحيط /4: 129.

2- العمدة: 9.

3- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

4- العمدة: 9. وسقطت من نسخة "أ".

5- نفسه: 9.

6- كذا وردت في الأصول الخطية.

7- وردت في نسخة "أ": مشهورات.

8- راجع علم الجدل في القانون: 182.

قال السعد: «وهو أعم منه صورة أيضا، لأن القصد منه الإنتاج بحسب التسليم، سواء أتى به على هيئة القياس أم لا، ثم مثل بأربعة أمثلة: الأولان للمصلحة العامة، والثالث للرقة، والرابع للحمية وذلك ظاهر»[1].

قوله: "**حَسُن أنْ يَقْتل قاتلهُ**"[2]، أي قاتل أخيه، و"يقتل" يصح بناؤه للفاعل أو لما لم يسم فاعله.

{الغرض من قسم الجدل بحسب المادة}

قوله: "**وَالغرضُ مِنَ الجَدلِ...**"[3] الخ، عبارة المولى سعد الدين: «الغرض من الجدال إقناع <من>[4] هو قاصر عن إدراك[5] البرهان وإلزام الخصم به، فالجدل قد يكون محببا حافظا لرأي، وغاية سعيه أن لا يصير ملزما، وقد يكون سائلا معترضا صادما لوضع ما، وغاية سعيه أن يلزم الخصم» انتهى.

ولفظ "إقناع" في كلام المصنف مضاف إلى "قاصر"، وهو أولى.

{الكلام فيما يتصل بالخطابة}

قوله: "**لِسَبب[6] لا يَطّلعُ عَليهِ...**"[7] الخ، تلقي ما يرد من الغير بالقبول لأجل وروده منه، قال القطب[8] في شرح الشمسية: «إما لأمر سماوي من المعجزات والكرامات للأنبياء

---

[1]- ينظر أحد كتب المنطق للسعد: شرح الرسالة الشمسية أو تهذيب المنطق والكلام.

[2]- العمدة: 9.

[3]- نفسه: 9.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في نسخة "أ": درك.

[6]- وردت في الأصل عند السنوسي في العمدة: لسر.

[7]- العمدة: 9.

[8]- المقصود به قطب الدين الرازي محمد ابن محمد المتوفى سنة 766 هـ ، الذي سمى شرحه المذكور في المتن ب"تحرير القواعد المنطقية"، والرسالة الشمسية تنسب لصاحبها نجم الدين بن عمر القزويني الكاتبي، وهي رسالة مختصرة في المنطق.

والأولياء»، وقال المصنف في شرح إيساغوجي: «إما لأمر سماوي كما نراه في بعض الناس يحليهم الله تعالى بحلية القبول والمحبة، وتلقي الخلق <ما يرد>[1] من قبلهم حقا كان أو غيره من غير اختصاصهم عن الغير بصفة ظاهرة، كما أن من الناس من هو بعكس ذلك، وإما لاختصاصهم بصفة ظاهرة تقتضي اعتقادهم مثل زيادة علم أو عمل أو سخاء».

قوله: "**أو لِصفة جَميلة**"[2]، يعني جميلة ظاهرة كما قررنا.

واعلم أنه كثيرا ما تقبل قضايا وإن لم تنسب إلى أحد، ككثير من الحكم المجهول قائلها، والأمثال السائرة، ويمكن أن يقال إن هذه من المشهورات[3].

قوله: "**مَظنُونة...**"[4] الخ، المظنونة هي قضايا يحكم بها بسبب ترجح جانب الحكم، وسميت مظنونة لأن الظن هو الحكم بالراجح من طرفي الحكم مع تجويز الطرف الآخر، وإن كان المستعمل لها في الخطابيات يصرح بالجزم لا يتعرض لتجويز الطرف الآخر.

{الكلام فيما يتصل بالشعر}

40 قوله: "**هَذِه خَمْرَة**"[5]، يقال: / خمر وخمرة بمعنى، وهو ما أسكر من عصير العنب أو عام، وصححه صاحب القاموس[6].

قوله: "**مِرَّة مهوّعة**"[7] المرة بكسر الميم، قال في القاموس: «مزاج من أمزجة البدن»[8] و«تَهوَّع القَيْء تَكلَّفَه، وَهَوَّعْته مَا أَكَل قَيَّأْتُه إيَّاه»[9].

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- العمدة: 9. يقول السنوسي: «... أو لصفة جميلة كزيادة علم أو زهر أو نحوه».

[3]- راجع فهرسة اليوسي بتحقيقنا في التشبيه على ما يذكره اليوسي من فوائد إنما هو على سبيل شكر الواسطة: 120.

[4]- العمدة: 9. يعني: «أو مقدمات مظنونة».

[5]- نفسه: 10.

[6]- راجع القاموس المحيط/2: 23.

[7]- العمدة: 10.

[8]- راجع في المادة القاموس المحيط/ 2: 132.

[9]- نفسه/3: 101.

وما ذكر من أمثلة الشعر، كأنه على مذهب القدماء الذين لا يعتبرون فيه الوزن بل مجرد التخييل، قال المولى سعد الدين في شرح الشمسية: «وقد اعتبر المتأخرون معه - أي مع التَّخْييل- الوزن أيضا، والجمهور لا يعتبرون فيه إلا الوزن وهو المشهور حتى الآن» انتهى.

{الكلام فيما يتصل بالمغالطة}

قوله: "**سَفسَطَة**"[1] مأخوذة من "سوفا أسطى"، ومعناه بلغتهم علم الغلط والحكمة الموهة، كما أن الفلسفة <مأخوذة>[2] من فيلسوف ومعناه محب العلم، ف"فيل" للحب، و"سوف" بمعنى العلم، ثم وقع الاشتقاق في اللفظين.

قوله: "**هَذَا فَرس...**"[3] الخ، إنما لم ينتج لعدم اتحاد الوسط، ضرورة أن الفرس في محمول الصغرى هو المجازي، أي الصورة الشبيهة بالفرس على ما اختاره السعد من ثبوت الاستعارة مع التصريح بالمشبه في نحو هذا.

وعلى قول الجمهور هو تشبيه، وعلى كل تقدير هو مخالف للفرس الموضوع في الكبرى الذي هو حقيقي، وإلا لم تحمل عليه الصاهلية. لا يقال إذا ادعى دخول المشبه في جنس المشبه به لاسيما عند من يجهل الاستعارة مجازا عقليا تكرر الوسط، لأنا نقول لا يخفى أن المبالغة والادعاء لا يغني في المباحث العقلية من الحق شيئا، وهو ظاهر.

{ما هو شبيه بالمقدمات المشهورة: المشاغبة وأمثلة عليها}

قوله: "**يَخبطُ فِي البَحثِ**"[4] الخبط هو السير على غير هدى، ومن تم عبر به في هذا المقام.

---

[1]- العمدة: 10. قال الإمام السنوسي: «وأما المغالطة فهي ما تألف من مقدمات شبيهة بالحق وليست به، وتسمى سفسطة».

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- العمدة: 10.

[4]- نفسه: 10. تمام كلام السنوسي: «كقولنا في شخص يخبط في البحث»

{أمثلة من مقدمات وهمية كاذبة}

قوله: "هَذَا مَيِّت..."[1] الخ، <المثالان>[2] ليسا للوهمية الكاذبة بل توطئة لما يرد بعدهما، وتمام تفصيل هذه المباحث ينظر في الصناعات الخمس[3].

قوله: "عَلَى شَكل حَيَّة"[4]، أي <على>[5] صورتها.

قوله: "لأنَّ الوَهمَ يَغلبُ كَثيراً"[6]، أي ومن غلبة الوهم فرار الملدوغ من الحبل المبرقش كما قيل:

وإذا[7] امْرؤ لَسَعتهُ أَفْعى مَـرَّة ❖ تَركتهُ حِينَ يُجرُّ حَبْل يَفْرقُ[8]

قوله: "مَنْ يَقفُ عِنْدهَا"[9] هو مفعول ب"تنادي".

تنبيه: {فساد القياس إما في صورته تارة أو في مادته تارة أخرى}

قد علمت مما مرَّ أن فساد القياس يكون تارة في صورته، وتارة في مادته. أما صورته فهي هيئته باعتبار / تأليف الحدود وكمية المقدمات وكيفيتها وجهتها. 41

وأما مادته فهي مقدماته[10] التي تألف منها، وذلك أن صورة الشيء ما يكون معها ذلك الشيء بالفعل، ومادته ما يكون معها بالقوة، فالمركب تكون له علة صورية ومادية وفاعلية وغائية، كالسرير مثلا، فإن صورته تأليفه المخصوص وبها يكون سريرا بالفعل، ومادته الخشب والمسامير، وبها يكون سريرا بالقوة وفاعله النجار، وغايته الجلوس عليه.

---

[1]- العمدة: 10.

[2]- سقطت من نسخة "ج". والمثالان هما الواردان في كلام السنوسي في شرحه على الكبرى.

[3]- سبقت الإشارة إليها، ولمزيد القول فيها يراجع "حواشي الدرر على شرح المختصر" المخطوط للعلامة اليوسي.

[4]العمدة: 10.

[5]- سقطت من نسخة "ج".

[6]- العمدة: 10.

[7]- وردت في نسخة "ج": وإن.

[8]- وردت في نسخة "أ": تركته حين يجر حبل يفرق.

[9]- العمدة: 10. ووردت في نسخة "أ": عليها بدل عندها.

[10]- وردت في نسخة "ب": مقدمته.

وكذا البرهان له صورة هي تأليفه المخصوص، ومادته هي المقدمات، وفاعل[1] هو الناظر المرتب، وغاية هي[2] التأدي إلى مجهول، وفساد مادته هو كذب إحدى المقدمتين أو كلتيهما، وفساد الصورة هو أن لا يكون على شرائط الإنتاج كما أو كيفا أو جهة على ما فصل في محله.

{اشتراط القطع إنما هو في العقائد وأما الكيفيات العادية فيكتفى فيها بالآحاد}

قوله: "**وَوَصفتها بالسُّطوع إشارَةً...**"[3] الخ، تجوز في إطلاق السطوع على القطع، ثم ما ذكر من اشتراط القطع إنما هو في العقائد وما يرجع إليها، وأما غير ذلك مثل الكيفيات العادية[4]، ككيفية عذاب القبر، والسؤال، <والوزن>[5]، وتطاير الصحف، ونحو ذلك، فيكتفى فيه بالآحاد إذ لم يقع التعبد فيه بالقطع.

قوله: "**القاطِعة**"[6]، أي المقطوع بها من إسناد ما للمفعول به إلى الفاعل مجازا عقليا، وهذا رأي جمهور البيانيين، وعلى رأي السكاكي[7] ف"البراهين" استعارة بالكناية عن النظار و"القاطعة" قرينتها.

قوله: "**لكانَ أبيَن وَأحسَن**"[8]، أي من جهة التصريح فيه بالقطع وسلامته عن التجوز، وتصريحه بالأدلة السمعية.

قوله: "**تقْييدٌ لِمَا أطلقَ فِي الإرْشادِ...**"[9] الخ، لا دَرَكَ على من أطلق العلم لأن[10] الحاصل لا يطلب تحصيله، وإنما يطلب هنا الثبات عليه.

[1]- وردت في نسخة "ب": والفاعل.

[2]- وردت في نسخة "ج": وغايته هو.

[3]- العمدة: 11.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ب": المعادية.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- العمدة: 11. جاء في شرح الكبرى عند السنوسي هكذا: الأدلة القواطع.

[7]- يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي (626/555 هـ)، الحنفي أبو يعقوب سراج الدين. عالم العربية والأدب. له: "مفتاح العلوم"، "رسالة في علم المخاطرة". الأعلام/8: 222.

[8]- العمدة: 11.

[9]- نفسه: 11.

[10]- وردت في نسختي "أ" و"ب": للعلم فإن.

{الأمور الخمسة التي ينشأ عنها الحكم الحادث:علم، واعتقاد، وظن، وشك، ووهم}

قوله: "يَنشأ عَنْ أمورٍ خَمْسةٍ..."[1] الخ، اشتهر عند الجمهور تقسيم الحكم بمعنى التصديق إلى هذه الخمسة، والمحققون يرون أن الشك والوهم لا دخل لهما في الحكم، وقد حصر السعد في شرح المقاصد الحكم في الأربعة أعني: العلم، والجهل المركب، والاعتقاد الصحيح، والظن. قال: «لأن غير الجازم لابد أن يكون راجحا، لأنه أقل مراتب الحكم -أعني قبول النفس وإذعانها لوقوع النسبة أو لا وقوعها- وما ذكر الإمام وجمع من المتأخرين من أن غير الجازم إما أن يكون راجحا فظن، أو مساويا فشك، أو مرجوحا / فوهم، محل نظر، لأن الشك تردد في الوقوع واللاوقوع، والوهم ملاحظة للطرف المرجوح، وكلاهما تصور لا حكم معه أصلا»[2] انتهى. 42

قلت: أما كون التردد المذكور ليس تصديقا فواضح، وأما كونه بنفسه تصورا فمحل نظر، والذي يدل عليه كلامهم في إثباتهم النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب، وأن الحكم مسبوق بثلاثة تصورات[3]، حيث يقولون: إنا نشك في النسبة وما لم نتصوره لا نشك فيه، يدل أن الشك المفسر[4] بالتردد المذكور تابع لتصور المتردد فيه لأنه نفسه تصور.

وهذا هو الذي يفهم، وإن كان ابن أبي شريف وغيره يصرحون بأن الشك من قبيل التصورات، اللهم إلا أن يقال حاصل الشك تصور أمرين والوقوف عليهما من غير حكم، فيصح أن يقال إنه ما دام لم يحكم فهو باق على ذلك التصور، ولا يعتبر ذلك المعنى الحاصل في النفس وهو التردد بينهما بعد تصورهما.

وأما الملاحظة المذكورة في الوهم، فإن فسرت بتصور الطرف المرجوح ففيه نظر، إذ لا يكون مجرد تصور النقيض وهما، كيف والمجزوم به يتصور نقيضه أيضا، وإن فسرت بالتجويز ففي كون ذلك تصورا بحث ظاهر، تأمل.

---

[1]- العمدة: 11.

[2]- شرح المقاصد/1: 257.

[3]- وردت في نسخة "ج": بثلاث تصويرات.

[4]- وردت في نسخة "ج": المعبر عنه.

{بحث اليوسي مع السنوسي في قوله: ينشأ الحكم الحادث عن أمور خمسة}

وقول المصنف: "يَنشأ عَنْ أمورٍ خَمسَةٍ"[1] شبيه بقول ابن الحاجب «ما عنه الذكر الحكمي»[2]، وكأن المصنف عبر بذلك ليسلم من الاعتراض، فإن الشك والوهم لا ينقسم إليهما، فلذا لم يجعل مورد التقسيم الحكم، وكلامه مع ذلك لا يخلو عن بحث، لأن الحكم لا ينشأ عن الشك والوهم إلا على تمحل[3]. وقيد ب"الحادث" لأن القديم لا يعتوره[4] هذا التقسيم كما سيأتي، ولأن الحديث[5] ليس فيه، ثم التقسيم المذكور غير متعين أبدا بل قد يراد وقد لا يراد.

قال في شرح المقاصد بعد أن ذكر أن العلم، اسم لما سوى الإحساس من الإدراك: «وقد يختص بإدراك الكلي وإدراك المركب، فيسمى إدراك الجزئي وإدراك البسيط معرفة، وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق -أعني اليقيني[6] منه- وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا، وغير المطابق جهلا مركبا، وغير الثابت اعتقاد المقلد، وقد لا يعتبر في الاعتقاد <إلا>[7] المطابقة، فينقسم إلى الصحيح والفاسد، وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم / العلم وغيره، وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصِّرْف[8] والجهل المركب[9] واعتقاد المقلد. 43

---

[1]- العمدة: 11.

[2]- قارن بما ورد في شرح العضد على المختصر/1: 58 حيث قال: «أقول إذا قلت زيد قائم أو ليس بقائم، فقد ذكرت حكما هو الذكر الحكمي، وهو ينبئ عن أمر في نفسك من إثبات أو نفي».

[3]- وردت في نسخة "ج": تعمد.

[4]- كذا في جميع النسخ الخطية.

[5]- وردت في نسخة "ج": الحدث.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ب": اليقين.

[7]- سقطت من نسخة "ج".

[8]- وردت في نسخة "ج": المعروف.

[9]- قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون/1: 278-279 وهو يتحدث عن الجهل معرفا به: «ويطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين الأول: هو الجهل البسيط، وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم، بل مقابلا له تقابل العدم والملكة، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول، والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا. والثاني هو الجهل المركب، وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمي مركبا لأنه =

-قال:- وظاهر عبارة البعض أن اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض[1]، والظن الصِّرْف يقارن الحكم بإمكان النقيض، وإن كان مرجوحا، لكن التحقيق هو أن المعتبر في اليقين أن يكون بحيث لو خطر النقيض [بالبال][2] لحكم بامتناعه، وفي الظن أنه لو خطر لحكم بإمكانه، حتى إن كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين»[3] انتهى.

وأصل هذا الكلام للعضد في شرح المختصر[4] اعتراضا على بعضهم، فإن فسرت الملاحظة فيما مر بهذا زال الإشكال المذكور.

{القسم الأول من قسمي الجزم}

قوله: "عِلماً ومَعرفةً"[5]، أي على ترادفهما، وقد سمعت ما في<ذلك من>[6] كلام السعد <آنفا>[7].

{القسم الأول من قسمي الاعتقاد}

قوله: "الاعْتقادُ الصَّحيحُ..."[8] الخ، كأنه يسمى[9] صحيحا لمطابقته لا لأنه يكفي، إذ الخلاف فيه مشهور، وعند من يقول بكفايته فاشتهر الاسم.

=يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل أول، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم».

[1]- وردت في نسخة "ب": يقارب الحكم بامتناع اليقين.

[2]- سقطت من كل النسخ والزيادة من شرح المقاصد.

[3]- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/2: 313-314.

[4]- قارن بما ورد في شرح المختصر: مبحث حد العلم/1: 46.

[5]- العمدة: 12. قال السنوسي: «فأقسام الجزم اثنان، وأقسام غير الجزم ثلاثة، ويسمى الأول من قسمي الجزم: علما ومعرفة ويقينا، والثاني اعتقادا».

[6]- ساقط من نسخة "ج".

[7]- سقطت من نسخة "ج".

[8]- العمدة: 12. قال السنوسي: «وأما القسم الثاني: وهو الاعتقاد، فينقسم قسمين مطابق لما في نفس الأمر، ويسمى الاعتقاد الصحيح...».

[9]- وردت في نسخة "أ": سُمي.

قوله: "**فَيَنْقَسِمِ قِسْمَين...**"[1] الخ، بهذا صارت الأقسام ستة، ولم يلاحظ أولا هذا التقسيم فذكر خمسة.

{الاختلاف في الفرعيات هل كل مجتهد فيها مصيب أو المصيب واحد}

قوله: "**مِنَ المُبتَدعَة...**"[2] الخ، اختلف الناس في الفرعيات هل كل مجتهد مصيب فيها، أو المصيب واحد مع كون الغير لا إثم عليه[3]، واتفقوا في العقليات على أن المصيب واحد، وأن غيره آثم.

وقال الجاحظ[4] والعنبري[5] المعتزليان: لا يأثم المجتهد في العقليات، قيل مطلقا، وقيل إن كان مسلما، فيكون عندهما مخطئا غير آثم، وذكر عن العنبري أن كل مجتهد فيها مصيب، وحكي أنه قد انعقد الإجماع قبلهما على ضد ما قالا[6] فلا يعتبر خلافهما أصلا، وإليه أشار المصنف.

---

[1] – العمدة: 12.

[2] – نفسه: 12.

[3] – هذه المسألة الأصولية تعرض لمناقشتها الأصوليون، راجعها بالتفصيل في: المعتمد/2: 398، البرهان/2: 314، المستصفى/2: 354، المحصول/2: 500، الإحكام للآمدي/4: 239، الإبهاج/3: 257، فواتح الرحموت/2: 376، جمع الجوامع وشراحه.

[4] – عمرو بن بحر بن محبوب الكناني (255/163 هـ). كان واسع العلم بالكلام الذي أخذه عن النظام وغيره من علوم الدين والدنيا. من كتبه: "الجاحظية"، "الحيوان" و"البيان والتبيين". وفيات الأعيان/3: 470. معجم الأدباء/16: 74–114.

[5] – أحمد بن عبيد الله بن الحسن العنبري (168/105 هـ)، بصري النشأة والأصل، محدث. ذكر ابن حجر أن ابن حبان ذكره في الثقات. وأخرج له الإمام مسلم حديثا واحدا. ولي القضاء بالبصرة، وكان ثقة محمودا. كما نقل عن ابن قتيبة أنه نسب إلى العنبري أقوالا شنيعة. ميزان الاعتدال/3: 5. طبقات الشيرازي: 91.

[6] – وردت في نسخة "ج": قالاه.

{الاختلاف في وجوب المعرفة على الأعيان}

{قول تقي الدين المقترح}

قوله: "وَقَد حَكَى غير وَاحدٍ الإجمَاع..."[1] الخ، قال تقي الدين المقترح: «وقد اختلف الناس في وجوب المعرفة على الأعيان، فذهب قوم إلى أنها لا تجب ويكتفى بالتقليد في أصول التوحيد، وادعى كل واحد الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه» انتهى الغرض منه.

{قول الفهري}

وقال الفهري في كلامه على أول الواجبات: «أما من زعم أن أول واجب الإقرار بالله ورسوله عن عقد مطابق وإن لم يكن علما، فهو مخالف لتضمنه الاكتفاء بالتقليد كما صار[2] إليه الحشوية[3] وبعض المتكلمين» انتهى.

{ما ذكره الحافظ ابن حجر في المسألة}

وذكر الحافظ ابن حجر[4] عن صلاح الدين العلائي[5] أنه قال: هذه المسألة مما تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مفرط ومفرط ومتوسط[6].

فالطرف الأول قول من قال يكفي التقليد المحض في إثبات وجوب[7] الباري تعالى ونفي الشريك / عنه. وممن نسب إليه إطلاق ذلك عبيد الله بن الحسن العنبري وجماعة من 44

[1]- العمدة: 12.

[2]- وردت في نسخة "ج": أشار.

[3]- هم الذين قالوا: «إن معبودهم جسم ذو صورة وأبعاض، إما روحانية وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن...» الملل والنحل/1: 105.

[4]- أحمد بن علي بن محمد العسقلاني المصري القاهري (852/773 هـ)، الحافظ أبو الفضل شهاب الدين. زادت تصانيفه عن المائة والخمسين مصنفا، أشهرها: "فتح الباري شرح صحيح البخاري" و"التشويق إلى وصل المهم من التعليق". انظر ترجمته في الدرر الكامنة: المقدمة، وغيرها من كتب التراجم.

[5]- خليل بن كَيْكَلْدي بن عبد الله العلائي الدمشقي (761/694 هـ)، الفقيه الشافعي الحافظ الأصولي. من كتبه: "المجموع المذهب في قواعد المذهب"، "في فقه الشافعية"، وكتاب "الأربعين في أعمال المتقين". طبقات الشافعية الكبرى/1: 35. الدرر الكامنة/2: 179. الأعلام/2: 321-322.

[6]- وردت في نسخة "ب": مستوسط.

[7]- ورد في فتح الباري: وجود.

الحنابلة والظاهرية[1]، ومنهم من بالغ فحرم النظر في الأدلة، واستند إلى ما ثبت عن الأئمة الكبار من ذم[2] الكلام[3].

والطرف الثاني قول من وقف إيمان كل أحد على معرفة الأدلة من علم الكلام، ونسب ذلك لأبي إسحاق الإسفرايني[4].

-قال:- «وقال الغزالي: أسرفت طائفة فكفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية بالأدلة التي حرروها فهو كافر، فضيقوا رحمة الله الواسعة، وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة من المتكلمين»[5]. انتهى كلام الغزالي.

وقد أطال ابن حجر النفس في هذه المسألة، وجلب أنقالا كثيرة دائرة على الاكتفاء بالتقليد، ودالة على أن المصنف رحمه الله تعالى شدد في هذه المسألة وأبعد، حتى ذكر ابن حجر عن بعضهم أنه «أنكر وجوب المعرفة أصلا. وقال: «إنها حاصلة بأصل الفطرة، وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص، -واستدل بقوله تعالى:- ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[6]، وبحديث: (كُلُّ مَولُود يُولَد عَلى الفِطْرَة..)[7] الخ.

---

[1]- حكاه الإمام في المحصول/2: 539، عن كثير من الفقهاء، ونقله الآمدي في الإحكام/4: 300 والسبكي في الإبهاج/3: 291، كما نقله ابن عبد الشكور عن العنبري وبعض الشافعية في فواتح الرحموت/2: 400.

[2]- وردت في نسخة "ج": ذوي.

[3]- وهو ما حكاه الآمدي في الإحكام/4: 300 والسبكي في الإبهاج/3: 291، وابن الحاجب في المختصر/2: 305، والأسنوي في نهاية السول/3: 217 ولم ينسبوه لأحد.

[4]- كما نسب إلى الجمهور، انظر في ذلك: الإحكام للآمدي/4: 300، مختصر ابن الحاجب/2: 305، شرح تنقيح الفصول: 430، الإبهاج/3: 291، نهاية السول/3: 217 وإرشاد الفحول:291/266.

[5]- لمزيد من التفصيل وحشد الأقوال راجع فتح الباري/13: 433.

[6]- الروم: 30.

[7]- سبق تخريجه في ص: 127.

-قال:- وقد وافق أبو جعفر السمناني[1] وهو من رؤوس الأشاعرة هذا، [وقد][2] قال إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك»[3] انتهى.

{نسبة السنوسي عدم الاكتفاء بالتقليد إلى جمهور المحققين في شرح الكبرى يخالف قوله في شرح المقدمات}

ثم نسبة المصنف عدم الاكتفاء بالتقليد هنا إلى «الجمهور والمحققين[4]»، قد يخالف ما قاله في شرح المقدمات، من أن «الجمهور على الاكتفاء به» فيحتمل أن يكون أراد هنا جمهور الكلاميين وهنالك غيرهم، وهو الذي كنا نتلقاه عن بعض أشياخنا[5] ويدل عليه قوله في شرح الوسطى بعد أن حكى أن المقلد كافر، قال: «وهذا القول مذهب جمهور المتكلمين»[6]، وكذا قوله في شرح الصغرى: «جمهور أهل التوحيد»[7] أو يكون قد رجع عما ذكر هنا، إذ هو تشديد عظيم ولا مناقضة في كلامه هو، إذ هي إجماعات وتشهيرات متباينة كما مر، فصح أن يحكي في كل مقام ما استحبه[8].

ثم لما ذكر "الإجماع" مع شهرة الخلاف اعتذر له بما ذكر، وقد علم مما مر أن كل واحد يحكي الإجماع بحسب ما استقر من طريقته فلا حاجة إلى الاعتذار، على أن ما اعتذر به لا يفيد،

---

[1]- محمد بن أحمد السمناني أبو جعفر العراقي(444/361 هـ)، القاضي الحنفي بموصل العراق فك الله أسره من يد الاحتلال الأمريكي الصليبي البغيض، كان مقدم الأشعرية في وقته، قد لازمه أبو الوليد الباجي الأندلسي للأخذ عنه علم الكلام، لمدة تفوق السنة، ومدحه بأبيات ساقها كل من ابن بسام في الذخيرة/ق 2، م1، ص: 83- 84، والمقري في النفح/2: 284- 286، وشنع عليه ابن حزم. الأعلام/2: 314. كشف الظنون/6: 69.

[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3]- نص منقول مع بعض التصرف من فتح الباري /13: 432.

[4]- العمدة: 12.

[5]- وردت في نسخة "ج": مشايخنا. راجع ص: 86 في المقدمة أشياخ اليوسي في العقائد.

[6]- أنظر الوسطى وشرحها: 38.

[7]- الوارد في حاشية الدسوقي على شرح الصغرى ص: 55 قول السنوسي: «جمهور أهل العلم».

[8]- وردت في نسخة ج: مستحبه.

45 إذ المذاهب تنقل مطلقا / لفوائد ذكرت في محالها[1]، وخلاف من خالف معتبر، اللهم إلا أن يكون في غاية الضعف والشذوذ، لكن المخالف هنا كثير، وأما ادعاء انعقاد الإجماع قبله على ضده فعسير[2].

{في ضبط لفظ الحشوية وبيان سبب تسميتهم بذلك}

"وَالحَشَوِية" بفتح الحاء والشين نسبة إلى الحشى أي الجانب والطرف، وسموا بذلك لقول الحسن البصري ﷺ، وكان أوائلهم يجلسون إليه بين يديه، ثم وجد كلامهم ساقطا: «ردوا هؤلاء إلى حشى الحلقة» أي جانبها. أو بسكون الشين من الحشو لقولهم بذلك في القرآن، حيث زعموا أن في الكتاب والسنة ما لا معنى له[3].

و"المَتَانَة"[4] بالتاء المثناة الفوقية[5] مصدر متن الشيء بضم التاء متانة فهو متين، قاله الجوهري[6].

{في تعاريف ابن عرفة، وابن الحاجب والعضد للتقليد}

قوله: "اعْتِقَادٌ جَازِمٌ..."[1] الخ، قد مر لك من كلام سعد الدين أن الاعتقاد قد يطلق على ما سوى اليقين، فحسن تقييده بالجازم ليخرج غيره، ولو حذفه وأراد بالاعتقاد الجازم على الاصطلاح الشائع كان حسنا[2] ولكن ما فعله أوضح[3].

---

[1]- وردت في نسخة "ج": محلها.

[2]- وردت في نسخة "ج": بعيد.

[3]- تعرض اليوسي لهذه المسألة في تقريره لقول ابن السبكي في جمع الجوامع: «ولا يجوز ورود ما لا معنى له عن الكتاب والسنة خلافا للحشوية، ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل خلافا للمرجئة» قال اليوسي في تنبيهاته: «الأول: ظاهر عبارة المصنف في المسألة الأولى أنه لا يرد في في القرآن ما ليس له معنى في نفسه، وأن الحشوية قالوا بجواز ذلك بل وبوقوعه، وهذا هو الظاهر من كلام الآمدي وغيره، بل صريحه....» وقد أطال في بحثه معه. راجع البدور اللوامع بتحقيقنا/3: 54 وما بعدها.

[4]- العمدة: 12.

[5]- وردت في نسخة "ج": الفوقانية.

[6]- إسماعيل بن حماد الجوهري (.../393هـ) أبو نصر الفارابي، اللغوي من أبناء الترك، سكن نيسابور. له: "الصحاح في اللغة". هدية العارفين/5: 209. الأعلام/1: 313. =

وهذا التعريف يشمل اعتقاد العامي المستفتي لمن ليس بمعصوم، وقد عرفه ابن الحاجب بأنه «العمل بقول الغير من غير حجة»[4]، فخرج عنه الرجوع إلى قول الرسول وإلى الإجماع ورجوع العامي إلى المفتي، والقاضي إلى العدول في شهادتهم، فلا يكون تقليدا، لقيام الحجة في ذلك بالمعجزة وبحجية الإجماع، وقول الشاهد والمفتي على ما حرره القاضي عضد الدين في شرحه[5]، وابن عرفة لم يذكر الحجة ليدخل العامي المستفتي لما اشتهر من إطلاق المقلد عليه اصطلاحا.

{بحث اليوسي في تعريف التقليد من أوجه}

واعلم أن في تعريفه بحثا من أوجه:

أحدها: أن من الأئمة من يصدر تعريف التقليد «بالعمل بقول الغير» كابن الحاجب، ومنهم من يصدر «بالأخذ بقول الغير» كابن السبكي[6]، فالعمل بقول الغير حينئذ معتبر في مسمى التقليد إما وحده أو مع الاعتقاد، فكيف يصدر[7] التعريف بالاعتقاد المؤذن ألا دخل للعمل أصلا؟

وجوابه أن العمدة هو الاعتقاد المأخوذ سواء عمل به الآخذ أم لا، ضرورة أن كثيرا ممن يقلد يعتقد ولا يعمل لفسق أو غيره، كما أشار إليه تعريف <ابن>[8] السبكي وقرره شيخ الإسلام زكرياء[1].

=[1]- العمدة: 12.

[2]- وردت في نسخة "ج": أحسن.

[3]- وردت في نسخة "ب": أصح.

[4]- انظر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: 218.

[5]- راجع شرح العضد على مختصر المنتهى/2: 305.

[6]- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (727/771هـ) أبو النصر، مهر في الأصول والفقه، والحديث والأدب. انظر ترجمته مفصلة في "البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" للإمام اليوسي بتحقيقنا/1: 15 وما بعدها. وكذا في الدرر الكامنة لابن حجر /2: 426، والبداية والنهاية لابن كثير/14: 295، طبقات الشافعية الكبرى/10: 395 وغيرها.

[7]- وردت في نسخة "ج": يصدق.

[8]- سقطت من نسخة "ج". =

ثانيها: أن إطلاق الجازم على المجزوم به مجاز يصان عنه التعريف، وهو غني عن الجواب.

ثالثها: أن لام الجر، الظاهر أنها مقوية[2] للعامل وهو الاعتقاد، وفيها أمران: لفظي ومعنوي، أما اللفظي / فعمل المصدر بعد نعته، وأما المعنوي ففساد طرد التعريف، أي دخول اعتقاد ما ذكر مع معرفة دليله وليس بتقليد، لا يقال الاعتقاد إما أن يطلق على الجازم القابل للتغيير أو عليه وعلى غير الجازم، وعلى كل <حال>[3] فاليقين خارج عن التعريف، ومتى كان الدليل فذلك يقين، لأنا نقول قد يطلق الاعتقاد على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره كما مر، على أن جعل كل ما قارنه الدليل يقينا لا يسلم، ولاسيما في الفرعيات.

46

وجوابه: أن اللام تجعل للتعليل مع تكلف، أو اتكل على ما اشتهر من تخصيص الاعتقاد بما سوى اليقين، أو بالجازم المذكور، ويكون لفظه تأكيدا وفيهما ضعف.

رابعها: أن التعبير ب"القول" يخرج أخذ غيره من الفعل والتقرير.

وجوابه: أن المراد بالقول ما يعم القول والفعل والتقرير، إما تغليبا كما قال المولى سعد الدين في حواشيه، وإما لأن القول يطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقا شائعا، حتى صار كأنه حقيقة عرفية، ورأي الغير هو مذهبه قولا أو غيره كما قال غيره.

خامسها: أن التقييد[4] ب"قول الغير" يخرج ما لا يختص بالغير، كالمعلوم من الدين ضرورة، فلا يكون أخذه تقليدا وهو كذلك كما نبه عليه الشيخ زكرياء، وفيه بحث.

=[1]– وتقرير زكريا الأنصاري هو الوارد في الغالب على الظن في حاشيته على شرح جمع الجوامع. وهو زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا أبو يحيى شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (823/926هـ)، المفسر الحافظ قاضي القضاة، الفقيه الشافعي الأصولي، المصري المولد والنشأة. البدر الطالع/1: 252، شذرات الذهب/8: 134.

[2]– وردت في نسخة "ج": التقوية.

[3]– سقطت من نسخة "ج".

[4]– وردت في نسخة "ب": التقليد.

سادسها: أنه لا يدخل في التعريف اعتقاد قول الرسول فيما لا يصح الاستناد فيه إلى السمع من وجود الباري ونحوه وهو تقليد.

وجوابه: بمراعاة الحيثية، أي "غير معصوم" من حيث إنه معصوم، وبالضرورة لا تعرف عصمته حتى تعرف هذه الأشياء لتثبت المعجزة، فيثبت صدقه وعصمته، وحينئذ إذا أخذ منه شيء لم يكن تقليدا، لأن الاستناد إليه ﷺ أقوى من الاستناد إلى البرهان، لاحتمال <خوف>[1] الخطأ في البرهان وهو ﷺ معصوم من ذلك قطعا، وقد نبه المؤلف على هذا السؤال وجوابه في شرح الوسطى.

ثم المعصوم في كلامه إن أراد به مطلقه، خرج اتباع <نص>[2] القرآن والإجماع عن التقليد، لأن كلا معصوم، وإن أراد خصوص الرسول دخلا، وحينئذ يعسر[3] الفرق وقد أفصح بخروج "الإجماع".

قوله: "**ومعرفة مدلول الشَّهادَتين...**"[4] الخ، لفظ ال"معرفة" بالرفع عطف على "اعتقاد" قبله، وأما "المَعاد والفِتنَة" فالأقرب أنهما بالجر عطفا / على "مدلول"، وكأنه أراد حصر أصول الدين، لأن فيها التفصيل المذكور بين التقليد والمعرفة، وأما اتباع المفتي في الفروع فتقليد وإن كان معه دليل، بأن يقول هذا ما أفتاني به المفتي، وكل ما أفتاني به المفتي فحكم الله في حقي كما مر.

47

{بحث اليوسي في كلام السنوسي من وجهين والجواب عليهما}

وفي الكلام بحث من وجهين:

---

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- سقطت من نسخة ج.

[3]- وردت في نسخة "ج": يعتبر.

[4]- العمدة: 13. قال السنوسي ناقلا عن شامل ابن عرفة: «التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم، فيخرج اعتقاد قول الرسول والإجماع، ومعرفة مدلول الشهادتين، والمعاد والفتنة، إما بدليل إجمالي معجوز عن تقريره وحل شبهه، أو تفصيلي مقدور عليهما، ففي إيمان ذي التقليد فيهما لا مع عصيانه بترك نظره إن قدر أو معه».

أحدهما: أن أخذ الفروع مع معرفة دليلها خارج من التقليد، فلا خصوصية للأصول المذكورة بالخروج.

فإن قيل: لعل تعريفه مخصوص بالتقليد في أصول الدين، فحينئذ لا يلزم هذا بل ويسقط أكثر الأبحاث المذكورة فيما مضى.

قلت: التعميم هو الظاهر والأليق، ويدل عليه إدراج المصنف فيه اعتقاد العامي المستفتي في الفروع كما ذكر ذلك في شرح الوسطى[1].

وجوابه أنه إن لم يخص التعريف بأصول الدين، فهو إنما صرح بخروج هذا، لأن بحثه فيه وسكت عن الآخر، إذ لم يتعلق به غرض لا أنه لا يخرج.

ثانيهما: أنه إن أريد بمدلول الشهادتين[2] ما يكون صريحا، فقد بقي الكثير من المعتقدات لم يذكر، بل لم يتعرض حينئذ إلا لما هو مجمع عليه ولا يقيد بالدليل إجمالا ولا تفصيلا، وإن أريد أعم من ذلك ف"المعاد والفتنة" داخلان ولا حاجة إلى ذكرهما.

وجوابه أن أخذهما من مدلول الشهادتين أخفى فحسن التعرض لهما، وأيضا كان الأهم التصريح بما بعد الممات من السمعيات[3] ليعلم دخوله.

قوله: "**مَعجُوزٌ**"[4] هو وصف كاشف لما قبله وكذا لفظ "مَقْدورٌ".

قوله: "**عَلَيْهِمَا فِيه**"[5]، أي على تقريره وحل شبهه فيه، أي في هذا التفصيلي.

---

[1]- انظر الوسطى وشرحها: 36-37.

[2]- وردت في نسخة "ج": الشهادة.

[3]- انظر تفصيل عقائد السمعيات في القسم الرابع الذي عقده اليوسي في كتابه القانون بتحقيقنا: 190 وما بعدها، ومما ذكره منها: الأحكام الشرعية، والمعاد، وبعث الأجساد بعد الموت، وفتنة القبر، والعرض على الله تعالى، وأخذ الصحف، والميزان، والصراط، والحوض، والشفاعة، والجنة والنار...

[4]- العمدة: 13.

[5]- نفسه: 13. والوارد عند السنوسي في شرح الكبرى: «عليهما» فقط دون فيه، ولعل ذلك بسبب التصحيف الذي ورد بدلها وهو: ففي.

قوله: "ذِي التَّقْلِيد فِيهِمَا"[1]، أي في مدلول الشهادتين وفي المعاد والفتنة المذكورين، وثنى الضمير لأنهما قسمان ما بعد الممات وغيره، أو في الدليل الإجمالي والتفصيلي، ويكون على تقدير مضاف أي في شأنهما أو في مدلولهما، وما تقدم أظهر.

{حاصل ما ذكر السنوسي من أقوال في إيمان المقلد}

وحاصل ما ذكر من الأقوال هو قول المؤلف في شرح الوسطى: «اختلف في إيمان المقلد على ثلاثة أقوال: الأول، أنه مؤمن غير عاص بترك النظر،وكأن النظر عند هذا مندوب إليه. الثاني، أنه مؤمن لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة عليه، وكأن النظر عند هذا واجب مع القدرة ساقط مع عدمها». قلت: يعني واجب غير شرط.

ثم قال: «الثالث، أنه كافر[2]، وكأن هذا يرى أن المعرفة فرض على الأعيان، وأنها نفس الإيمان كما يقوله الشيخ، أو لازم له، / والإيمان هو حديث النفس التابع لها[3] كما يقوله القاضي. وهذا القول الثالث هو مذهب جمهور المتكلمين»[4]. 48

ثم ساق كلام الشامل[5]، لكن كلامه هنا وفي شرح الصغرى[1] قيد فيه القول الثاني بالقدرة، وليس ذلك في كلام ابن عرفة، وعموم القيد شامل لسعة الزمان وإمكان التعلم ووجود القابلية.

---

[1]– العمدة: 13.

[2]– جاء في طرة الصفحة: 33 من نسخة "ب" تعليقا على القول الثالث القاضي بكفر المقلد ما نصه: «... يقال أسباب الكفر أربعة والمقلد ليس واحدا منها. يجاب بأن الأسباب المتقدمة أسباب الحكم بالكفر في الظاهر، فلا يورث ولا يقبر مع المسلمين، وأما التقليد فهو سبب الخلود يوم القيامة في النار، لا أن صاحبه يعامل في الدنيا معاملة الكفار. قلت: وقد غلط كثير من العلماء في هذه المسألة، حتى حكى ابن عرفة أن بعضهم كان إن جاءه عامي يستفتيه في طلاق صدر منه يقول له: أتعرف التوحيد والدلائل وكذا وكذا؟ فإن وجده عارفا أفتاه، وإلا قال له: أنت لست بمسلم، فلا يلزمك شيء. ومن هذا ما حكوا أيضا عن بعضهم وأن من لم يعرف التوحيد لا تحل ذكاته ولا نكاحه إلى غير ذلك. ذكره قاضي القضاة سيدي عيسى في حاشيته الكبرى».

[3]– وردت في نسخة "ب": لهما.

[4]– نص منقول مع تصرف يسير من الوسطى وشرحها:37–38.

[5]– الشامل كتاب لابن عرفة حاذى به طوالع البيضاوي، وهو المقصود هنا، كما أن لإمام الحرمين الجويني كتاب يحمل نفس الاسم، وهو في خمس مجلدات عند صاحب كشف الظنون/2: 1024 وصدر محققا بعناية علي سامي النشار سنة 1969. =

{كلام الشريف أبي يحيى في الموضوع}

وقد حكى المصنف في شرح الوسطى كلام الشريف أبي يحيى[2] شارح الإرشاد في أنه يشترط في الوجوب القابلية وأهلية النظر، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق، فرده وقال: «إن عدم القدرة في غاية الندور، وغايته صعوبة النظر على بعض الناس دون بعض، والعسر[3] ليس بمانع من التكليف بالفروع فكيف أصل الإيمان؟ ولو سلمنا أنه تكليف بما لا يطاق فلا نسلم عدم وقوعه في الدين»[4]. انظر تمامه، لكن وقع له في شرح صغرى الصغرى تصحيح هذا القول، وحكاه أيضا في شرح الحوضية[5] ولم يعترضه.

{ما حكاه التفتازاني عن الكعبي في الموضوع}

قلت: وهو الظاهر، بل حكى السعد في شرح المقاصد عن الكعبي[6] وجمع من المعتزلة أنهم ذهبوا إلى «أن من العقلاء من كُلِّفَ النظر ومنهم من كُلِّف التقليد والظن الصائب، وهم العوام[7] من العبيد وكثير من النساء، لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها عن الشبهة[8]، وعن بعضهم أن العاجزين كُلِّفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الفهم، فإن[9] فهموا كفاهم، وإلا فليسوا

=[1]– انظر حاشية الدسوقي على شرح الصغرى: 53.

[2]– عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني المشهور بأبي يحيى الشريف (757/826 هـ)، الإمام العلامة المحقق الأعرف، كان من الآيات في تحقيق العلوم، نظارا حجة. نيل الابتهاج بهامش الديباج: 170.

[3]– وردت في نسخة "أ": للعسر.

[4]– نص منقول بتصرف من شرح الوسطى: 47-48.

[5]– وهو شرح على منظومة تلميذه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي المتوفى سنة 910 هـ المعروف ب"كفاية المريد في علم التوحيد" أو "الحوضية" كما جاءت في النص.

[6]– عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (.../327 هـ)، عالم مشهور من كبار المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الكعبية. له: "أدب الجهل"، و"الطعن على المحدثين". تهذيب سير الأعلام/2: 83. تاريخ بغداد/9: 384

[7]– وردت في نسخة "ب": العموم.

[8]– وردت في نسخة "ج": عن الشبه.

[9]– وردت في نسخة "ب": فإذا.

مكلفين[1] أصلا، وإنما خُلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا، وهم كثير من العبيد والنساء والصبيان»[2] وهذا إفراط.

قوله: "مُحتَّجين..."[3] الخ، يحتمل أن يقرأ بالتثنية راجعا إلى عز الدين[4] والآمدي[5]، ويحتمل أن يقرأ بالجمع راجعا إلى الثلاثة، وحينئذ إضافة الاحتجاج إليهم بمعنى أنهم نقلوا هذا القول الأول والاحتجاج له، وإن أراد أنهم احتجوا له ونصروه وارتضوه، فالمقترح إن كان له ذلك ففي[6] غير الإرشاد، وأما كلامه في شرح الإرشاد فليس فيه ذلك، وإنما ذكر الخلاف حيث اختار صاحب الإرشاد وجوب المعرفة والنظر الموصل إليها[7].

{كلام المقترح في الموضوع}

فقال المقترح: «قد اختلف الناس في هذه المسألة، وكل يحكي الإجماع على نقيض ما ادعاه الآخر، ولابد من تقرير المذهبين، ثم بعد ذلك يلوح الحق عند تمام المُباحَثَتين[8]».

---

[1]- وردت في نسخة "ب": بمكلفين.

[2]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/5: 222-223.

[3]- العمدة: 13. قال السنوسي: «ثالثها: -أي الأقوال في المقلد- هو كافر لنقل المقترح مع عز الدين والآمدي محتجين بأن أكثر من دخل الإسلام على عهده ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية وحكم ﷺ بإسلامهم».

[4]- عبد العزيز بن عبد السلام ابن أبي القاسم عز الدين أبو محمد السلمي الشافعي (.../660 هـ) الملقب بسلطان العلماء وشيخ الإسلام. له: "قواعد الإسلام"، مختصر مسلم"، تفسير القرآن" و"بداية السؤل في تفضيل الرسول". طبقات المفسرين/1: 315. قال العز بن عبد السلام في القواعد/1: 202: «إذا بلغ المكلف وليس له اعتقاد صحيح لزمه النظر بحسب الإمكان، فإن مات قبل إمكان النظر من غير تقصير فلا معصية ولا عذاب، وإن أخر النظر فمات قبل مضي زمان يتسع مثله للنظر فهو عاص بالتأخير، وهل يعذب كافر؟ فيه نظر واحتمال».

[5]- سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن (631/551 هـ)، الأصولي المتكلم، بارع في علم الخلاف، الحنبلي ثم الشافعي، انتقل من بغداد والشام إلى القاهرة. له: "الإحكام في أصول الأحكام"، و"مختصره"، "منتهى السؤل في الأصول" و"أبكار الأفكار". الأعلام/5: 153.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": في.

[7]- قارن بما ورد في إرشاد إمام الحرمين: فصل وجوب النظر شرعا، ص: 8 وما بعدها.

[8]- وردت في نسختي "أ" و"ج": المباحثين.

49 فساق كلام / المكتفين بالتقليد وعدم وجوب المعرفة الإكفائية، وذكر أنهم احتجوا بما ذكر ابن عرفة، ثم ساق كلام الآخرين القائلين بوجوبها على الأعيان، وذكر أنهم احتجوا بما روي عن الصحابة كثيرا من الأمر بها وذم التقليد، وتأولوا ما احتج به الأولون بأنه من إجراء الحكم على المظان، وأكثر من حجج الفريق الثاني وعضدهم بقول القاضي: الأمر بالتقليد محال على ما يأتي عند المصنف، ولم يظهر منه ارتضاء القول الأول، بل الذي يظهر منه الميل إلى الثاني.

قوله: "**وَنقلَ الآمِدي**"[1] هو القول الثاني.

قوله: "**وَأبي هَاشِم**"[2] هو الثالث.

قوله: "**مَع مُقْتضى قَوْلِ الفِهري...**"[3] الخ، تخصيص الفهري بهذا الكلام كأنه لارتضائه إياه واحتجاجه به جزما منه، وإلا فقد حكاه شيخه المقترح على ما مر [عنه][4].

{كلام صاحب الشامل في الموضوع}

قوله: "**وَقول الشَّامِل**"[5] بالجر عطفا على قول الفهري، كأنه يقول: ومقتضى[6] قول الفهري ومقتضى قول الشامل، وهما معا تتمة القول الثالث[7]، وإنما استشهد بكلام الشامل لأنه جعل من عاش بعد البلوغ ما يسعه النظر ولم ينظر فهو كافر، وإن لم يسعه ولم ينظر فقولان: الأصح كفره، فمقتضاه تكفير المقلد، وتأوله المصنف في شرح الصغرى حيث رآه نفى الخلاف مع شهرته، فإنه «لعله فيمن لا جزم معه أصلا ولو بالتقليد»[8].

---

[1]- العمدة: 13. مما قال السنوسي في هذا الصدد: «ونقل الآمدي عن بعض المتكلمين وأبي هاشم مع مقتضى قول الفهري اكتفاؤه ﷺ بالنطق بالشهادتين إنما هو في الأحكام الظاهرة، لا فيما ينجي من الخلود في النار».

[2]- نفسه: 13.

[3]- نفسه: 13.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[5]- العمدة: 13.

[6]- وردت في نسخة "أ": مع مقتضى.

[7]- راجعه في هامش 3 من ص: 204.

[8]- قارن بما ورد في شرح الصغرى وحاشية الدسوقي عليها: 65.

قلت: وفي تأويله نظر، إذ الذي لا جزم معه أصلا ولو بالتقليد، لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان، وليس من موضوع النزاع والتفصيل، فالأولى ترك الكلام على ظاهره، فإنها طرائق وإجماعات متناقضة كما مر من كلام صلاح الدين العلائي وكلام المقترح.

{قولان في وجوب المعرفة}

قوله: "**وَفي وُجوبِ المَعرفة...**"[1] الخ، حكى قولين، أحدهما أنها "واجبة على الأعيان بالدليل الإجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي"، وهو الذي حكاه الآمدي عن الإمام.

والقول الثاني، أنها واجبة "على الأعيان بالتفصيلي"، غير أنها ليست نفس الإيمان ولا تابعا لها حتى يكفر بعدمها، وإنما هي فرض يعصى بتركها، وهذا القول هو الذي حكاه الآمدي عن غير الإمام، فأشار إلى القول الأول بقوله: «وفي وجوب المعرفة على الأعيان بالدليل الإجمالي»[2] وطوى القول الثاني.

قوله: "**نقَل الآمِدي عَنَ الإمام وَغيْرِهِ**"[3] تقدم أن نقله عن الإمام هو الأول، ونقله عن غيره هو المطوي حالة كون الغير قائلا «من كان[4] اعتقاده دون دليل» / الخ... فبين أن غير الإمام ممن قال بالقول الثاني؛ وهو وجوبها على الأعيان بالتفصيلي لا يجعلون المعرفة موقوفا عليها الإيمان، بل هي واجبة غير شرط كالواجبات الفرعية، فمن[5] صح اعتقاده ولو بالتقليد عندهم، ولم يكن عارفا فهو مؤمن عاص، والحكم بالعصيان هو الدال على أن القول الثاني المطوي هو وجوبها على الأعيان، لا عدم الوجوب أصلا، وإلا فلا عصيان. 50

1- العمدة : 13.

2- نفسه: 13.

3- نفسه: 13.

4- وردت في نسخة "أ": وكان.

5- وردت في نسختي "أ" و"ب": فلو.

قلت: قوله في القول الأول: "تَجبُ المَعرفَة عَلى الأَعيان بالدَّليل الجُملِي" غير شرط، بل لو حصلت[1] بالتفصيلي فذاك، فالواجب هو برهان إما إجمالي أو تفصيلي، لا خصوص الإجمالي كما في العبارة، لكن هو أقل ما يجب.

قوله: "وَظَاهِرُ قَوْلِ ابْنِ رُشْدٍ[2]..."[3] الخ، ليس من كلام الفهري.

تنبيه: {محصل الأقوال في الدليل التفصيلي ثلاثة}

محصل هذه الأنقال أن الدليل التفصيلي فيه ثلاثة أقوال: أحدها أنه واجب على الأعيان، ثانيها أنه على الكفاية وهو المعروف، ثالثها أنه مندوب، وأنه لا قائل بتوقف الإيمان عليه، غير ما مر من حكاية صلاح الدين عن الأستاذ، وإنما ذلك في الدليل الإجمالي على ما مر من تقرير الأقوال.

{في تفسير الإيمان}

قوله: "لاَ المَعرفَة عَلى الأَصحِّ"[4] هما قولان، فعلى الأول يكون الإيمان ملزوما للمعرفة، وعلى الثاني يكون مرادفا لها، ولاشك أنه متى انتفت المعرفة انتفى[5] الإيمان مطلقا،

---

[1]- وردت في نسخة "ب": حصلها.

[2]- محمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد (520/450 هـ)، قاضي الجماعة بقرطبة، من أعيان المالكية. جد ابن رشد الفيلسوف، انتهت إليه رئاسة فقهاء المالكية في المغرب والأندلس، وكان المرجع في الفتوى وحل المشكلات. له: "البيان والتحصيل"، "المقدمات الممهدات لأوائل كتب المدونة" وغيرها. الديباج المذهب: 278، بغية الملتمس: 40.

[3]- العمدة: 13. قال السنوسي: «وظاهر قول ابن رشد في نوازله، إنما هو بالدليل التفصيلي، مندوب إليها لا فرض كفاية». ومعلوم أن لكل من ابن رشد الجد، وابن رشد الحفيد نوازل فقهية، ولعل المقصود عند السنوسي في النص الذي ساقه هي نوازل أو مسائل ابن رشد الجد التي صدرت محققة بعناية الأستاذ محمد الحبيب التجكاني.

[4]- العمدة: 13. وجاء في طرة ص: 35 من نسخة "ب": «قوله: لا المعرفة على الأصح استدل به المصنف على أن التقليد لا يكفي أي لا يصح أصلا، وابن رشد قال على الأصح، فمقابله صحيح إلا أن المعرفة أي بأنها الواجب أصح، فانظره فإنه هادم لاستدلال المصنف».

[5]- وردت في نسخة "ب": بطل.

أما على الأول فلأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وأما على الثاني فلأن انتفاء أحد المترادفين يدل على انتفاء الآخر. وإنما كان الأول أصح من الثاني، لأن تفسير الإيمان به أنسب بمعناه لغة وهو التصديق، وأيضا فمعناه الذي هو التصديق إنما يتصف به القلب لا المعرفة.

ونقل السعد عن أبي المعين النسفي[1] أنه قال: «لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق، فإنا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم بأعيانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾[2] الآية، فدل على انفكاك التصديق عن العلم، والعلم عن التصديق، ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان[3]»[4] انتهى. [وفي الإيمان مباحث جمة ليس هذا محل تحريرها][5].

قوله: "وَقَد عَلِمتَ الفرقَ بَينَهُما"[6] يعني فيما مر من أن العلم هو الجزم المطابق عن[7] ضرورة أو برهان، والاستدلال بالآية[8] من الشكل الثالث، / بأن يقال العلم هو الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة أو برهان، والعلم واجب فينتج الحكم الجازم المطابق الخ واجب، ودليل الصغرى ما مر من تعريف العلم، ودليل الكبرى القرآن. 51

---

[1]- أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد (.../508 هـ)، المكحولي النسفي، الفقيه الحنفي. من تصانيفه: "تبصرة الأدلة في علم الكلام"، "التمهيد لقواعد التوحيد"، و"بحر الكلام". هدية العارفين/6: 487.

[2]- البقرة: 146.

[3]- جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز، رأس الجهمية، رماه الذهبي بالبدعة، لما زرعه من شر بين الناس. وكانت نهايته أن مات مقتولا في أواخر عهد بني أمية. الأعلام/2: 141. أصول الدين: 333.

[4]- نص منقول من كتاب شرح المقاصد/5: 190- 191.

[5]- ساقط من نسخة "أ". وللوقوف على المباحث الجمة المحررة في الإيمان يراجع مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص لليوسي بتحقيقنا/1: 466 وما بعدها.

[6]- العمدة : 14.

[7]- وردت في نسخة "ب": هل.

[8]- والمقصود بالآية في النص هي الواردة في قول السنوسي: «قلت يدل على مذهب الجمهور –أن التقليد لا يكفي في العقائد– قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: 14] فأمر بالعلم بالاعتقاد، وقد علمت الفرق بينهما».

{ما حكاه ابن حجر عن بعض من ينكر إيجاب النظر والاستدلال}

واعلم أن هذا الاستدلال ناهض إن سلم أن العلم هو ما ذكر، وقد حكى ابن حجر في فتح الباري عن بعض من ينكر إيجاب النظر والاستدلال أنه قال: «قول من قال طريقة السلف أسلم[1] وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم، لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات، فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى، وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده، وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذي يتأوله هو المراد، ولا يمكنه القطع بصحة تأويله.

وأما قولهم في العلم، فزادوا في التعريف «عن ضرورة أو استدلال»، وتعريف العلم انتهى عند قوله عليه، فإن أَبَوْا إلا الزيادة فليزيدوا[2] عن تيسير الله <تعالى>[3] له ذلك، وخلقه ذلك المعتقد في قلبه، وإلا فالذي زادوه هو محل النزاع فلا دلالة فيه، وبالله التوفيق»[4] انتهى، يعني أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه.

وأما قولهم «عن ضرورة أو استدلال» فزيادة منهم لا دليل عليها ولا فيها، <بمعنى>[5] أن ما خلق الله تعالى في القلب من الحق فهو علم، سواء نشأ عن استدلال أو ضرورة أو إلهام أو غير ذلك.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ب": أعلم، وهو مخالف لما ورد في الأصل. قال ابن حمدون في بيان هذا المعنى في حاشيته على ميارة الصفحة: 46 وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ما نصه: «ثم اختلفوا، فقال جمهور السلف نفوض معنى ذلك إلى الله ولا نتعرض بخصوص المراد به وهو أسلم. وذهب الخلف كالقاضي وإمام الحرمين وجماعة إلى جواز تأويل ذلك وردوه إلى ما تقتضيه أدلة العقل، بحمله على ما تقتضيه قواعد البلاغة من المحامل المجازية والكناية، وهو أعلم أي أحوج لمزيد علم. ويقال أحكم بالكاف أي أشد إحكاما وإتقانا في دفع الشبهة».

[2]- وردت في فتح الباري: فليزدادوا.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- نص منقول من فتح الباري كتاب التوحيد باب: 13/1: 436.

[5]- سقطت من نسخة "ج".

{الآيات والأحاديث التي تذم التقليد وتأمر بالنظر والاعتبار}

قوله: "**فَمَن لَمْ يَكُن عَلى بَصيرَة...**"[1] الخ، ما ذكره في الآية ظاهر إن وقفنا على اسم الجلالة كما فسر به كثير من المفسرين[2]، ويكون قوله تعالى: **﴿عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي﴾**[3] مبتدأ وخبر متضمنا قولنا: من اتبعني على بصيرة، <ومعناه كل متبع لي فهو على بصيرة>[4] لأن "مَنْ" من صيغ العموم، وهذه تنعكس بعكس النقيض الموافق إلى قولنا: كل من ليس على بصيرة فهو غير متبع، وبالمخالف لا شيء ممن لم يكن على بصيرة بمتبع.

فإن ضممنا العكس كبرى إلى قضية مسلمة وهي قولنا: كل مقلد فهو ليس على بصيرة، أنتج مع الأول هكذا: كل مقلِّد فهو ليس على بصيرة، وكل من ليس / على بصيرة فليس بمتبع، كل مقلد ليس بمتبع، ومع الثاني هكذا: كل مقلِّد فهو ليس على بصيرة، ولا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع، لا شيء من المقلد بمتبع، ولو ذكر المخالف كان أولى لكونه المتفق على صحته كما تقرر في المنطق. 52

قوله: "**أمَرَ عِبادَه المُؤمِنين...**"[5] الخ، من تمام الحديث[6] فقال: **﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾**[7] وهو يبعد هذا التأويل.

1- العمدة: 14. قال السنوسي: «وقوله: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108] والبصيرة: معرفة لاحق بدليله، فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا للنبي ﷺ عملا بمقتضى النقيض الموافق، فلا يكون مؤمنا».

2- راجع في ذلك على سبيل المثال: محاسن التأويل لمحمد جمال الدين القاسمي علامة الشام، بتحقيق فؤاد عبد الباقي/4: 408. وروح المعاني للعلامة الألوسي البغدادي/13: 67.

3- يوسف: 108.

4- ساقط من نسخة "ج".

5- العمدة: 14.

6- جزء من حديث النبي ﷺ الذي جاء فيه (إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين)، والحديث أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب، وأحمد في المسند/2: 320، والبيهقي في السنن الكبرى/3: 346، والدارمي في السنن/2: 300.

7- المؤمنون: 51.

قوله: "وَكُلُّ آيَةٍ فِي القُرآن"[1] هو مبتدأ خبر.

قوله: "دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ"[2] وهو لفظ ابن التلمساني.

قوله: "المُتَانِّي" أي المتراخي.

{أقوال أعيان الصحابة رضوان الله عليهم في النهي عن التقليد والتحذير منه}

قوله: "تَذُمُّ التَّقْلِيد..."[3] الخ، قال تقي الدين المقترح: «وقد كان جماعة من أعيان الصحابة رضوان الله عليهم ينهون عن التقليد ويحذرون منه». قال ابن مسعود: «لا تكن إمَّعة[4] إن كفر الناس كفرت، وإن آمن الناس آمنت، ألا لا يُوطِّنَنَّ أحدكم قلبه على ذلك»، وقال معاذ بن جبل: «إنكم بين جدال منافق وزلة عالم»، ثم قال في العالم: «<أما العالم>[5] فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وإن افتتن فلا تيأسوا منه، فإن المؤمن يَفتَتِنُ ثم يتوب»[6].

---

[1]- العمدة: 14. قال السنوسي: «وكل آية في القرآن ذامة للتقليد وآمرة بالنظر والاعتبار دليل على ذلك».

[2]- نفسه: 14.

[3]- نفسه: 14.

[4]- الإمعة هو التابع للغير ليس له رأي.

[5]- سقطت من نسخة "ج".

[6]- قال الإمام الشوكاني في هذا المعنى في قطر الولي على حديث الولي: 145 ما نصه: «قوله للمقلد: فما بالك عمدت إلى واحد منهم، فقلدته دينك في جميع ما جاء به من الصواب والخطأ؟ إن قلت: لا أدري، فنقول: لا دريت، نحن نعرفك بالحقيقة، أنت ولدت في قطر قد قلد فيه أهله عالما من علماء الإسلام، فدنت بما دانوا وقلت بما قالوا، فأنت من الذين يقولون عند سؤال الملكين: سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، فيقال لك: لا دريت ولا تليت، وكان الأحسن بك إن كنت ذا عقل وفهم، وقد أخذت بأقوال الإمام الذي قلدته أن تضم إلى ذلك قوله: «إنه لا يحل لأحد أن يقلده»، فما بالك تركت هذا من أقواله؟! ثم إذا قيل لك في عرصات القيامة: أي دليل لك على تخصيص هذا العالم بالعمل بجميع ما قاله وتؤثره على قول غيره، بل على الكتاب والسنة، هل بعثته نبيا لعبادي بعد محمد بن عبد الله رسولي؟ أم أمرت عبادي بطاعته كما أمرت عبادي باتباع رسولي؟ فانظر ما أنت قائل. فإن هذا سؤال لابد أن تسأل عنه، فإن الله سبحانه إنما بعث إلى عباده رسولا واحدا، وأنزل إليهم كتابا واحدا، وجميع الأمة أولها وآخرها، سابقها ولاحقها، متعبدون بما شرعه لهم الله سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، ومن جملة من هو متعبد بهذه الشريعة رسول الله ﷺ، فكيف بإمامك الذي هو واحد من العالم، وفرد من أفراد البشر؟! سبحانك هذا بهتان عظيم».

وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في مخاطبته لِكُمَيْل بن زياد النخعي[1]: «الناس ثلاثة: عالم ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا منه إلى ركن وثيق»[2] فذم التقليد[3].

ثم قال في آخر هذه الوصية: «إن هاهنا لعلما [جما][4] لو أصبت له حملة، بل[5] قد أصبت له لقنا[6] غير مأمون يستعمل آلة الدين للدنيا، ويستظهر بنعم[7] الله على عباده وبحججه على أوليائه، أو منقادا لأهل الحق لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشك في قلبه بأول عارض من شبهة، ألا لا ذا ولا ذاك»[8]، فقد ذم من انقاد إلى الحق بغير بصيرة.

ولم تزل هذه الأقاويل[9] شائعة بين أصحاب رسول الله ﷺ من غير نكير، ويعلم أنه لو قال أحد في زمانهم عن شخص أنه غير عارف بالله تعالى لحكموا أنه نسبه إلى الكفر وبرأه من الدين.

{عبارة الباقلاني بعدم صحة الأمر بالتقليد أجود من عبارة الفهري}

قوله: "**التَّقلِيدُ فِي عِلْمِ التَّوحِيد مُحالٌ...**"[10] الخ، هذه عبارة الفهري وهي على تقدير: أي الأمر[1] بالتقليد يدل عليه ما بعده، وعبارة تقي الدين عن القاضي «لا يصح الأمر

---

[1]- كميل بن زياد (82/12 هـ)، تابعي ثقة من أصحاب علي بن أبي طالب، كان شريفا مطاعا في قومه. شهد "صفين" مع علي وسكن الكوفة وروى الحديث. قتله الحجاج صبرا. انظر ترجمته ومصادرها في الأعلام/6: 93

[2]- قارن بما ورد في نهج البلاغة/3: 171-172.

[3]- وردت في نسخة "ج": المقلدين.

[4]- سقطت من جميع النسخ والزيادة من نهج البلاغة.

[5]- وردت في نهج البلاغة: بلى أصبت لقنا.

[6]- اللقن: بفتح فكسر: السريع الفهم، إلا أن العلم لا يطبع أخلاقه على الفضائل، فهو يستعمل وسائل الدين لجلب الدنيا، ويستعين بنعم الله على إيذاء عباده.

[7]- وردت في النسخ الخطية: بحجج.

[8]- قارن بنهج البلاغة/3: 172 وفي نقله بعض التصرف اليسير.

[9]- وردت في نسخة "أ": الأقوال.

[10]- العمدة: 14.

=

بالتقليد» وهذه العبارة أجود من الأولى لتصريحها بالمقصود، ولأن التعبير بعدم الصحة أظهر من الاستحالة كما لا يخفى.

{بحث اليوسي مع السنوسي في قوله: المقلد لا يعلم كون من قلده محقا إلا بعد النظر القويم}

53 / قوله: "**لاَ يعْلَم كَوْنَهُ مُحقًّا...**"[2] الخ، فيه بحث، إذ النظر الموقوف عليه معرفة كونه محقا غير النظر الذي نحن فيه، ألا ترى أنه لو قلد القرآن أو الحديث المأثور عن الرسول ﷺ لعرف حقيتهما[3]، بما تقرر من حجية القرآن لتواتره[4]، والحديث لتواتره أيضا، أو لوجوب العمل به فيما يقبل فيه الآحاد، والإجماع للأحاديث الواردة فيه، قبل أن ينظر في العقائد أصلا، فإذا علم أن هذه الثلاثة حق وأخبرته أن من أحكام الألوهية كذا، ومن أحكام الرسالة كذا اعتقده، كما قال الجزائري[5] رحمه الله تعالى:

وَقِيـلَ إنْ قَلَـد القُـرآن صَحَّ لَــهُ ❖ مُقلِّـد الحَـق ذُو حَـقٍ بـلاَ هَـــزْلِ

لا يقال ثبوت هذه فرع ثبوت الألوهية والرسالة، لأنا نقول المعجزات دالة على ثبوت الرسالة وصدق الرسول فيما أخبر به، وقد كان أصحاب النبي ﷺ يطلبون منه الآيات أولاً، فلما تبين صدقه وأنه رسول الله حقا أذعن الكل لأمره وسلم لقوله، وتلقى بالقبول ما يرد من قبله من غير أن يتوقفوا على دليل في كل شيء يخبر به وكل حكم يأتي به بعد ذلك.

=[1]- جاء في طرة الصفحة: 36 من نسخة "ب": «قلت: وبعد هذا التقدير لابد من تقدير لفظ آخر، إذ الأمر أيضا ليس محالا، بل امتثاله هو المحال، أي امتثال الأمر بالتقليد محال».

[2]- العمدة: 14.

[3]- ورد في نسخة "ب": حقيقتهما.

[4]- التواتر طريق من طرق اليقين ومنه الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب. التعريفات: 70.

[5]- علي بن محمد الحلبي الجزائري أبو الحسن، فقيه الجزائر وعلامتها ومفتيها، من معاصري الإمام محمد بن العباس التلمساني المتوفى سنة 871 هـ. نقل كثيرا من فتاويه في المازونية والمعيار في الأجزاء: /1: 183، 185، 189. /2: 288، 293 وغيرها من الأجزاء. نيل الابتهاج: 208.

{زمان اليوسي وإن كثر فيه الجهل فليس عند علمائه ما عليه أهل السنة والجماعة من الاعتقاد}

وأما اليوم، فقد تواترت الشريعة، وظهرت الرسالة ظهورا لا خفاء معه للخاص والعام، حتى كادت نبوة محمد ﷺ تكون في فِطَر هذه الأمة الْمشرَّفَة، كما كان وجود الباري تعالى في الفِطَر لاسيما زماننا هذا، فإنه وإن كثر فيه الجهل ليس عند علمائه والحمد لله إلا الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة[1]، لِخُمودِ نار الاعتزال وانْحِسامِ شَوْكَتِه، فالأهم للعالم اليوم أن يشتغل بتعليم العامة عقائدهم، فإن من صمم منهم على الحق لا يخشى بدْعِيًّا يُزلْزِلهُ ولا ذا شبهة يُعكِّرُ عليه، ولا يخفى أن من استطاع أن يتعلم من الأدلة ولو إجمالية، ما يقي به نفسه بحول الله تعالى مما عسى أن يخطر بباله من وساوس الشيطان فذلك خير، على أن العامة بعداء غالبا عن الشبه.

{زمان الباقلاني وغيره من الأئمة تميز بطفوح البدع في أصول الدين فحق لهم ما ذكروه}

وأما القاضي ومن كان في أعصاره من الأئمة رضي الله عنهم، فقد كانوا في زمن طفوح البدع في أصول الدين وتشعب الأَهواء، وافتراق الأمة على تلك الفرق فحق لهم ما ذكروه.

نعم، يبقى في نفس الْمُشْرَئبِّ للنزاع أن يقول: إن الكتاب والسنة فيهما ظواهر من اعتقدها فسق أو كفر، فلا يمكن تقليدهما / إلا بعد تمييز ما يعتقد ظاهره مما لا يعتقد، ولا يحصل ذلك إلا بالنظر، لكن أئمة السنة رضوان الله عليهم جردوا العقائد كلها وحرروها[2] لمن يريد حفظها، مع العلم بأنهم إنما أخذوها من الكتاب والسنة، لكن لم يَكِلوا[3] عامة الناس إلى التَّلَقِّي من الكتاب والسنة جزاهم الله خيرا.

54

---

[1]- الذين يلتزمون بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وما أجمعت عليه الأمة.

[2]- من أمثال الأشعري في كتبه وبخاصة كتاب الإبانة في أصول الديانة، وكتاب أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للحافظ اللالكائي، شرح العقيدة الطحاوية للعلامة ابن أبي العز الحنفي، وغير هؤلاء مما يضيق نطاق حصرهم.

[3]- وردت في نسخة "ج": يوكلوا.

وبالجملة، فموجب النظر له مجال في النزاع وصَوْلَة في البحث لا تندفع نظرا إلى التحقيق أولا، لكن الأمر إن شاء الله تعالى أسهل من ذلك <ودين الله يسر>[1].

{النطق بكلمتي الشهادة مظنة العلم}

قوله: "**عَلى المَظَان...**"[2] الخ، المظان جمع مَظنّة، ومَظنّةُ الشيء ما يظن أن يوجد فيه ذلك الشيء، يريد أن النطق بكلمتي الشهادة مظنة للعلم، لأن الأصل في الكلام الجاري على اللسان طِباقهُ للاعتقاد، والشهادة بالشيء تُنْبئُ عن العلم به، لاسيما وهم عرب يفهمون معاني الألفاظ العربية[3] فهما وافيا لتدربهم بمعرفة مدلولاتها، فيحكم على المُتشهّد بما يحكم به على العالم، والأحكام تدار على المظان مطلقا في أصول الدين وفروعه.

فكما لا تفتش مُغيَّبات أعمال الجوارح في الأعمال الفرعيات، كذلك لا تفتش سرائر الاعتقادات، فكما قال للمعترف بالزنا: (لَعلَّك قَبَّلْتَ لَعلَّك لَمَسْتَ)[4]، كذلك قال لأسامة[5] ﷺ: (هَلاَّ شَققْت عَن قَلْبهِ)[6] إنكارا عليه، وقال للقائل: (إنِّي لأَراهُ مُؤْمناً أَوْ مُسلماً)[7].

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- العمدة: 15.

[3]- وردت في نسخة "ج": الغريبة.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب: هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت. وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب: رجم ماعز بن مالك. وأخرجه أحمد في مسند بني هاشم.

[5]- هو أسامة بن زيد بن حارثة (.../54 هـ) صحابي جليل من موالي النبي ﷺ، عرف بلقب "حب رسول الله"، دخل مع النبي إلى الكعبة يوم الفتح لكسر أصنام المشركين، قاتل في أحد، وعينه الرسول على رأس الجيش لغزو الروم. أسد الغابة/1: 79- 81.

[6]- جزء من حديث طويل أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله. وابن ماجة في كتاب الفتن، باب: الكف عمن قال لا إله إلا الله.

[7]- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه.

{ما في الاعتقاد لا يتعرض له بنفي ولا بإثبات وأن من قال لا إله إلا الله عصم دمه وماله وإلا بحق}

ففي الكلامين الإشارة إلى أن ما في الاعتقاد لا يتعرض له بنفي ولا إثبات، وأن من قال لا إله إلا الله عصم دمه وماله إلا بحق وحسابه على الله، وبهذا يسقط ما يقال من أنه إذا كان لا يكفي إلا العلم فكيف أقرهم على الكفر، وذلك لأنه إنما يلزم أنه أقرهم على ذلك لو ظهر منهم، أما الباطن فلا يجب على الرسول ولا غيره تغييره، وأيضا الكثير من الناس لا يقدر أن يفصح عما في قلبه من العلم بالعبارة، فلو كان يتعرض للاعتقادات لزم تكليف ما لا يطاق أو سفك دماء الموقنين[1]، فكان لطف الله تعالى بعباده ما بعث به رسوله من الحكم بالظواهر وترك الخفيات إليه تعالى.

فإن قيل: إن النبي ﷺ مطلع على سرائر أتباعه فيعلم الموقن من غيره فكيف أقرهم؟

قلنا[2]: كذلك هو مطلع على سرائر الجوارح الظاهرة، فإن أولياء الله المتبعين للنبي ﷺ كانوا يرتقبون أصحابهم غيبة وحضورا، حتى كان الشيخ عبد القادر الجيلاني[3] يحكى / عنه أنه كثيرا ما يقول على كرسيه: «إني لأراكم كالزجاجات» فكيف بالمعلم الأكبر صلوات الله وسلامه عليه!؟ وبالوجه الذي لم يفتش ولم يفضح الجوارح الظاهرات كذلك الاعتقادات، وقد اطلع على الكفر الصراح في المنافقين وتركهم [على][4] هذا، مع أن الخطب عليهم سهل إذ ذاك، لأن ما سوى ما تتوقف المعجزة عليه يتلقونه من النبي ﷺ، وليسوا فيه مقلدين اتفاقا. 55

---

[1]– وردت في نسخة "ج": المؤمنين.

[2]– وردت في نسخة "أ": قلت.

[3]– هو أبو صالح عبد القادر بن موسى بن عبد الله الشيخ الجليل، ينسب لآل البيت (470/561هـ)، أفرده الناس بالتأليف في مناقبه ﷺ مما به تأديب ونفع للسامع. من كتبه : الغنية لطالبي طريق الحق.

[4]– سقطت من نسخة "أ".

{وجود الباري تعالى كان العرب يعرفونه قبل أن يسلموا أكمل معرفة}

وأما وجود الباري تعالى، فكان العرب يعرفونه قبل أن يسلموا أكمل معرفة، وإنما يعبدون الأصنام لتقربهم إلى الله تعالى، وقد قال النبي ﷺ لأبي سفيان قبل إسلامه: (أَلَمْ يَآن لَكَ أَنْ تَعلَم أَنْ لاَ إِلَه إلاّ الله؟)[1] فقال أبو سفيان: «لو كان إله غيره لكان قد أغنى شيئا»، ثم قال له في الرسالة: فقال: «إن في قلبي منها شيئا».

نعم، بقي أن يقال إذا كان <وجوب>[2] النظر واجبا فلابد أن يأمرهم به، والجواب أنه ﷺ كان يتلو عليهم القرآن، وما فيه من الآيات الكثيرة الآمرة[3] بالعلم وبالنظر وبالاعتبار، مع أن أوامره ﷺ بذلك وإشاراته الواردة في الأحاديث أكثر من أن تحصى، وستأتي جملة من ذلك إن شاء الله تعالى.

{مذهب الغزالي صحة اعتقاد العوام وما تأول به السنوسي كلامه بعيد في نظر اليوسي}

قوله: "وَعَلَى هَذَا قَالَ الغَزَالِي..."[4] الخ، ما تأول به كلام الغزالي مناسب لما مر الآن، من إمضاء السنة على إجراء الأحكام على <المظان>[5] الظواهر، وترك السرائر إلى الله تعالى، لكن تقدم من كلام الغزالي الإنكار على هذه الطائفة القائلة بعدم الاكتفاء بالتقليد، وقوله «أنهم ضيقوا رحمة الله الواسعة».

وبه تبين أن مذهبه صحة اعتقاد العوام فيتركون على ما هم عليه، وأن ما تأول به المصنف كلامه بعيد، وأبعد منه ما تأول به في شرح الوسطى، من أن تعليمهم الأدلة ليس تحريكا لعقائدهم بل تثبيتا لها[6]، وأن[7] قول الغزالي «لا تحركوا عقائد العوام» يكون أمرا بالنظر.

---

[1]– راجع قصة إسلام أبي سفيان في غزوة فتح مكة من كتب السيرة النبوية، مثل الرحيق المختوم: 449 وما بعدها، وفقه السيرة: 370.

[2]– سقطت من نسخة "ج".

[3]– وردت في نسخة "أ": الآمرات.

[4]– العمدة: 15.

[5]– سقطت من نسخة "ج".

[6]– قارن بالعقيدة الوسطى وشرحها: 64.

[7]– وردت في نسخة "أ": فإن.

{الأوجه التي احتج بها بعض المتكلمين ممن يميلون إلى صحة القول بالتقليد}

{قول ابن فورك}

قوله: "**ابْن فُورَك**[1]"[2] هو بضم الفاء وفتح الراء، وهو من أصحاب الأشعري.

قوله: "**لَبَقِيَت خَالِيَة**"[3] أي في حكم الخالية لندور من دخلها، أو يبقى معظمها خاليا.

{ما حكي عن بعض السلف أنه قال: عليكم بدين العجائز}

قوله: "**حُكِيَ عَنْ بَعْضِ السَّلَف...**" [4] ذكر في المواقف: «أن هذا الكلام المحكي استدل به من ينكر النظر على أنه حديث، فأجاب بأنه «إن سلم[5] فالمراد به التفويض إلى الله والانقياد إليه، ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع» [6] انتهى. وهو خلاف ما تأول به المصنف.

56 / وقال السيد[7] في شرح المواقف على قوله "إن سلم": «أي ولا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح، بل قيل إنه من كلام سفيان الثوري[8]، فقد حكى أن عمرو بن عبيد المعتزلي[9] لما

---

[1]- محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر (.../406 هـ) شيخ المتكلمين، الفقيه الأصولي، المتكلم الأديب النحوي الواعظ، أقام بالعراق مدة يدرس العلم. من كتبه: "مشكل الحديث وغريبه" وكان شديد الرد على ابن كرام. سُمّ في الطريق وهو عائد إلى نيسابور فمات رحمه الله. سير الأعلام /17: 214. الأعلام/6: 82.

[2]- العمدة: 15. وتمام كلام ابن فورك الذي ساقه السنوسي: «لو لم يدخل الجنة التي عرضها السماوات والأرض إلا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية».

[3]- نفسه: 15.

[4]- نفسه: 15. وسياق الفقرة من النص المثبت عند السنوسي في شرح كبراه هو: «...أنه حكي عن بعض السلف أنه قال: عليكم بدين العجائز».

[5]- المثبت في المواقف: إن صح.

[6]- قارن بما ورد في المواقف في علم الكلام: 30-31.

[7]- علي بن محمد بن علي أبو الحسن المعروف بالسيد الشريف (740/816هـ)، الفقيه الحنفي والمتكلم الأشعري، له عدة شروح على أهم الكتب، منها "شرح المواقف" لعضد الدين الإيجي. و"رسالة في آداب البحث وتحقيق الكليات". البدر الطالع/1: 488. الفتح المبين/2: 20.

[8]- سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (97/161هـ)، أحد الأئمة المجتهدين في الفقه ومن كبار المحدثين البصريين. له: "الجامع الكبير" و"الفرائض". تذكرة الحفاظ/1: 203. تهذيب الأسماء/1: 222.

[9]- عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان البصري (ت: 144 هـ)، شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين. كان جده من سبي فارس وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في البصرة، واشتهر عمرو بعلمه وزهده. من كتبه: "الرد على القدرية"، و"التفسير". ميزان الاعتدال/2: 294. تهذيب سير الأعلام /1: 215.

جعل المنزلة بين المنزلتين قالت له عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾[1] ولم يثبت منزلة ثالثة فبطل قولهم،فسمعها سفيان فقال: «عليكم بدين العجائز» انتهى.

قلت: وإن صحت هذه الحكاية تأيد بها كلام المصنف. واعلم أن لفظ "حكي" وكذا "نقل" يحتمل البناء للمفعول أو للفاعل وهو ذلك البعض.

{في ضبط كلمة الكتاب وما حمله عليها السنوسي والجوهري}

قوله: "الصَّبيَّ الَّذِي فِي الكُتَّابِ"[2] هو بضم الكاف والمثناة الفوقية[3] المشددة، قال الجوهري: «الكُتَّاب والمَكْتَب واحد والجمع كتاتيب»[4]، وقال في القاموس: «الكُتاب كرمان، الكَاتِبونَ وَالمَكْتَب كمقعد موضع التعليم»[5]، وقول الجوهري: «الكتاب والمكتب واحد غلط»[6] انتهى.

والمصنف ظاهر العبارة التي ذكرها، أن الكتاب هو محل التعليم الذي غلط فيه الجوهري، وكأن أمثال هذه العبارات غرته، على أنه يصح أن يقال إن[7] الصبي في الكتاب أي في جماعة الكاتبين، ويصح أن يكون في عرفهم نقل إلى محل التعليم فلا غلط، وعلى ما ذكره الجوهري قال بعض الشعراء:

عَجباً لِدَهرٍ قَدْ أَتَى بغَرائِــبِ ❖ وَمَحَـا فُنُــونَ العِلْــمِ وَالآدَابِ

وَأَتَى بكُتَّابٍ لَوْ انْبَسَطَت يَـدِي ❖ فِيهِم رَدَدتهُـم إِلَى الكُتَّـــابِ

---

[1]- التغابن: 2.

[2]- العمدة: 16. وهو جواب عمر بن عبد العزيز ﷺ لرجل سأله عن أهل الأهواء كما ساقه السنوسي، وتمامه: «عليك بدين الصبي الذي في الكتاب، ودين الأعراب، ودع ما سواهما».

[3]- وردت في نسخة "ب": الفوقانية.

[4]- قارن بما ورد في مختار الصحاح: 562.

[5]- قارن بما ورد في القاموس المحيط/1: 121.

[6]- انظر مختار الصحاح للشيخ محمد بن أبي بكر الرازي: 562.

[7]- وردت في نسخة "ب": إلى.

[لاَ يُحسِنونَ مِنَ الحِسابِ دَقيقَة ❖ سُبحَان رَازقِهُم بغَيْر حِسَاب][1]

قوله: "عَلَى كُلِّ مَوفِّق"[2] هو متعلق ب"يخفى".

قوله: "أمَّا الثَّالِثُ..."[3] الخ، كأنه قدمه لخفة أمره قصدا للتفرغ إلى ما هو أشد.

{معنى المصادرة على المطلوب}

قوله: "مِنَ المُصادَرةِ..."[4] الخ، هي عندهم أخذ الدعوى جزءا من الدليل، كأن يقول هذا القائل مثلا: بعض المقلدين أقوى إيمانا من بعض الناظرين، والأقوى إيمانا أفضل، فبعض المقلدين أفضل، فإحدى مقدمتيه وهي الصغرى هي دعواه، لأن قوة الإيمان فرع ثبوت الإيمان المتنازع فيه.

وهذا على ما في أكثر النسخ، من أن "الجمهور يرون ألا إيمان للمقلد أصلا"، وأما ما في بعض النسخ من أن "الجمهور يرون وجوب المعرفة وعدم الاقتصار على التقليد"، "وبعضهم يرى الإيمان للمقلد"، فهو مع مخالفته لما مر في النقل، لا تقوم فيه المصادرة إلا من آخر الكلام وهو قول البعض.

{لا محل لإنكار السنوسي على القائل بالقول الثالث، ويبعد أن يطلق هذا القائل المقلدين على الأصفياء العارفين}

57 قوله: "فمِمَّا / لاَ يَدخُل تَحْتَ فَهْم عَاقِل..."[5] الخ، لا خفاء أنه لا يستنكر توارد الشبه، بل طريان الشكوك والعياذ بالله تعالى على بعض الناظرين، حتى يكون اعتقاده يموج

---

[1]- البيت الثالث ساقط من النسخ الخطية كلها.

[2]- العمدة: 16.

[3]- نفسه: 16. ويعني به الوجه الثالث في صحة القول بالتقليد في رأي من يميل إليه من المتكلمين، وتمامه: «وأما الثالث وهو رجحان إيمان بعض المقلدين على إيمان من نظر فهو من المصادرة على المطلوب، لأن جمهور الأئمة يرون وجوب النظر وتحريم الاقتصار على التقليد، وبعضهم يرى أن لا إيمان للمقلد أصلا، فكيف يدعي رجحانه؟!».

[4]- العمدة: 16.

[5]- نفسه: 16. قال السنوسي في هذه الفقرة على وجه التمام: «وأيضا فمما لا يدخل تحت فهم عاقل أن الجزم المستند إلى مجرد التقليد، ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساويا للجزم الذي أنتجته البراهين، بحيث لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه».

ويضطرب في أنحاء، وهو الذي قال فيه الغزالي: «كالخيط المعلق في الهواء تفيئه[1] الرياح»، ولا يستنكر أن يكون بعض المقلدين بل جلهم يصمم على ما اعتقد حتى يكون كالطود الشامخ، غير أنه هل يسمى إيمانا أم لا؟

وكلام المصنف يكون فيمن أظفره الله تعالى بالبراهين أو المشاهدة، ونور بصيرته وأيده بروح منه، وهذا الذي لا يدخل تحت فهم عاقل أن يكون التقليد أقوى منه، وليس هو مراد هذا القائل، فلا محل لإنكار المصنف، ويبعد أن يطلق هذا القائل المقلدين على الأصفياء العارفين على ما تأول المصنف.

قوله: "وَمَنْ لاَزمهِ قَبْولُ احْتِمَال النَّقِيض"[2] أي سواء كان مطابقا أو غير مطابق، أما المطابق فيحتمل النقيض بالتشكيك، وأما غيره فبالتشكيك أيضا أو بالاطلاع على ما في الواقع.

قوله: "بوَجْه مِنَ الوُجوهِ..."[3] الخ، أي لا في الذهن ولا في الخارج ولا باعتبار التشكيك لأجل الجزم والطباق والثبات، قال في شرح المقاصد: «اعْتُرِضَ على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال، فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك، وإن أريد به امتناع الزوال، فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مبادئه، فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه.

والجواب أنه: إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل، فإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري، ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا»[4].

---

[1]- من فعل أفاء يفيء فيئا، رجع ومنه الآية الكريمة ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ أي ترجع. وفاءت الرياح الغصون أي حركتها. وسمي الظل فيئا لرجوعه من جانب إلى جانب.

[2]- العمدة: 16.

[3]- نفسه: 16.

[4]- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/2: 213- 214.

{وقوع النزاع بين المتكلمين في جواز انقلاب العلم البديهي إلى كسبي أم لا؟}

قوله: "أنْ يَجعَل العُلومَ النَّظرية لِمَن شَاء ضَرورية..."[1] الخ، قد وقع النزاع بين الأئمة في أنه هل يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا؟ وبالعكس، فحكى في شرح المقاصد عن «الإمام عدم الجواز فيهما لأن ما بالذات لا يزول.

وحكى عن الآمدي أن انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا، بأن يخلق الله في العبد علما ضروريا[2] متعلقا بما يتعلق به علمه النظري.

-قال:- والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم، ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به، كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور، وأنه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى.

58 ثم -قال:- وأما انقلاب الضروري نظريا، فجوزه القاضي وبعض المتكلمين، لأن / العلوم متجانسة أي متماثلة، وما جاز على أحد المثلين جائز على الآخر(...)، والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب نظريا، وإلا جاز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات»[3]، انظر تمام مباحثها[4] فيه.

{بيان مراد السنوسي من أن العلم لا يحصل عادة إلا بسبب وكد وتعب }

قوله: "تَحْصيلُ العُلومِ مِنْ طرُقِهَا المَألوفة"[5] إلى قوله: "سَافر كَليم الله مُوسى"[1] هذا كله يبين[2] به أن العلم لا يحصل عادة إلا بسبب وكد وتعب من الطرق المألوفة.

1- العمدة: 16. قال السنوسي في شرح كبراه: «ويجوز في قدرة الله تعالى أن يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية، بحيث لا يفتقر في تحصيلها إلى نظر، إلا أن تجويز مثل هذا الخارق الذي لم يعط إلا للنادر من الأولياء لا يسقط وجوب النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام».

2- العلم الضروري: هو ما يحصل من غير فكر وكسب، والعلم الاكتسابي الذي يحصل بالنظر والبحث، وهو عقل وعمل، فالعقلي: هو ما يحصل بالنظر والتأمل، ويسمى بالنظري، والعملي: هو ما يحصل بالعمل والتجربة.

3- قارن بشرح المقاصد/2: 321-322.

4- وردت في نسخة "أ": مباحث.

5- وردت في نسختي "أ" و"ج": من طريقها المألوف.

=

وقد يقال: من جملة الطرق التعلم، فإذا تعلم عقائده واعتقدها تقليدا للعلماء دخل فيما قال المؤلف: أنه أخذها من طريق مألوف، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] فيكون كلام المصنف كله منصوبا[4] في غير محل لا ينهض حجة على منع التقليد.

والجواب أن مراد المصنف: بيان أن العلم لا يكون عادة من طريق العارفين من الأولياء الذين لم ينظروا، فلا يجعل المقلد حالتهم حجة لنفسه، فإذا زحزحه المصنف عن تلك الطريقة بقي معه النزاع في شيء آخر فافهم.

قوله: "وَلَو بِالصِّين"[5] لو هنا استعملت للشرط[6] في الاستقبال، وهو مع قلته ثابت، وقد جوز المبرد[7] استعمالها في الاستقبال كان[8].

قوله: "خُذِ الكِتَابَ بِقُوَّة"[9] أي بجد واجتهاد، وقيل بعمل بما فيه، وقيل بقوة أعطيتكها وقويتك على حفظها والعمل بما فيها.

قوله: "فَخُذْهَا بِقُوَّة"[10] أي بجد، وقيل بصحة عزيمة.

=[1]- العمدة: 16-17.

[2]- وردت في نسخة "أ": بيّن.

[3]- النحل: 43.

[4]- وردت في نسخة "ج": منطويا.

[5]- العمدة: 16. وهو جزء من حديث تمامه (اطلبوا العلم ولو بالصين)، وقد أخرجه الذهبي في الميزان: 421، والعراقي في المغني/1: 9، والخطيب في تاريخ بغداد/9: 364، وابن حجر في لسان الميزان/1: 2611.

[6]- وردت في نسخة "ب": مع الشرط.

[7]- هو أبو العباس محمد يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري (.../ 285هـ)، كان إماما في اللغة والنحو والأدب. من مصنفاته "الكامل" في الأدب، و"معاني القرآن"، و"الاشتقاق". شذرات الذهب/2: 190.

[8]- كذا وردت في جميع النسخ.

[9]- العمدة: 16. والفقرة جزء من الآية 12 من سورة مريم وهي قوله تعالى : ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيًّا﴾.

[10]- نفسه: 17. والفقرة جزء من الآية 145 من سورة الأعراف وهي قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الفَاسِقِينَ﴾.

قوله: "**عِلْم كُلِّ شَيْءٍ...**"[1] الخ، كأنه ناظر إلى قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[2] قال المفسرون: معناه من كل شيء يحتاج إليه في دينه، وبه يتبين معنى "علم كل شيء" حتى يصح أن يتعلم بعد ذلك من الخضر[3].

قوله: "**إِلاَّ أَنَّ هَذَا لاَ يَقْدَحُ فِي وُجوبِ العِلْمِ...**"[4] الخ، الإشارة إما عائدة إلى ما مر من كثرة تحفظ بعض المقلدين، أو إلى عدم الربط بين العلم والعمل.

{العلم بالله كفيل برعاية ما يجب رعايته في جانبه تعالى}

قوله: "**إِنَّما يُحمَل العِلْم فِي الحَقِيقَة لَوْ صَاحبَهُ التَّوْفِيق...**"[5] الخ، لاشك أن العلم بالله تعالى هو الكفيل برعاية ما تجب رعايته في جانب المولى بحول الله تعالى، ومع العلم تكون خشية المولى ومهابته قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾[6].

{قول ابن عباس في ذلك}

قال المهدوي: «قال ابن عباس: العلماء هم الذين علموا أن الله على كل شيء قدير، ومن علم ذلك علم يقين خاف العرض عليه، والوقوف بين يديه، ورجا ثوابه وخاف عقابه» انتهى.

---

[1]- العمدة: 17.

[2]- الأعراف: 145.

[3]- روى البخاري في صحيحه، حديث 3402، كتاب أحاديث الأنبياء، 29، باب: حديث الخضر مع موسى عليه السلام، عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ قال: (إنما سمي الخضر أنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء).

[4]- العمدة: 17. قال السنوسي: «وإن أراد بالإيمان ما ينشأ عنه من أعمال البر، وأن بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالأوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فمسلم، لأن الانتفاع بالعلم بيد الله تعالى، وليس بين العلم والعمل ربط عقلي، إلا أن هذا لا يقدح في وجوب العلم ولا في شرفه، وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدح في شرفه، ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعي شرفه، بل إنما يحمل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة».

[5]- العمدة: 17.

[6]- غافر: 28.

{قول ابن عربي الحاتمي في ذلك}

59 وقال[1] في التدبيرات الإلهية / في إصلاح المملكة الإنسانية، عند كلامه على سياسة الحروب وترتيب الجيوش عند اللقاء ما نصه: «إذا نزل بك عدو والتقى الجمعان، فقف على ساحل العلم، واضرب بعصا الهمة متن ذلك البحر العلمي، فإذا انفتح لك طريق فادخل فيه فإن عدوك سيَقْفُو أثرك، فإن العلم باب الرياسة والعجب والشيطان يطمع فيه، فإذا توسط العدو بحر العلم خلفك، فإنه ضرورة ينطبق عليه فيعرف من غير قتال ولا صراع، ولهذا قال بعض العلماء: طلبنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يردنا إلا إلى الله تعالى[2]، وهذا من أحسن مكر الله **﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾**[3] فإن فرعون اقتفى أثر موسى وغاب عن مكر الله فهلك[4].

فإذا قال لك عدوك اطلب العلم لتسود به على أبناء زمانك، ويخضع لك الملوك ويفتقر إليك الخلق، فلا تقل هذا خاطر شيطاني فيتفطن لك عدوك، ولكن أسرع في طلب العلم، فإن الشيطان وعدوك يفرحان بعلمك في غير معمل، وغاب عنهم أن العلم يأبى أن يعطى إلا حقيقته.

والجهل الذي طرأ على إبليس في هذه المسألة، أنه تخيل أن بالعلم ضل فكان قوله: **﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾**[5] وأن السجود لغير الله تعالى طريق

---

[1]- المقصود بالقائل: محمد بن علي بن محمد بن أحمد، أبو بكر الحاتمي الأندلسي المعروف بمحيي الدين بن عربي (638/560 هـ). الملقب بالشيخ الأكبر، شيخ المتصوفة فيلسوف، من أئمة المتكلمين. كان ظاهري المذهب في العبارات، باطني النظر في الاعتقاد، عالما بالآثار والسنن، وبرع في علم التصوف. له: "الفتوحات الملكية"، "التدبيرات الإلهية في المملكة الإنسانية" وغيرها كثير. شذرات الذهب/5: 190.

[2]- تنسب هذه القولة للإمام الغزالي رحمه الله.

[3]- تضمين للآية: 54 من سورة آل عمران والآية 30 من الأنفال.

[4]- وإليه الإشارة في قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ يونس: 90.

[5]- سورة ص: 76.

العبودية لذلك، وهذا كله جهل محض، لا علم، وهو يتخيل[1] أنه علم فقال بالعلم ضللت، فلهذا يحرض على طلب العلم، ولا يعلم أن العلم يكشف عورته وجهله.

وهكذا -أيها السيد- جمع مطالب الخيرات، إذا حرص عليك عدوك بالمقاصد الفاسدة فلا ترجع عنها، فإن المُرائِي العامل أحسن من المخلص البَطَّال، فإن العمل إذا استمر وإن لم يكن خالصا، فلابد من نور يحصل للقلب يرده في لحظة إلى الإخلاص فتقبل جميع أعماله السالفة، ولهذا يكثر حزن العدو وأسفه، فإنه المحرض لك على هذه الأفعال التي انقلبت في حقك حسنى فاعلم» انتهى.

قوله: "**لا يَنفَعُهم شَيَئاً**"[2] أي لا ينفعهم ذلك التشديد شيئا، وشيئا مفعول مطلق.

قوله: "**مُبطلٌ**"[3] يقال أبْطَل الرجل فهو مُبْطِلٌ جاء بباطل، وأحقّ فهو مُحِقٌّ جاء بحق.

قوله: "**الاخْتِلاس**"[4] أي الاستلاب[5].

قوله: "**لَغابَ فِي أدْنى مَكْرُمَة**"[6] هو [جواب][7] قوله "لو جئنا"، والمكرمة بضم الراء فعل الكرم.

قوله: "**بِمَناقِب**"[8] هو متعلق ب"الجاهل".

---

[1]- وردت في نسخة "أ": تخيل.

[2]- العمدة: 17. قال السنوسي: «... وقد شدد رهبان النصارى ومن في معناهم من الجهلة على أنفسهم في الدنيا تشديدا عظيما، ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة، ثم لو جئنا لعد المحاسن والأعمال التي اتصف بها أكثر العلماء من أئمة المسلمين ومشايخ الأولياء الذين هم قدوة المتقين، وما لهم من العلوم ثم بثها تعليما وتأليفا وجهادا لكل مبطل، حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشوف إلى الاختلاس من الدين، لغاب في أدنى مكرمة لهم جميع أعمال عامة المسلمين».

[3]- نفسه: 17.

[4]- نفسه: 17.

[5]- من سَلَب سَلْبا وسَلَبَا الشيء: انتزعه من غيره قهرا، واستلبه ثوبه: اختلسه منه.

[6]- العمدة: 17.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- العمدة: 17.

60 قوله: / "فِي مِعْرَضٍ"[1] هو بكسر الميم وفتح الراء كمنبر، هو في الأصل ثوب تحلى فيه الجارية وكأنه آلة لذلك، وعبر المصنف عن عبادة العامي بالترهُّب إشارة إلى شبهه بالرُّهْبان المذكورين.

{رؤوس الفرق المبتدعة}

قوله: "مِنَ القدرية[2] وَالمرجئة[3] وَالجَبْرية[4] وَالرَّوافِض[5]"[6] هؤلاء رؤوس المبتدعة.

---

[1]- العمدة: 17.

[2]- جاء في موسوعة الفرق والجماعات، الصفحة: 315 في تعريف القدرية ما نصه: «القدرية هم الذين نسبوا التقدير إلى أنفسهم لا إلى الصانع، وكانت المعتزلة قدرية، وقالوا: إن الله ليست له قدرة ولا إرادة، وأفعال العباد مخلوقة لهم وليس الله خالق لأفعالهم، وكان شيخهم الأكبر أبو الهذيل العلاف يقول بتناهي مقدورات الله حتى إذا انتهت لم يعد قادرا على شيء، وفسر قدرة الله بأنها علمه».

[3]- جاء في المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/2: 145 في تعريف المرجئة ما نصه: « الإرجاء لغة على معنيين: أحدهما التأخير، والآخر إعطاء الرجاء. فإطلاق اسم المرجئة بالمعنى الأول على هذه الفرقة صحيح. لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد. ويصح إطلاق هذا اللفظ عليهم بالمعنى الثاني. لأنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة».

[4]- «الجبرية والقدرية متقابلان تقابل التضاد، وهذا التضاد بين الفريقين كان حاصلا في كل زمان. قالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلها، وأن لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به، وهذا مذهب الجبرية الخالصة كالجهمية والضرارية والنجارية». موسوعة الفرق والجماعات: 135.

[5]- الرافضة هم: الشيعة الرافضون لإمامة أبي بكر وعمر، أو أن ابتداءهم كان عندما خرج زيد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب على هشام بن عبد الملك، فأراد أنصاره الطعن في أبي بكر فمنعهم، فتركوه وانصرفوا عنه فقال لهم: رفضتموني، فبقي اسم الرافضة عليهم. وقيل: إنهم الرافضة لأنهم رفضوا الدين بالكلية فقد كفروا الصحابة، وأبطلوا الاجتهاد، واتهموا القرآن بالتحريف من قبل الصحابة بالنقصان والزيادة، وادعوا أن الشريعة كما هي بين أيدي المسلمين ليست هي ما أنزل الله، وأسقطوا التكاليف لذلك، وأباحوا المحرمات الشرعية وتوسعوا فيها». موسوعة الفرق والجماعات: 228-229.

[6]- العمدة: 18.

وذكر ابن حجر عن ابن حزم أن «فرق القرين بالإسلام خمسة: أهل السنة، ثم المعتزلة ومنهم القدرية، ثم المُرجِئة ومنهم الجهْمِية وَالكَرَّامِية، ثم الرَّافِضة ومنهم الشِّيعَة، ثم الخوارج ومنهم الأزارِقة وَالأَبَّاضِية، ثم افترقوا فرقا كثيرة، [فأكثر][1] افتراق أهل السنة في الفروع، وأما [في][2] الاعتقاد ففي نبذ يسيرة، وأما الباقون ففي مقالاتهم ما يخالفه أهل السنة الخلاف البعيد والقريب[3] انظر تمامه.

{في الرد على ما أحدثته فرقة المعتزلة}

قوله: "**وَلَهِجَ به الصَّغِيرُ**"[4] يقال لَهِجَ بالشيء بكسر الهاء كَفَرِحَ بمعنى أغري به فألح عليه.

قوله: "**وُقوع الكَائِنَات**"[5] هو خبر عن الذي "اشتهر".

قوله: "**جَهلَة العُصَاة...**"[6] الخ، وصفهم بالجهل، إما للإشارة إلى أن هذا الأمر بلغ من شهرته ووضوحه كل أحد حتى الجهال، وإما لأن اعتذارهم وإرادتهم إثبات الحجة لأنفسهم لجهلهم، إذ لا حجة للعبد على الله تعالى ف﴿لِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾[7] يتصرف في ملكه بما يشاء بلا منازع.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[3]- قارن بما ورد في الفصل في الملل والأهواء والنحل/2: 265.

[4]- العمدة: 18. قال السنوسي في بقية كلامه في هذه الفقرة: «... وإنما الذي اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف، ولهج به الكبير والصغير، والذكر والأنثى، يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها بإرادة الله تعالى، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، حتى إن جهلة العصاة يعتذرون عن معاصيهم بإرادة الله تعالى ذلك منهم. ولو أراد الله بهم خيرا لما عصوا. ونحو هذا ما أنكره المعتزلة من جواز العفو عمن مات مصرا على المعاصي، وإنكار الشفاعة له، وإنكار الجنة والنار، ومثل هذا كثير في العقائد».

[5]- نفسه: 18.

[6]- نفسه: 18.

[7]- تضمين للآية 149 من سورة الأنعام.

{ما ورد في المحاجة بين موسى وآدم على نبينا وعليهما السلام}

وأما ما ورد من المحاجة[1] بين موسى وآدم على نبينا وعليهما السلام، وقوله ﷺ: (حَجَّ آدَم مُوسَى)[2] أي غلبه بالحجة، وهو إنما حجه بالقدر فقال له: أتلومني على شيء كتبه الله علي قبل أن أخلق، فمعناه أن آدم لما تيب عليه وسومح لم يبق عليه لوم لا في الحقيقة لأنه قدر الله تعالى، ولا في الظاهر لأنه معفو عنه، فكأنه يقول: أتلومني على شيء قدره الله علي وعفا عني منه، فحذف إحدى مقدمتي الاستدلال، ولاشك أن اللوم إنما يتوجه بحسب ظاهر الشرائع، فلما وقع العفو سقط بخلاف العصاة، فإن اللوم الشرعي باق عليهم الآن لعدم تحقق وقوع العفو، فلا حجة لهم بالقدر على ما سيأتي تحقيقه من مذهب أهل السنة إن شاء الله تعالى.

قوله: "وَإِنْكَارُ الشَّفَاعَةِ"[3] هو بالرفع، عطف على ما في قوله "ما أنكره" لا على "جواز العفو".

قوله: "وَيَدلُّ قطعاً..."[4] الخ، لا يخفى ما في دعوى القطع في نحو هذا، غير أن الظن القريب من القطع كالقطع، <والأولى أن يكون القطع راجعا إلى وجود[5] الدلالة من كلام أعم، ولا ينافي بعد ذلك أن تكون ظنية، لأن الدليل شامل للقطعي والظني>[6].

---

[1]- من حَجَّ حجاً غلبه بالحجة، وحاج حِجاجا ومُحاجَّة، وحاجه خاصمه فحَجَّه.

[2]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ ولفظه: عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: (حَاجَّ مُوسَى آدَمَ فَقَالَ لَهُ أَنْتَ الَّذِي أَخْرَجْتَ النَّاسَ مِنَ الْجَنَّةِ بِذَنْبِكَ وَأَشْقَيْتَهُمْ) قَالَ: (قَالَ آدَمُ يَا مُوسَى أَنْتَ الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالَتِهِ وَبِكَلاَمِهِ أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي أَوْ قَدَّرَهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي)، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى). وأخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: حجاج آدم موسى عليهما السلام.

[3]- العمدة: 18.

[4]- نفسه: 18.

[5]- وردت في نسخة "ج": وجوه.

[6]- ساقط من نسخة: "ج".

{الألفاظ التي اغتر بها من مال إلى التقليد وحذر من النظر في التوحيد}

قوله: "بَل نَقولُ..."[1] الخ، للانتقال لا للإبطال وهو ظاهر[2].

قوله: "حُجَّة عَلَيْه لاَ لَه"[3] يعني أن المأمور به وهو دين العجائز حينئذ هو الدين الخالص، والمعرفة الصافية من كل بدعة / لم يزد عليها [العلماء][4] النظار من أهل السنة بعد، إلا أن ناطوها[5] بقواعد كليات، وقرروها ببراهين عقليات صونا لها عن شبه الضالين المضلين، وإثباتا لها عن تحريف المبطلين، فالمأمور به إذن هو المعرفة لا التقليد، فصار هذا المستدل يستدل على الاكتفاء بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالأمر بالمعرفة،<ولا يخفى أن الأمر بالمعرفة>[6] حجة عليه لا له[7].

61

قوله: "الَّتي تَنْتَهي إلى ضَرورَةٍ"[8] هو وصف كاشف، إذ لابد منه في كل برهان.

{مراد المصنف من ذكر قدوم المعتزلة}

قوله: "لمَّا قَدِمَت جُيُوش"[9] يصح ضبط اللام بالكسر و"ما" مصدرية، أو بالفتح على أن "لما" حرف وجوب لوجوب، وهو أوفق.

واعلم أن المصنف ذكر قدوم المعتزلة، ثم ذكر إتيانهم بمعاول الشبهات، فإما أن يكون أراد أن يقول لما قدمت المعتزلة ف"أتت بمَعاول الشبهات"، أو أراد بالقدوم ظهورهم أولا،

---

[1] – العمدة: 18. تمام كلام السنوسي قوله: «بل نقول: هذه الألفاظ التي اغتر بها من مال إلى التقليد وحذر من النظر في التوحيد، هي في الحقيقة حجة عليه لا له».

[2] – وردت في نسخة "أ": هو ظاهر.

[3] – العمدة: 18.

[4] – سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[5] – من فعل نَاطَ يَنُوط نَوْطا ونياطاً، ونَاطه علّقه، يقال: «نيطَ عليه الشيء» أي عُلّق عليه.

[6] – ساقط من نسخة "ج".

[7] – وردت في نسخة "أ": حجة الله لا له.

[8] – العمدة: 19.

[9] – نفسه: 19.

وتحزبهم وتهيؤهم للجدال وإفساد ذات البين، وأراد بالإتيان جدالهم بالفعل وإلقائهم الشبه على أهل الدين، وكذلك ما ذكره أولا من جعل علماء الإسلام الحرز والسور على الدين وآخرا من إفسادهم شبه العادين.

{علماء السنة حاطوا عقائد التوحيد ونصبوا عليها البراهين}

ولما كانت عقائد التوحيد لا يتوصل المبتدعة إلى إفسادها، حيث حاطها علماء السنة ونصبوا عليها البراهين، أتوا بمَعاول الشبهات والمعارضات عسى أن يفحموا العلماء الراسخين ويقع لهم التسليم، ويتوصلوا إلى تقريرهم قواعدهم[1] الفاسدة وإشاعة عقائدهم الزائفة، ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾[2] ويقذف ﴿بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[3] حفظا لملة نبيه وتصديقا لقوله: (لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ لاَ يَضُرُّهم مَنْ خَالَفَهُم)[4] أو كما قال [ﷺ][5].

{أشعرية اليوسي وانتصاره لطريق الأشاعرة في العقائد}

ولا خفاء أن بقاء طريق الأشاعرة إلى آخر الدهر، واضمحلال غيرها من الطرق من أقوى الأمارات على أنها الحق، وأنها التي عليها النبي المصطفى ﷺ وأصحابه، ثبتنا الله عليها حالا ومآلا وجميع المؤمنين بها بمنه ورأفته. و"المَعاوِل" جمع مِعْوَل كمِنْبَر حديدة[6] يُنقرُ بها الجبال.

قوله: "فَأَفسَدتَ عَلَيْهِم..."[7] الخ، فيه مع ما قبله لَفٌّ ونَشْرٌ مُرَتَّبٌ.

---

[1]- وردت في نسخة "أ" : لقواعدهم.

[2]- تضمين للآية 32 من سورة التوبة.

[3]- تضمين للآية 18 من سورة الأنبياء.

[4]- رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب: قوله ﷺ: (لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ).

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- وردت في نسخة "أ": لحديدة.

[7]- العمدة: 19. قال السنوسي: «... فأفسدت عليهم تلك الشبهات، وفسخت لهم تلك الأوهام والتخيلات بأجوبة قاطعة».

{لم يمت النبي ﷺ حتى ورث علماء أمته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من دينهم}

قوله: "**حَتَّى وَرَّثَ**"[1] هو بالتضعيف و"علماء" مفعوله وهو أنسب، ويجوز بالتخفيف وعلماء فاعل.

قوله: "**أَعْظَم تَحْصِينٍ**"[2] أعظم مفعول مطلق منصوب بتحصين قبله، ولفظ تحصين بعده منون.

وقوله: "**تِلْكَ الذَّخَائِرِ**"[3] هو مفعول "أنفقوا"، أي أنفقوا تلك "الذخائر في تحصينه أعظم تحصين".

{الدين كله مأخوذ من الكتاب والسنة والسلف الصالح عن النبي ﷺ وإنما زاد العلماء في التآليف الكلامية التقريرات والتفسيرات}

قوله: "**فِي وُجوهِ إِنْفاقِهَا**"[4] فيه إشارة إلى أن الدين كله مأخوذ من الكتاب والسنة / 62 والسلف الصالح عن النبي ﷺ، كيف والله تعالى يقول: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[5]، وإنما زاد العلماء في التآليف الكلامية التقريرات والتفسيرات وبيان كيفية التصرفات، وما يتوقف عليه من ذلك شيء من قواعد كليات[6] وبراهين عقليات، حتى إن معظم الحجج مذكور في الكتاب والسنة تصريحا وتلويحا، وإنما زاد العلماء وجه الاستنباط وكيفية الاستدلال وهو كذلك.

---

[1]- العمدة: 19. قال السنوسي: «... لكن لم يمت ﷺ حتى ورث علماء أمته وأهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من دينهم... فحين قام الأعداء بعد موت النبي ﷺ لهدم حصن الدين أنفقوا في تحصينه أعظم تحصين تلك الذخائر التي ورثوها، واستعملوا آلة عقولهم في وجوه إنفاقها، ولم تزل أرباح تلك الذخائر من زيادة تلك المعارف تتوالى عليهم، وينفقونها عند الاحتياج إليها».

[2]- نفسه: 20.

[3]- نفسه: 20.

[4]- العمدة: 20.

[5]- المائدة: 3.

[6]- قال اليوسي في تعريف القواعد الكلية: «فائدتان: الأولى: القاعدة لابد أن تؤخذ مسلمة في الدليل، لكونها قد ثبتت قبل ذلك، إذ لا يستدل بما ليس بمسلم. الثانية: القاعدة قد توصف بالكلية، فيقال قاعدة كلية، فتارة يراد به مجرد الوصف الكاشف، إذ لا تكون القاعدة إلا كلية، وتارة يراد به الوصف المخصص، فإن القاعدة =

قوله: "<و>[1]**زيادة تلك المعارف**"[2] هو بيان ل"الأرباح".

{أهل البدع كانت لهم شوكة ومنزلة وكانوا يسوقون أئمة الدين إلى أغراضهم لولا ما لقوه من العلماء الراسخين}

قوله: "**ولهم المنزلة...**"[3] الخ، يريد أن منهم كان الرؤساء والملوك في ذلك العصر، فاشتدت شوكتهم والعياذ بالله تعالى، وكانوا يجبرون أئمة الدين على أن يتابعوهم في أهوائهم[4]، حتى إن الإمام أحمد وغيره من الأكابر ضربوا بالسياط على أن يقولوا بخلق القرآن[5].

ويحكى عن أحد مشايخ الأمة أنه كان يغشاهم في مجالسهم للمناظرة والجدال في الدين، فقيل له في ذلك، فقال إنهم لا يأتوننا لرياستهم، فإن لم نأتهم لم يظهر الدين ولم يظهر أن للحق ناصرا.

{رجال الله الذين نهضوا للمبتدعة المقصود بهم: المحدثون والمتكلمون}

قوله: "**نهض لهم رجال الله...**"[6] الخ، أي من المحدثين والمتكلمين، ونهوضهم إلى المبتدعة عبارة عن جدالهم لهم، وتشميرهم للرد عليهم بالأحاديث النبوية المثبتة للعقائد

=قد تكون منطبقة على جزئيات صرفة، وقد تكون منطبقة على جزئيات هي أيضا قواعد باعتبار ما تحتها، كما نعتبر في الجنس السافل والعالي. وهذه الثانية توصف بالكلية لمزيد الشمول فيها فافهم» البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع بتحقيقنا/1: 128.

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- العمدة: 20.

[3]- العمدة: 20.

[4]- وردت في نسخة "ج": هواهم.

[5]- ترجم البخاري رحمه الله لعقيدة: القرآن كلام الله بقوله: باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ سبأ: 23. ولم يقل ماذا خلق ربكم. وأخرج عن أبي هريرة يبلغ به النبي ﷺ قال: (إِذَا قَضَى اللَّهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ كَالسِّلْسِلَةِ عَلَى صَفْوَانٍ) كتاب تفسير سورة سبأ، باب: ﴿حَتَّى فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ﴾. وفي تفسير سورة الحجر، باب: قوله ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾. وأخرجه الترمذي في التفسير، باب: ومن سورة سبأ.

[6]- العمدة: 20.

الحقية، من عموم قدرة الباري، وإرادته، ومشيئته، وخلقه الجنة والنار، والثواب والعقاب تفضلا[1] وعدلا، وثبوت العفو لمن شاء[2] تعالى، والشفاعة وغير ذلك، الدالة على فساد عقائدهم الزائفة، وبالحجج العقلية الحاسمة لشبههم الوهمية. ويحتمل أن يريد المتكلمين فقط.

قوله: "**وَرباط الثُّغور**"[3] هو جمع ثغر بفتح الثاء المثلثة وتسكين الغين، وقد تحرك وهو موضع المخافة[4] من فروج[5] البلدان.

قوله: "**وَهَذا حِفْظ دِين...**"[6] الخ، وكذا الثاني لكن مع شيء آخر، ولو قال: إن المبتدعة أضر على الدين لقربهم ومخالفتهم[7] فجهادهم أهم كان أولى والله أعلم.

{ما روي عن الأستاذين الإسفرايني وابن فورك في الاشتغال بالرد على المبتدعة}

قوله: "**الإسْفرَايِيني**"[8] في القاموس: «إسفراين بكسر الهمزة والمثناة التحتية بلد بخراسان»[9] انتهى، وكأنه إليه نسب.

قوله: "**هَاتفاً**"[10] يقال هتف به هُتافاً بضم الهاء صاح به، ويراد بالهاتف في نحو هذا ما يسمع صوته ولا يرى شخصه.

---

[1]– وردت في نسخة "ب": فضلا.

[2]– وردت في نسخة "أ": يشاء.

[3]– العمدة: 20. قال السنوسي: «وإن هذا الجهاد والرباط من جهاد السيوف ورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس أو مال لابد في الدنيا من فراقهما. وهذا حفظ دين لو ذهب هلك الناس في عذاب جهنم أبد الآبدين».

[4]– وردت في نسخة "ج": المخالفة.

[5]– من فَرجَ فَرْجا وفرَّج الشيء فتحه ووسعه، وإنفرج: انفتح، والفرج مصدر، جمع فُروج: وهو الخلل بين الشيئين: الثغر.

[6]– العمدة: 20. وردت في نسختي "أ" و"ج": قوله: "والأول حفظ الدين ..." الخ.

[7]– وردت في نسختي "أ" و"ج": مخالطتهم.

[8]– العمدة: 20.

[9]– قارن بالقاموس المحيط/4: 234.

[10]– العمدة: 21.

قوله: "**فلمّا هَاجَتِ البدَعُ...**"[1] الخ، هو مرتب على قوله: "وكان الزمان إذ ذاك..."[2] الخ، وأما قوله: "وليت أكابر علماء زماننا..."[3] الخ، فكلام معترض بينهما.

63 قوله: "**فأمَن عَلى عَقائِدهِم...**"[4] الخ، المجرور ب"على" هو نائب / فاعل "أمن"، و"الثلويث" بالثاء المثلثة التخليط، و"الأقذار" جمع قذر بفتح الذال المعجمة ضد النظافة أو بكسرها ضد النظيف.

{بكمال الذهن وفضل القوة على الجدال والقدرة على الكلام فضلوا عجائز عصر علماء السلف الصالح}

قوله: "**فِي الذّهن واللّسَان...**"[5] الخ، فيه إشارة إلى أنه بكمال الذهن وكمال الفصاحة وفضل القوة على الجدال والتحيل[6] لرد الشبه، والقدرة على الكلام فضلوا عجائز ذلك العصر، وأما مطلق المعرفة فقد حصل للكل[7]، وبه يصح أن من استمسك بدينه هو غير[8] مقلد كما مر.

---

[1]- العمدة: 21. تمام كلام السنوسي في الفقرة ليتضح معناه قوله: «وكان الزمان إذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعتنين بالدين، وتعليم الأهل والولد... وليت أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل إماء علماء السلف الصالح أو نسائهم أو صبيانهم، فلما هاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر أن يخرج إلى شيء منها قيل له: عليك بدين العجائز والصبيان، لأنهم إنما اكتسبوه من تربية الصحابة والتابعين لهم بإحسان، والابتداع من قبلهم مأمون».

[2]- نفسه: 21.

[3]- نفسه: 21.

[4]- نفسه: 21. جاء في أصل شرح الكبرى المطبوع ما نصه: «فأمنوا من التلوث بأقذار البدع على عقائدهم» وهو ما يخالف الوارد عند اليوسي على مستوى كلمتي "الأمن" و"التلويث". ولعل اليوسي نقل عن نسخة غير النسخة المطبوعة من قبل مطبعة جريدة الإسلام بمصر سنة 1316 هـ وهي التي اعتمدناها في المقارنة.

[5]- نفسه: 21.

[6]- وردت في نسخة "ج": الميل.

[7]- وردت في نسخة "ب": الكل.

[8]- وردت في نسخة "ج": بدينهن غير ...

فإن قيل: جعل العجائز هنا عارفات[1]، ينافي ما سبق للمصنف من أنهن لسن أهلا للنظر، كالصبيان وأهل البدو، فكلامه متدافع.

قلت: لا خفاء أن العجائز ليست[2] أهلا للنظر في العلوم والاجتهاد والاستنباط غالبا، وأنهن قاصرات عن مرتبة العلماء المتدربين بالتعلم، المتضلعين بالمجالس مع أرجحية عقول الرجال في الجملة، ولا ينافي ذلك أن يحصل لهن مطلق النظر،وأن يعرفن عقائد الدين بما تحتاج إليه، فإنها لشهرة أمرها في ذلك العصر صارت كأنها مما يدرك بنظر قريب، بل بعضها ضروري، وإنما يستغرب ذلك في أزمنتنا.

قوله: "**عَلى طلبِ لازم اعْتقادهِنّ...**"[3] الخ، أي فهو مجاز حيث أطلق دين العجائز[4] على لازمه الذي هو الثبات وعدم خطور الشبهات، فكأنه يقول اللهم ارزقني الثبات وعدم خطور الشبهات، لا يقال إذا أريدت العجائز المقلدات، والتقليد ليس بشيء عند المصنف، فلازمه أيضا ليس بشيء، فقد دعا[5] بما لا ينفع شيئا بل بما هو ضلال والعياذ بالله تعالى، لأنا نقول إنما ذلك لو أراد أن تَنْسَلِب المعرفة من قلبه ويخلفها لازم التقليد أو التقليد، لكن مراده أن يدعو بسلامة الخاطر وعدم خطور الشبهات مضموما إلى ما هو عليه من المعرفة، لا بسلامة الخاطر فقط كما بين المصنف.

قوله: "**المَقَّري**[6]"[1] هو بتشديد القاف.

---

[1]– وردت في نسختي "أ" و"ب": عرافات..

[2]– وردت في نسخة "ب": ليس.

[3]– العمدة: 22. ووردت في نسختي "أ" و"ج": على لازم اعتقادهن... وفي ذلك قال السنوسي: «ولو سلمنا أنه أراد العجائز المقلدات لوجب أن يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الشبهات بالبال».

[4]– وردت في نسخة "أ": العقائد.

[5]– وردت في نسخة "ب": حكي.

[6]– محمد بن محمد بن أحمد المقري التلمساني نسبة إلى مقرة، قرية بين القيروان والزاب، كذا ضبطه أبو العباس أحمد الونشريسي، (ت: ما بين 756 و761 هـ). كان قائما على العربية والفقه والتفسير، ويحفظ الحديث والأخبار والتاريخ والأدب ويشارك في الأصلين والجدل والمنطق، ويتكلم في طريق الصوفية... من مؤلفاته:=

قوله: "ابْنُ الخَطِيب[2]"[3] هو محمد بن عمر بن الخطيب، المعروف بالإمام الفخر الرازي البكري العالم المشهور، انظر بسط تعريفه في ابن خلكان.

قوله: "ابْنُ تَيمِيةَ[4]"[5] هو من المشاهير، لكن لم يرتض حالته كثير من الأئمة، ونقلوا عنه أشياء تؤذن ببدعته[6] أو بزندقته وعداوته للدين وأهله، فلا يلتفت إلى قوله، ولعل ذلك لم يثبت عنه والله أعلم.

="القواعد" الذي اشتمل على ألف ومائتي قاعدة، "المحاضرات" المشتمل على حكايات وإشارات. درة الحجال/2: 43. نيل الإبتهاج: 254/249. شذرات الذهب/6: 193، 196. شجرة النور الزكية: 232.

[1]- العمدة: 23. قال السنوسي في سبب ذكره للمقري: «قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري التلمساني رحمه الله ورضي عنه: من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه أشد منه في الانفصال عنها، وفي هذا ما لا يخفى».

[2]- محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري فخر الدين الرازي (606/544 هـ)، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، الأصولي المتكلم، المفسر الأديب أوحد زمانه في المنقول والمعقول. المدرس المناظر، الواعظ باللسانين العربي والفارسي. من كتبه: "المطالب العالية"، "المحصول في علم الأصول"، "تعجيز الفلاسفة" بالفارسية، وغيرها كثير. طبقات الشافعية الكبرى/8: 81. وفيات الأعيان/3: 381. شذرات الذهب/5: 51.

[3]- العمدة: 23.

[4]- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله، ابن تيمية تقي الدين (728/661 هـ)، الحراني الدمشقي الحنبلي. شيخ الإسلام، الإمام المجتهد، الفقيه الأصولي، المحدث المفسر، النحوي الأديب، الواعظ الكاتب، الخطيب، القدوة الزاهد العابد. انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل، والجرأة في الحق، والشجاعة في نشر الدين، ورد البدع، وهدم الخرافات والأوهام، والدعوة إلى الإصلاح الديني. من كتبه: "اقتضاء الصراط المستقيم"، فتاوى ابن تيمية"، "منهاج السنة النبوية" وغيرها كثير. ذيل طبقات الحنابلة/2: 387. البدر الطالع/1: 63. الدرر الكامنة/1: 154.

[5]- العمدة: 23.

[6]- قال صاحب نيل الابتهاج في هذا المعنى في معرض ترجمته لعبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن الإمام أبي زيد وشقيقه أبي موسى أولاد الإمام التنسي البرشكي، ناقلا عن تلميذهما الإمام المقري: «ورحل الفقيهان إلى المشرق في حدود العشرين والسبع مائة، فلقيا علاء الدين الفونوي وكان بحيث يقال لا نظير له، ولقيا أيضا الجلال القزويني صاحب التلخيص، وسمعا البخاري على الحجار، وقد سمعت أنا عليهما، وناظرا التقي بن تيمية فظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته، وكان للتقي المذكور مقالات شنيعة من حمل حديث النزول على ظاهره وقوله فيه: كنزولي هذا. قلت: وهذه الزيادة أعني -قوله كنزولي هذا- أثبتها عليه ابن بطوطة، فذكر =

{كلام إمام الحرمين في الاكتفاء بالتقليد}

قوله: "أَنْ يَكونُ فِي دَرجَةِ الاعْتِقَادِ التَّقْلِيدي..."[1] الخ، حكي مثل هذا عن إمام الحرمين أيضا أنه قال: «ركبت البحر الأعظم، وخضت في كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فرارا من التقليد، والآن فقد[2] رجعت واعتقدت مذهب السلف» انتهى، كذا ذكر عنه بعض من ينكر النظر ويستحب التقليد.

64 / قال: وقال أيضا عنه أنه قال عند موته: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بعلم الكلام، فلو عرفت أنه يبلغ [بي][3] لما بلغت ما تشاغلت به» انتهى.

غير أن هذا الكلام لا يكون فيه عند المصنف دليل ارتضاء التقليد ولا الرجوع إليه، لأن مذهب السلف المعرفة على أكمل وجه كما مر، والنهي عن الاشتغال بتفاصيل الكلام لا يستلزم النهي عن استحصال مطلق المعرفة ولو بالدليل الجملي.

{كلام تقي الدين ابن دقيق العيد}

نعم، ذكر الزركشي[4] عن تقي الدين ابن دقيق العيد[5] أنشد لنفسه:

=في رحلته أنه حضر ابن تيمية يوما وهو على المنبر، فذكر حديث النزول ثم قال: كنزولي، فنزل عن درجة المنبر إلى التي تحتها. نعوذ بالله من تلك المقالة. ومنهم من قال لم يثبت عنه والله أعلم». نيل الابتهاج: 166.

[1]- العمدة: 23.

[2]- وردت في نسخة "أ": قد.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين الزركشي أبو عبد الله (794/745 هـ) المصري الفقيه الشافعي الأصولي، المحدث المفسر. كان زاهدا منقطعا للعلم. من كتبه: "البحر المحيط"، "تشنيف الأسماع بجمع الجوامع"، "الديباج في توضيح المنهاج"، و"المنثور" المعروف بقواعد الزركشي في الفقه وأصوله مطبوع في ثلاث مجلدات. الدرر الكامنة/5: 119. البدر الطالع/2: 303. الأعلام/8: 118.

[5]- محمد بن علي بن وهب بن مطيع (702/625 هـ)، القشيري المنفلوطي، أبو الفتح تقي الدين، المعروف بابن دقيق العيد. القاضي الفقيه الأصولي، الأديب الشاعر. من مؤلفاته: "إحكام الأحكام"، "تصنيف في أصول الدين"، و"تحفة اللبيب في شرح التقريب". طبقات الشافعية الكبرى/9: 207. الديباج المذهب: 324. شجرة النور: 189.

تَجَاوزْتُ حَدَّ الأَكْثرينَ إلَى العُـــلا	وَسافَـــرتُ وَاسْتَبقَيتـهُم فِي المَراكِــز
وَخُضْتُ بحـارَ الدِّين [1] يُدْركُ قَعرُها	وَألقَيــتُ نَفْســي فِي فَسيـحِ المَفــاوِز
وَلَجَجتُ فِي الأفكَار ثُمَّ تَراجَـع	اختياري إلَى اسْتحْسان دِين العَجائِز

وهذا أيضا عند المصنف قابل للتأويل.

{شرح اليوسي لأبيات الفخر الرازي}

قوله: "**نِهايَةُ إقْدامِ العُقُول...**" [2] الخ، يعني أن العقول وإن طال جولانها في الإلهيات، وأجادت التصرف في معاني الأسماء والصفات، فإن قصاراها الإقصار، وعرضتها إنما هو ما تشهد به الآثار، إذ هي عن الكنه معقولة، ونصالها عن ذلك الحز مفْلُولة كما قيل:

كلُّ مَا يُرْتَقَـى إلَيْه بوَهْـمٍ	مِنْ جَـلال وَقُـدرَة وَسنـاء
فَالذِي أبدَعَ البَريَّـة أعلَـــى	مِنهُ سُبحَـانَ مُبْدِع الأشْيَـاء

ويجوز في الإقدام كسر الهمزة والفتح أنسب للعقال.

قوله: "**وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ...**" [3] الخ، فيه إشارة لطيفة إلى أن الأرواح غريبة في الأجساد فلا تخلو عن توحش.

قال صاحب الرموز [4]: «إن الأرواح خلقت قبل الأجساد بألفي عام، ثم اقتنصت من عالمها العلوي الروحاني النوراني فأودعت ظلمة هذا الجسد الطبيعي الجثماني، والجسد مخلوق من التراب، والتراب كان قبل كون الآدمي، فهما في الحقيقة جلبا غريبين، غربا عن وطنيهما وأبعدا

---

[1]- وردت في نسخة "أ": اليسر.

[2]- العمدة: 23. صدر من بيت ضمن مجموع أبيات تنسب للفخر الرازي أنشدها عند موته وهي:

نهايـــة إقدام العقـــول عقــــال	وأكثر سعـــي العالمين ضـــلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانـــا أذى ووبـــال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيـــل وقالوا
وكم من رجال قد رأينا ودولة	فبادوا جميعا مسرعيـــن وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها	رجال فماتوا والجبـــال جبال

[3]- العمدة: 23.

[4]- هو الإمام عز الدين بن عبد السلام المقدسي مؤلف كتاب "الرموز ومفاتح الكنوز".

عن أصليهما[1] فاجتمعا اجتماع غربة، كل واحد منهما يشير إلى وطنه ويطير إلى سكنه، فالجسد أخلد إلى الأرض، والروح بدون السماء لم ترض، فلله [در][2] القائل:

رَاحَتْ مُشَرِّقَةً وَرُحتُ مُغرِّبـاً ❖ شَتَّـانَ بَيْـنَ مُشـرِّقٍ وَمُغـرِّبِ

قوله: "دَوْلَة"[3] قال في القاموس: «الدولة يعني بفتح الدال انقلاب الزمان والعقبة في المثال ويضم، أو الضم فيه والفتح في الحرب أو هما سواء، أو الضم في الآخرة والفتح في الدنيا»[4].

قوله: "شُرُفَاتِهَا"[5] جمع شرفة بضم الشين.

{تأويلات السنوسي لكلام الفخر الرازي}

قوله: "أوْ عَلَى مَعْنَى التَّلَهُّفِ..."[6] الخ، هذا هو التأويل الرابع لكلام الفخر والثلاثة السابقة ظاهرة.

قوله: "وَيَحتَمل [أنْ يَكونَ][7] مَعَ هَذا..."[8] الخ، ظاهر كلامه أن هذا تأويل آخر وليس بظاهر، لأن القدر الضروري الذي ذكره إن أراد به الدليل / الجملي فهو التأويل الأول، وإن أراد التقليد فهو الثالث، ويحتمل أن يريد الأول بضميمة <ما في>[9] الرابع من التلهف. 65

قوله: "عَجَائِز ذَلِك الزَّمان"[10] كأنه يريد زمان الفخر، فإنه أفضل من زمان المؤلف.

---

[1]– وردت في نسخة "ج": غربا عن وطنهما وأبعدا عن أصلهما.

[2]– سقطت من نسخة "أ".

[3]– العمدة: 23.

[4]– قارن بما ورد في القاموس المحيط/3: 377.

[5]– العمدة: 23.

[6]– نفسه: 23.

[7]– ساقط من نسخة "أ".

[8]– العمدة: 23. قال الإمام السنوسي في تأويله لكلام الفخر الرازي: «ويحتمل أن يكون مع هذا أراد بالعجائز، العجائز المقتصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد، هو حال عجائز ذلك الزمان، وما قبله من الأزمنة الفاضلة، كما قدمنا».

[9]– ساقط من نسخة "ج".

[10]– العمدة: 23.

قوله: "هُوِّلَ أمْرهُ فِي الأحادِيث..."[1] الخ، وفيه أنشد بعضهم، ولله دره ما أصدقه:

هذا الزَّمـانُ الَّذِي كُنَّا نُحـاذِرهُ ❖ فِي قَوْل كَعْبٍ وَفِي قَوْل ابْن مَسْعود

إنْ دَامَ هَذا و لَمْ يحدث لَهُ غِير ❖ لَمْ يُبكَ مَيِّـت وَلَمْ يُفْـرَح بمولُـود[2]

قوله: "لِعظِيم[3] الأدَب"[4] هو متعلق ب"أحوج". [ولو قال إلى عظيم الأدب لكان أحسن][5].

قوله: "أنْ يُحِيرُوا[6] مَعهُ جَواباً..."[7] الخ، وقع في النسخ بالجيم والدال [من الوجدان][8] وبالحاء بعدها راءان من التحرير، أو ياء وراء من حار إذا رجع، [وأحاره يحيره رده][9]، أو ياء وراء من التحير، وإنما قدم[10] عليا على[1] الصحابة لإدراكه المبتدعة[2]، فهو[3] قد تكلم في هذا العلم.

---

[1]- نفسه: 24. ومن ذلك ما رواه الترمذي في كتاب الفتن، باب (73)، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (يأتي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر). جامع الأصول/10: 393.

[2]- أورد صاحب العقد الفريد البيتين (2: 34) مع بعض التغيير في رواية البيت الثاني هكذا:

إن دام ذا الدهر لم نحزن على أحد ★★★ يمـوت منا ولم نفـرح بمولـــود

[3]- وردت في نسخة "أ": بعظيم.

[4]- العمدة: 25. قال الإمام السنوسي: «وما أحوج من تعرض بمثل هذه النقيصة في علّي مناصبهم التي لا تلحق لعظيم الأدب».

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[6]- وردت في أصل شرح الكبرى المطبوعة: يجيبوا.

[7]- العمدة: 25. تمام الفقرة ليتضح المعنى قول السنوسي: «ولقد أدرك علي ﷺ زمان المبتدعة وأفحمهم بما لم يقدروا أن يجيبوا معه جوابا».

[8]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[9]- ساقط من نسخة "أ".

[10]- قال النووي: قال أبو عبد الله المازري: اختلف الناس في تفضيل بعض الصحابة على بعض، فقالت طائفة: لا نفاضل بل نمسك عن ذلك، وقال الجمهور بالتفضيل، ثم اختلفوا فقال أهل السنة: أفضلهم أبو بكر الصديق، وقال الخطابية: عمر بن الخطاب، وقالت الراوندية: أفضلهم العباس. وقالت الشيعة: علي، واتفق أهل السنة على أن أفضلهم: أبو بكر ثم عمر، قال جمهورهم: ثم عثمان، ثم علي، وقال بعض أهل السنة من =

{في الكلام عما أوتي علي ﷺ من غزارة في العلوم}

قوله: "وَقَد يُقالُ الوِقرُ"[4] بكسر الواو للحمل الثقيل أو الحمل مطلقا.

قوله: "صَارَ ثُمنُها تِسعاً"[5] يعني واسترسل في خطبته وكانت عينية ولم يقف.

{ببان اليوسي لفريضة عرضت على علي كرم الله وجهه}

قوله: "خَلّف سِواك زَوجَة وأمًّا..."[6] الخ، بيان هذه الفريضة أن أصلها من أربعة وعشرين، للزوجة ثمنها ثلاثة، وللأم سدسها أربعة، وللبنتين ثلثاها ستة عشر، وبقي واحد للعصبة المذكورين ينكسر عليهم مباينا، فيضرب عدد رؤوسهم وهو خمسة وعشرون في أصل المسألة، وهي أربعة وعشرون بستمائة على عدد أسهم[7] التركة، فللزوجة ثلاثة في خمسة وعشرين بخمسة وسبعين، وللأم أربعة فيها بمائة، وللبنتين ستة عشر فيها بأربعمائة، وللإخوة واحد فيها بخمسة وعشرين، لكل أخ اثنان وللبنت واحد وجامعة[8] ذلك ستمائة.

=أهل الكوفة بتقديم علي على عثمان، والصحيح المشهور تقديم عثمان. قال القاضي عياض: «وذهبت طائفة منهم ابن عبد البر: إلى أن من توفي من الصحابة في حياة النبي ﷺ أفضل ممن بقي بعده، وهذا الإطلاق غير مرض ولا مقبول». انظر النووي بشرح مسلم/15: 121.

[1]- وردت في نسخة "ج": من.

[2]- وقد ناظر علي ﷺ الخوارج كما ناظرهم ابن عباس بما لا مدفع فيه من الحجة من نحو كلام علي. راجع كلامهم في جامع بيان العلم وفضله/2: 103. وانظر كذلك وصية علي ﷺ لابن عباس لما بعثه للاحتجاج على الخوارج في نهج البلاغة/3: 136.

[3]- وردت في نسخة أ: وهو.

[4]- العمدة: 25.

[5]- نفسه: 25.

[6]- نفسه: 25. وردت في نسختي "أ" و"ج": ترك زوجة وأما إلخ... قال السنوسي في تمام الفقرة: «وقد روى أنه جاءته امرأة تشكو له، قالت: مات أخي وخلف ستمائة درهم ولم يعطوني إلا درهما واحدا، فقال لها ﷺ على الفور: لعل أخاك خلف من الورثة كذا وكذا. وفي رواية أنه قال لها: لعل أخاك خلف سواك زوجة وأما وابنتين واثني عشر أخا؟ فقالت: نعم، فقال: ذلك حقك ولم يظلموك».

[7]- وردت في نسخة ج":" دراهم.

[8]- وردت في نسخة "ب": جميع.

قوله: "لاَ دَلِيلَ عَلَيْه وَلا أمارَة..."[1] الخ، أراد بالدليل ما يدل قطعا، وبالأمارة ما يدل ظنا، على ما هو اصطلاح الأصوليين.

قوله: "اكْتِراث"[2] الاكتراث بالثاء المثلثة آخرا المبالاة، يقال لا أكترث به، أي لا أبالي.

{الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين}

قوله: "مِنْ عِلْم اليَقِين إلى عَيْن اليَقِين..."[3] الخ، فرَق السيوطي[4] بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين نقلا عن عوارف المعارف[5] «بأن الأول ما كان من طريق النظر والاستدلال، والثاني ما كان من طريق الكشف والنوال، والثالث ما كان بتحقيق الانفصال عن لوث الصلصال بورود زائد الوصال» انظر بقية النقل[6] في كتابه الحاوي[7].

---

[1]- العمدة: 27.

[2]- نفسه: 27.

[3]- نفسه: 27.

[4]- عبد الرحمن بن أبي بكر بن أحمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي (849/911 هـ)، جلال الدين الإمام في الفقه، الحافظ المؤرخ، النحوي الأديب، المفسر الأصولي. له نحو ستمائة مؤلف منها: "الإتقان في علوم القرآن"، "كشف المغطى في شرح الموطأ" و"الديباج على صحيح مسلم". حسن المحاضرة/1: 335. الضوء اللامع/4: 65.

[5]- كتاب عوارف المعارف للسهروردي يشتمل كما ذكر صاحبه في المقدمة على بعض علوم الصوفية وأحوالهم ومقاماتهم وآدابهم وأخلاقهم وغرائب مواجيدهم، ودقيق إشاراتهم ولطيف اصطلاحاتهم، فعلومهم كلها أنباء عن وجدان، وذوق تحقق بصدق الحال. والكتاب مطبوع بهامش الإحياء، كما قام الأستاذ محمد عبد العزيز الخالدي بعبء تحقيقه في جزء ونشرته دار الكتب العلمية في طبعته الأولى سنة 1999.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": النقول.

[7]- الحاوي للفتاوي كتاب جليل للإمام السيوطي، جمع فيه رسائل كثيرة في علوم مختلفة، ورسائل شتى في الفقه والحديث والتفسير والأصول والنحو والإعراب، إلى غيرها من فنون العلم. ولأهميته قام الأستاذ عبد اللطيف حسن عبد الرحمن بتحقيقه وتصحيحه وتبويبه حسب المسائل والفتاوى. نشرته دار الكتب العلمية في مجلدين سنة 2000.

قوله: "وَلا فَظاعَة..."[1] الخ، يقال فَظُع الأمر بضم الضاد المشالة فظاعة اشتدت شناعته وجاوز المقدار في ذلك.

{معنى الصادق المصدوق}

قوله: "الصَّادِق المَصدُوق"[2] أي الصادق فيما يخبر به <عن غيره، والمصدوق فيما يخبر به>[3] عن الله تعالى، يقال صدقته أخبرته بالصدق فأنا صادق وهو مصدوق، وكذا يقال كذبه أخبره بالكذب كل ذلك بتخفيف العين، وأما صدَّقتُه بالتضعيف فمعناه نسبته إلى الصدق فيما أخبر به وكذا كذَّبتهُ.

66 ولاشك أن النبي ﷺ جاء بالصدق[4] من الله تعالى، فهو صدوق وأخبر العباد / بالصدق فهو صادق ﷺ.

{ما حكي عن عثمان رضي الله عنه أنه لم يكن يرفع رأسه إلى السماء حياء من الله}

قوله: "لَمْ يَكُن يَرْفعُ رَأسهُ إلى السَّماءِ"[5] لا يتخيل أن عدم رفع الرأس إلى السماء حياء من الله تعالى هو لكون الله تعالى في السماء، فإن ذلك محال، وإنما سببه أن الإطراق بالرأس شأن المتواضع الدليل الخائف بين يدي الملك الكبير القاهر، ورفع الرأس قد ينافي ذلك، وأهل المراقبة والمشاهدة[6] كعثمان رضي الله عنه هم[1] جلساء الله بقلوبهم، فيغلب[2] عليهم المهانة والتوقير

---

[1]– العمدة: 27. قال السنوسي في سياق كلامه على هذه الفقرة: «فانظر إلى وثوقه رضي الله عنه -يعني عمر الخليفة- بنظر عقله وعدم اكترائه بمناظرة من علمه مترق من علم اليقين إلى عين اليقين وهم الملائكة، ولم يخف أن يشغل فكره هول منظرهما ولا فظاعة القبر الذي هو أول منزل من منازل الآخرة».

[2]– نفسه: 28.

[3]– ساقط من نسخة "ج".

[4]– وردت في نسختي "أ" و"ج": جاءه الصدق.

[5]– العمدة: 28. وردت في نسختي "أ" و"ج": لم يكن يرفع طرفه إلى السماء.

[6]– المشاهدة من الشهود: وهو الحضور مع المشهود، ويطلق أيضا بمعنى الإدراك تجتمع فيه الحواس الظاهرة والباطنة وتتحد في إدراكها، ويذهب الصوفية إلى أن الموجب لاتحادها نور من جناب المشهود، يمحو ظلمة حجابيتها ويقوم مقامها فيرى الحق بنوره ويفنى كل ما سواه بظهوره. اللطائف الإلهية في شرح مختارات الحكم العطائية: 168. =

والإجلال كالحاضر المحسوس، بل ذلك أعظم وأجل، لا لأن الله في السماء أو في جهة ما، بل كما قيل:

لَئِن غِبتَ عَنْ عَيْني وَشَطَّت بكَ النَّوى ❖❖ فَأَنْت بقَلْبي حَاضِرٌ وَقَريب

أراكَ بعيْنِ الوَهْم في مُضْمرِ الحَشَا ❖❖ وليْسَ على عَيْن الفُؤادِ رَقِيب

خَيالُكَ فِي وَهْمِي وَذِكْرُكَ فِي فَمِي ❖❖ وَمَثْواكَ فِي قَلْبي فأَيْنَ تَغِيبُ[3]

وقال الآخر:

أَشْتاقُه فَإذا بَدا ❖❖ أطْرقتُ مِنْ إجْلالِه

لاَ خِيفَة بَل هَيْبَة ❖❖ وَصِيانَة لِجَمالِه

وَأَصُدُّ عَنْهُ تَجلُّداً ❖❖ وَأرومُ طَيْفَ خَيالِهِ[4]

=[1]- وردت في نسخة "أ": عندهم.

[2]- وردت في نسخة "أ": فتغلب.

[3]- هذه الأبيات قديمة، وقد ذكرت في غير ما كتاب، ولا يعرف لها قائل على وجه التحديد، وقد ذكرها دون البيت الثاني منسوبة ياقوت الحموي في معجم الأدباء، نسبها لأبي الحكم الإشبيلي دفين مراكش بلفظ:

لئن غبت عن عيني وشط بك النوى ★★★ فأنت بقلبي حاضر وقريب

خيالك في وهمي وذكرك في فمي ★★★ ومثواك في قلبي فأين تغيب

وممن ذكره غير منسوب المناوي في فيض القدير/2: 138 بلفظ:

خيالك في عيني وذكرك في فمي ★★★ ومثواك في قلبي فأين تغيب

وذكره الأبشيهي في المستطرف بنفس اللفظ. وهو بهذا اللفظ في ديوان الصبابة لابن أبي حجلة، وتزيين الأسواق لداود الأنطاكي. وبعض الكتب خاصة تلك التي تعتني بتراجم الصوفية، تذكر هذا البيت في قصة للشبلي مع رجل مجنون يتبعه الصبيان، حيث سمعه يذكر هذا البيت.

[4]- ذكر هذه الأبيات غير منسوبة ابن القيم الجوزية في "طريق الهجرتين وباب السعادتين"، بقوله: «... الوجه الثاني قوله: وللخواص الهيبة، وهي أقصى درجة يشار إليها في غاية الخوف، والخوف يزول بالأمن وينتهي به خوف الشخص على نفسه من العقاب، فإذا أمن العقاب زال الخوف، والهيبة لا تزول أبدا، لأنها مستحقة للرب بوصف التعظيم والإجلال، وذلك الوصف مستحق على الدوام، وهذه المعارضة والهيبة تعارض المكاشف أوقات المناجاة وتصدم المشاهد أحيان المشاهدة، وتعصم العائن العزة بصدمة العزة، ومنه قال قائلهم:

أشتاقه فإذا بدا ★★★ أطرقت من إجلاله

لا خيفة بل هيبة ★★★ وصيانة لجماله

{ما ورد في فضل أبي بكر}

قوله: "مَا فَضَلَكُم أبُو بَكْر..."[1] الخ، يقال فَضَل يفضل كنصر ينصر وكعلم يعلم، ويقال فَضِل بكسر الضاد يفضل بضمها وهي مركبة من الأولين، ويقال فَضَلتُه أَفْضلهُ كقتلتُه أَقْتُلهْ غلبته في الفضل، فأنا فاضل وهو مفضول وهو الأليق هنا.

{في سبب ترتيب السنوسي للصحابة في سياق كلامه}

واعلم أنه إنما قدم عليا[2] لما مر من ذكر المبتدعة والسياق لهم، ثم عمر[3] لقول علي: مات أعرفنا بالله، فهو كالدليل عليه، ثم عثمان[1] لذكر الملائكة مع عمر، فذكرت مع عثمان ولم يبق إلا

واأصد عنه تجلدا ** وأروم طيف خياله
*

[1]- العمدة: 28. جزء من حديث تمامه (ما فضلكم أبو بكر بكثير صلاة ولا صوم، وإنما فضلكم بشيء وقر في قلبه). أخرجه السيوطي في الأسرار المرفوعة: 308، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار/1: 24، وذكره الألباني في السلسلة الضعيفة: 962.

[2]- استعدى رجل على علي، وكان جالسا في مجلس عمر، فالتفت عمر إلى علي، فقال له: «يا أبا الحسن، قم فاجلس مع خصمك، فقام علي فجلس مع خصمه، فتناظرا وانصرف الرجل ورجع علي إلى مجلسه، فتبين عمر التغير في وجهه، فقال: يا أبا الحسن، ما لي أراك متغيرا، أكرهت ما كان ؟ قال: نعم، يا أمير المؤمنين، قال: ولم ذاك؟ قال: لأنك كنيتني بحضرة خصمي، أفلا قلت لي: قم يا علي فاجلس مع خصمك، فأخذ عمر برأس علي فقبّل بين عينيه، ثم قال: بأبي أنتم، بكم هدانا الله، وبكم أخرجنا من الظلمات إلى النور. وخطبهم عمر فقال: لو صرفناكم عما تعرفون إلى ما تنكرون ما كنتم صانعين؟، فارموا، قال ذلك ثلاثا. فقام علي فقال: يا أمير المؤمنين إذن كنا نستتيبك، فإن تبت قبلناك، قال: فإن لم؟ قال: إذن نضرب الذي عيناك بها. فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من إذا اعوججنا أقام أودنا. وقال عمر لعلي: عظني يا أبا الحسن، قال: لا تجعل يقينك شكا، ولا علمك جهلا، ولا ظنك حقا، واعلم أن ليس لك من الدنيا إلا ما أعطيت فأمضيت، وقسمت فسويت، ولبست فأبليت. قال: صدقت يا أبا الحسن». مختصر كتاب الموافقة بين أهل البيت والصحابة: 155.

[3]- ومن فضائل عمر «ما روي عن علي بن أبي طالب، لما سمع أن الشيعة يذكرون أبا بكر وعمر وينتقصونهما، فصعد المنبر وذكر ما كان من أمر أبي بكر وفضله، ثم قال عن عمر: ثم ولي من بعده عمر بن الخطاب، واستأمر في ذلك الناس، فمنهم من رضي، ومنهم من كره، وكنت ممن رضي، فوالله ما فارق عمر الدنيا حتى رضي من كان له كارها، فأقام الأمر على منهاج النبي ﷺ وصاحبه، يتبع أثرهما كما يتبع الفطيم أثر أمه، فكان والله خير من بقي رءوفا رحيما، وناصرا للمظلوم على الظالم، ثم ضرب الله بالحق على لسانه حتى رأينا أن ملَكا ينطق على لسانه، وأعان الله بإسلامه الإسلام، وجعل هجرته للدين قواماً، وقذف في قلوب المؤمنين الحب =

أبو بكر وختامه به. فكان هذا مع ملاحظة التدريج في سلوك طريق الترقي في الترتيب والخطب سهل.

{محاسن الصحابة ومآثرهم لا يأتي عليها نطاق العد}

قوله: "وَمَا عَسَى أَنْ أَعِدَّ مِنْ مَحَاسِنِ الصَّحَابَةِ..."[2] الخ، الظاهر أنه من كلام المصنف.

قوله: "وَلاَ يَكونُ كَذلِكَ"[3] جملة اعتراضية بين قوله "ويَكْفي" وفاعله وهو "قوله ﷺ".

{مؤاخذة السنوسي للفخر الرازي على إساءته للصحابة رضوان الله عليهم}

قوله: "خُلسَة"[4] وهي[5] بضم الخاء اسما وبفتحها مصدرا.

قوله: "لأنَّ المَقْصُود إنمَا هُو مَعرفَةُ الحَقِّ..."[6] إلخ، تعليل لعدم اعتناء المتقدمين، أو لبطلان ما توهم الإمام يدل عليه السياق، وإن أراد أن النظر الموصل إلى الحق لا يشترط فيه التراكيب الاصطلاحية، وإنما المقصود معرفة الحق بأي وجه.

=له، وفي قلوب المنافقين الرهبة منه، شبهه رسول الله بجبرائيل، فظا غليظا على الأعداء، وبنوح حنقا مغتاظا، إلى آخر كلامه ﷺ». نفس المرجع السابق: 126.

[1]– فيه تضمين لحديث (إنه لتستحي منه ملائكة السماء) حديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان بن عفان ﷺ. وقال النووي: «فيه فضيلة ظاهرة لعثمان وجلالته عند الملائكة، وأن الحياء صفة جميلة من صفات الملائكة». صحيح مسلم بشرح النووي /15: 138.

[2]– العمدة: 28. قال السنوسي في بقية كلامه: «وما عسى أن أعد من محاسن الصحابة ومآثرهم، ويكفي في رسوخ علومهم ومعارفهم وقوة إيمانهم وقدرهم قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: 26] فانظر هذه الشهادة العظمى في حقهم الصادرة من مالك الملوك، العالم بخفيات الضمائر، ويكفي في إمامتهم لجميع الخلق، ولا يكون كذلك إلا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد وقوله ﷺ: (أَصْحَابِي كَالنُّجومِ بِأَيِّهِم اقْتَدَيْتُم اهْتَدَيْتُم)».

[3]– العمدة: 28.

[4]– نفسه: 28.

[5]– وردت في نسختي "أ" و"ج": هي.

[6]– العمدة: 29.

{العرب وسائر العقلاء يستدلون ولا يلتزمون التراكيب الاصطلاحية}

ومازالت العرب وسائر العقلاء يستدلون ولا يلتزمون هذه التراكيب، كما قيل: «البعرة تدل على البعير». وذكر القالي[1] في نوادره[2]: «أن المامون الحارثي[3] قعد في نادي قومه ثم نظر إلى النجوم ففكر ساعة، ثم قال: أرعوني أسماعكم وأصغوا إلي قلوبكم ليبلغ الوعظ منها حيث أريد طمح[4] بالأهواء الأشر، وران على القلوب الكدر، وطَخطَخ[5] الجهل النظر أن فيما نرى لمعتبر[6] لمن اعتبر، أرض موضوعة، وسماء مرفوعة، وشمس تطلع وتغرب، ونجوم تسري فتغرب، وقمر تطلعه / النحور[7] ويمحقه إدبار الشهور، وعصر مترو وعاجز مثر، وحول مكد، وشاب مختضر[8] ويفن قد غبر، وراحلون لا يئوبون، وموقوفون لا يفرطون[9]، ومطر يرسل بقدر فيحيي 67

---

[1]- هو أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون البغدادي المعروف بالقالي (**356/288** هـ)، كان إماما في اللغة ومن رواة الأدب الكبار، رحل من المشرق إلى الأندلس، فنال الحظوة الكبرى لدى أمرائها ومنزلة عالية عند علمائها. وبقرطبة أملى كتابه الأمالي. شذرات الذهب/3: **18**.

[2]- يعرف بكتاب "الأمالي" أو "النوادر"، والأمالي نوع من المحاضرات، أو هي تقارب مفهوم المحاضرة في عصرنا هذا كما ذكر الدكتور عمر الدقاق في مقدمة كتاب "شذور الأمالي لأبي علي القالي". وقد ألف القالي كتابه الأمالي للخليفة عبد الرحمن الناصر، وفي قيمته يقول ابن خلدون في مقدمته في معرض حديثه عن العلم والأدب: « سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم، أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: "أدب الكاتب" لابن قتيبة، وكتاب "الكامل" للمبرد، وكتاب " البيان والتبيين" للجاحظ، وكتاب "النوادر" لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها». والكتاب مطبوع متداول نشرته دار الكتاب العربي، بيروت سنة **1991**.

[3]- اختلف في اسمه، فقيل هو المأمور الحارثي، وقيل هو الحرث بن معاوية. قال ابن دريد في الاشتقاق: **269** «وكان من فرسان مذحج، وكانت في أمره تقدم وتأخر». وقيل هو معاوية بن الحارث، وقيل غير ذلك. الأغاني/**15**: **70**. النقائض: **149**.

[4]- طمح طمحا وطماحا وطموحا بصره إليه: ارتفع، وطمح في الطلب: أبعد فيه.

[5]- يقال طَخطَخ الشيء: إذا سواه وضم بعضه إلى بعض، وطخطخ الليل: أظلم.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ب": لعبرة.

[7]- يقال نحر النهار أوله، ومنه أتيته في نحر الظهيرة: أي حين تبلغ الشمس منتهاها في الارتفاع كأنها وصلت إلى النحر.

[8]- المختضر: الذي يموت حدثا، وهو مأخوذ من الخضرة، كأنه حصد أخضر.

[9]- يفرطون: يقدمون.

البشر، ويورق الشجر، ويطلع الثمر، وينبت الزهر، وماء يتفجر من الصخر الأير[1]، فيصدع الدر عن[2] فنان الخضر فيحيي الأنام ويشبع السوام وينمي الأنعام، إن في ذلك لأوضح الدلائل على المدبر المقدر، الباري المصور.

يا أيها العقول النافرة، والقلوب النائرة[3] أنى توفكون، وعن أي سبيل تمعهون، وفي أي حيرة تهيمون، وإلى أي غاية توفضون، لو كشفت الأغطية عن القلوب، وتجلت الغشاوة عن العيون لصرح الشك عن اليقين، وأفاق من نشوة الجهالة من استولت عليه الضلالة»[4] انتهى. وكذا خطب قس ابن ساعدة[5] الأيادي وغيره، وهي مشهورة في السير.

قوله: "يَذُبُّونَ"[6] بالذال المعجمة أي يدفعون عنه.

{أقام ﷺ ثلاث عشر سنة يوضح الأدلة ويقيم الحجة إلى أن ظهر الحق}

قوله: "لِسياسَة"[7] يقال ساس الرعية يسوسها إذا أمرها ونهاها.

---

[1]- الحجر الأير: الحجر الصلب.

[2]- وردت في نسخة "ج": على.

[3]- وردت في نسخة "ج": القائدة.

[4]- نص منقول بتصرف يسير من الأمالي: 227.

[5]- قس ابن ساعدة الإيادي، خطيب العرب وشاعرها، وحليمها وحكيمها، يقال: إنه أول من خطب على شرف، واتكأ عند خطبته على سيف أو عصا. وأول من قال في كلامه: «أما بعد» أي بعد دعائي لـك. أدرك الرسول ﷺ قبل النبوة، ورآه بعكاظ فكان يؤثر عنه كلاما سمعه منه، وسئل عنه فقال: «يحشر أمة وحده». والأمة الرجل المنفرد بدين. وكان قس على رأس خطباء إياد بل على العرب جميعا. البيان والتبيين/1: 42-43. الأعلام/5: 196.

[6]- العمدة: 29.

[7]- نفسه: 29. بقية كلام السنوسي في هذه الفقرة ليتضح المعنى قوله: «ولقد أقام بينهم المعلم الأكبر المبعوث لسياسة الخلق، أفصح الخلق، والمعطى جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله ﷺ، ثلاث عشر سنة من غير قتال، يوضح الأدلة ويقيم الحجة إلى أن ظهر الحق ظهورا لم يبق معه إلا المعاندة مع كمال المعرفة، وبالنزر اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الألكن وذي العي وقصور العقل من المعلمين للأبله والبليد من المتعلمين ما=

قوله: "بالنَّزْر اليَسِير..."[1] الخ، وصف النزر باليسير مبالغة، إذ هما بمعنى، والمجرور يتعلق بقوله "يحصل بتعليم الأَلْكَن"، ويقال لَكِنَ بكسر الكاف ولَكِناً ولَكْنَة ولُكونَة فهو أَلْكَن، لا يُقِيم العربية لعُجْمَة لسانه، ويقال عَيِي في النطق كرضي عِيّاً بكسر العين حصِر.

قوله: "الأَبْلَه"[2] متعلق[3] ب"تعليم" أو ب"يحصل"، والأَبْلَه الغافل مطلقا أو عن الشر، والأحمق الذي لا تمييز معه.

قوله: "مِمَّنْ عَمَّ نُورهُ البَسِيطَة كُلهَا..."[4] الخ، البسيطة الأرض، وعموم نوره ﷺ إما بمعنى ظهور شريعته ﷺ حتى أسمعها الموافق والمخالف، أو عموم النور الذي أتى به أي القرآن لجميعها أيضا تلاوة أو سماعا، أو عموم رحمته لجميع المؤمنين[5] دنيا وأخرى، وللكافرين دنيا بتأخير العذاب.

{في طهارة أصله ﷺ وشرف محتده}

قوله: "نُورهُ أَصْلُ الأَنْوار..."[6] الخ، بل نوره ﷺ أصل الأكوان كلها كما ذكر بعض أرباب القلوب، من أن الله تعالى خلق نور محمد ﷺ عمودا، فخلق من ذلك العمود العرش والكرسي والسماوات والأرض والملائكة وغير ذلك، وخلق آدم فبقيت بقية جعلها فيه، فما زالت تنتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية حتى خرجت من عبد الله بن عبد المطلب[7].

=يخرج به عن التقليد في عقائده خروجا تاما، فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من نوره أصل الأنوار كلها».

[1]– العمدة: 30. وردت في نسخة "أ": وبالنزر.

[2]– نفسه: 30.

[3]– وردت في نسخة "أ": يتعلق.

[4]– العمدة: 30.

[5]– وردت في نسختي "أ" و"ج": للجميع، للمؤمنين.

[6]– العمدة: 30.

[7]– راجع في هذا المعنى الأقوال الواردة في سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد/1: 275 وما بعدها.

وذكر المؤلف في شرح الحوضية[1] على قوله «من نوره خلقت الأكوان وظهر الدليل والبرهان»، أن من تشريف الله تعالى لهذا النبي ﷺ غاية التشريف أن وقف وجود هذه الكرامات الدنيوية والأخروية <والأنوار>[2] الحِسِّية والمعنوية، بل وقف مع ذلك وجود جميع الكائنات على وجوده ﷺ، وحكي عن علي كرم الله وجهه أنه قال:

«قلت يا رسول الله مِمَّ[3] خلقت ؟» فأطرق ﷺ وعليه عرق كالجُمان[4]، فقال: (يَا عَلِي لَمَّا عُرِج بي إِلَى السَّماء وَكُنتُ / مِنْ رَبِّي قَابَ قَوْسَيْن أَوْ أَدْنى - يعني دنو تكريم لا دنو مكان وحيز- قَال: فَأَوحَى إِليَّ رَبِّي مَا أَوْحى، قُلتُ: يَا رَبِّ مِمَّ خلقْتنِي؟ فقال: يَا مُحمَّد وَعِزَّتِي وجلاَلِي لَوْلاَكَ مَا خلقْتُ جَنَّتي وَلاَ نَاري، فَقُلتُ: يَا رَب مِمَّ خَلَقْتنِي؟ فقالَ: يَا مُحمَّد لَمَّا نَظرْت إلَى ضِيَاء وَبياض نُوري خَلقْتُه[5] بقُدرَتي وَأَبْدعتُه بحكْمَتي وَأَضفْتُه [لَه][6] تَشْرِيفاً إِلَى عَظمَتي، اسْتخْرجتْ مِنهُ جُزءاً فَقسَّمتُه ثَلاثَة أَقْسامٍ، فَخَلَقتُك أَنْت وَأَهْل بَيتِك[7] مِنَ القِسْم الأَوَّل، وَخلَقت أَزْواجَك وَأَصْحابَك مِنَ القِسْم الثَّاني، وَخلقتُ مَنْ أَحبَّك مِنَ القِسْم الثَّالِث، فَإِذا كَانَ يَوْم القِيامَة عَاد كُلُّ حَسَب وَنَسَب إِلَى حَسَبه وَنسبه، وَرَددتُ ذَلِك النُّور إِلَى نُوري فَأَدْخَلتكَ أَنْت وَأَهْل بَيْتِك وَأَصْحابكَ وَمَن أَحبَّك جَنَّتي بِرَحمَتي فَأَخبِرهُم بذلكَ عَنِّي يَا مُحمَّد)[8] انظر تمام كلامه.

[1]- شرح الحوضية هو شرح على منظومة تلميذ السنوسي، أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي المتوفى سنة 910 هـ، وتسمى ب"واسطة السلوك".

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسخة "ب": ممن.

[4]- الجُمان الواحدة "جُمانة": اللؤلؤ وهي كلمة فارسية.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": إلى صفاء بياض نور خلقته.

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[7]- وردت في نسخة "ج": وأهلك.

[8]- لم أعثر عليه.

{موفور عقله ﷺ}

قوله: "كَمَن أخذ حَصاةً مِنْ رمَال[1] الدُّنيَا كُلّها..."[2] الخ، هذا الأثر ذكره السيوطي في الخصائص[3] قال: «أخرج أبو نعيم في الحلية وابن عساكر عن وهب بن منبه[4] قال: قرأت في أحد وسبعين كتابا، فوجدت في جميعها أن الله [تعالى][5] لم يعط جميع الناس من بدء الدنيا إلى انقضائها من العقل في جنب عقل محمد ﷺ، إلا كحبة رمل من بين جميع رمال الدنيا، ومحمد ﷺ أرجح الناس عقلا وأرجحهم رأيا»، ونحو هذا في الشفا[6].

ويقرب من هذا ما ذكره صاحب الروض الأنف[7] عن كعب الأحبار رضي الله عنه أنه قال: «خلق الله العقل من نوره ثم قسمه ألف جزء، فأعطى آدم وذريته جزءا واحدا، وأعطى محمدا ﷺ تسعمائة وتسعة وتسعين جزءا فاختار بعقله الفقر».

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": رمل.

[2]- العمدة: 30.

[3]- اسم الكتاب الأصلي "كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب" ولكنه مشهور بالخصائص الكبرى، وهو يشتمل على الأمور التي اختص بها النبي ﷺ دون غيره، والإتيان بالأدلة الصحيحة ورد النصوص الموضوعة، ومن أهم المواضيع أنه ﷺ خاتم النبيين والكلام عن معجزاته الباهرة.

[4]- وهب بن منبه بن كامل، أبو عبد الله اليماني الصنعاني الذماري (.../114هـ)، تابعي جليل ثقة. أخرج له: البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه في التفسير. انظر ترجمته في تهذيب التهذيب/11: 166، تاريخ البخاري الكبير/8: 164، ميزان الاعتدال/4: 353، الثقات/5: 287 وغيرها.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[6]- راجع لمزيد التفصيل الشفا بشرح الملا علي القاري/1: 167 وما بعدها.

[7]- "الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية" كتاب يبحث في السيرة النبوية شرح فيه الإمام السهيلي المتوفى سنة 581 هـ كتاب السيرة النبوية لابن هشام، وكان منهجه في الكتاب بأن يعرض سيرة ابن هشام شارحا ما أبهم من كلمات ومعاني، ويزيد أكثرها إيضاحا وبيانا، وإذا وجد نسب غامض أزال غموضه، وقد يتعرض في بعض الأحيان لبعض الكلمات بالإعراب، فقد زاد شرحه للسيرة حسنا فوق حسن وجمالا فوق جمال، فجاءت السيرة النبوية سهلة يسيرة متدفقة في نعومة بين يدي القارئ. وهو مطبوع متداول.

{في ضبط وشرح كلمات: جلف، طلعة، الصاحب، خمد، القزع}

قوله: "أجْلَف الأعْرَاب..."[1] الخ، يقال عربي جلف بكسر الجيم وسكون اللام أي جاف، قال الجوهري: « وأصله من جلف[2] الشاة أي الشاة المسلوخة، التي أخرج بطنها وقطع رأسها وقوائمها، يقال لها جِلْف». والمصنف عبر فيه باسم التفضيل، ولم أر من ذكره فيه من أهل اللغة ولا يقتضيه القياس.

قوله: "طَلْعَتَهُ"[3] قال في القاموس: «يقال حيى الله طلعته أي رؤيته أو وجهه».

قوله: "لا لُغَةً وَلا عُرفاً"[4] أي لأن الصاحب لغة المعاشر، قال في القاموس: «صحبه كسمعه صحابة ويكسر وصحبة عاشره»[5]، ولذا لا تطلق الصحبة في العرف إلا بعد المخالطة والمعاشرة كما في صحبة المشايخ والرؤساء.

قوله: "وَخَمَدَت عِنْدَها..."[6]الخ، يقال خمد يخمد كسمع يسمع وكنصر ينصر.

قوله: "قَزَعها"[7] القَزَعُ[8] بفتحتين قطع السحاب الواحدة قزعة.

قوله: "فَمَن لَمْ يُجاهِد اليَومَ"[9] هو شرط أو موصول جوابه أو خبره قوله: "مات على أنواع..."[1] الخ، وقوله: "وأكثر الناس[2] اليوم..."[3] الخ، اعتراض بينهما.

---

[1]- العمدة: 30.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": أجلاف.

[3]- العمدة: 30.

[4]- نفسه: 30.

[5]- القاموس المحيط/1: 91.

[6]- العمدة: 30.

[7]- نفسه: 30.

[8]- القزع ، الواحدة قزعة: قطع من السحاب صغار متفرقة.

[9]- العمدة: 30. قال السنوسي في بقية كلامه على هذه الفقرة: «فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم وأخذه من العلماء الراسخين، وما أندر اليوم وجودهم وأعز لقاءهم، لاسيما في هذا العلم، مات على أنواع من البدع والكفريات، وهو لا يشعر، وأكثر الناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق بل في =

قوله: "وَالجَهلُ المُركَّبُ"[4] كأنه عطف تفسير.

قوله: "الْكُبْرى"[5] نعت ل"أشراطِ" لا "للساعة".

69 قوله: "انْعِدام"[6] هذا لحن جرى على ألسنة المتكلمين إذ لا يبنى انفعل مطاوعا / لأفعل إلا مما فيه علاج، فلا يقال انعدم الشيء بل عدم.

قوله: "المُعْجبِينَ بآرائِهم"[7] هو على زنة اسم مفعول[8].

قوله: "دَجاجِلَة"[9] جمع دَجّال على غير قياس، ومنه الأعور الكذاب[10]، وهو مأخوذ إما من دَجّل البعير عم جسمه بالدجالة أي القطران لأنه يعم الأرض، <أو من دجل كذب>[1]، أو من

=درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب، وما ذاك إلا لقرب هجوم أشراط الساعة الكبرى، وقلة العلماء العاملين العارفين وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين، وكثرة أبناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين، وتعرض الدجاجلة ممن انتمى إلى الرهبانية على غير أصل علم لقطع طريق السنة بحبائل نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين، نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة بفضله وكرمه».

[1]– العمدة: 30.

[2]– في بعض النسخ: وأكثر عامة الناس.

[3]– العمدة: 30. وردت في نسخة "أ": وقوله: "وما أنزل اليوم..." الخ.

[4]– نفسه: 30.

[5]– نفسه: 30.

[6]– نفسه: 31.

[7]– نفسه: 31.

[8]– وردت في نسخة "أ": المفعول.

[9]– العمدة: 31.

[10]– أخرج البخاري من حديث إسماعيل: حدثني قيس قال: قال لي المغيرة بن شعبة: ما سأل أحد النبي ﷺ عن الدجال ما سألته، وإنه قال لي: (ما يضرك منه؟) قلت: لأنهم يقولون: إن معه جبل خبز ونهر ماء. قال: (بل هو أهون على الله من ذلك). كتاب الفتن، باب: ذكر الدجال. وأخرج عن نافع عن ابن عمر: أراه عن النبي ﷺ قال: (أعور العين اليمنى، كأنها عنبة طافية). نفس الكتاب ونفس الباب.

قال الحافظ رحمه الله: «الدَّجَّال: هو فعَّال –بفتح أوله والتشديد– من الدَّجَل، وهو التغطية. وسمي الكذاب دجالا لأنه يغطي الحق بباطله. ويقال: دَجَّل البعير بالقطران: إذا غطاه، والإناء بالذهب: إذا طلاه. وقال ثعلب: الدجال المموه. سيف مدجل: إذا طلي. وقال ابن دريد: سمي دجالا لأنه يغطي الحق بالكذب، وقيل:=

دجل تدجيلا غطي وطلي بالذهب لتمويهه بالباطل، أو من دجال[2] كسحاب [للسرجين][3] لأنه ينجس وجه الأرض، أو من دجل الناس للغاطهم[4] لأنهم[5] يتبعونه وفيه أوجه أخر.

قوله: "إِلَى الرَّهبَانِيةِ"[6] هي الانفراد للتعبد في الصوامع <ونحوها>[7] والانقطاع عن الدنيا، والمراد هنا ما يشبه ذلك من زي أهل البدع ظاهرا أو باطنا.

{في مناقشة من قال إن النظر في علم الكلام حرام}

قوله: "وَيَلزَمُ هَذَا القَائِل..."[8] الخ، لا يخفى أنه لا يلزمه شيء مما ذكر، إذ لا يلزم من تحريمه علم الكلام على ما هو المصطلح عليه اليوم، أن يجعل أصوله من الكتاب والسنة منسوخة، ولا أن يحرم قراءة القرآن والنظر فيه.

نعم، لو لم يكن في الكلام إلا الأوامر المذكورة من غير زيادة عليها أصلا لزم ما ذكر، أما حيث كانت الزيادة فله أن يقول مصب[9] التحريم هو علم الكلام بقيد هذه الزيادات، كيف وقد

=لضربه نواحي الأرض. يقال: دجل -مخففا ومشددا- إذا فعل ذلك. وقيل: بل لأنه يغطي الأرض، فرجع إلى الأول». عقيدة التوحيد: 481.

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الدجال.

[3]- سقطت من نسخة "أ". السرجين أي الزبل وهي كلمة فارسية.

[4]- من لغط وألغط القوم: صوتوا. ووردت في نسخة "أ": لقاهم.

[5]- وردت في نسخة "ج": لأنه.

[6]- العمدة: 31.

[7]- سقطت من نسخة "ج".

[8]- العمدة: 31. قال الإمام السنوسي فيما يتصل بهذه الفقرة من كلام: «وإذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد، فأضعف منه في غاية قول من قال: النظر في علم الكلام حرام، بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول إن حمل على ظاهره، لأنه مصادم للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ويلزم هذا القائل أن يجعل الأوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة إذ علم الكلام إنما هو شرح لها».

[9]- وردت في نسختي "أ": منصب.

زيد فيه كثير من الأوضاع والاصطلاحات، بل قد أدرج فيه معظم الطبيعيات <والرياضيات>[1] حتى كاد[2] لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات كما قال المولى سعد الدين[3].

نعم، كلام هذا القائل باطل بما ذكر من أن أصل الكلام هو الكتاب والسنة، وما زيد على ذلك إنما هو أوضاع واصطلاحات ولا حجر فيها، ونسب هذا القول في شرح الوسطى للمبتدعة.

قال: «وأما ما يحكى عن بعض المبتدعة كالحشوية[4] وغيرهم، من أن النظر في علم التوحيد حرام. فلا يخفى فساده وضلال معتقده لكل عاقل، إذ هو مصادم للكتاب والسنة وإجماع المسلمين الذين يعتد بهم، وأما ما يخلطون به من أن الصحابة رضي الله عنهم لم يتكلموا فيه فكذب منهم وافتراء»[5].

وأطال في رده حتى قال: «ولم يحدث فيه بعد الصحابة إلا مجرد الألقاب والاصطلاحات، وقد حدث مثل ذلك في كل فن من العلوم، - قال:- وقد أنشد الأشياخ في فضل هذا العلم:

أَيُّهَا المُغْتَدي[6] لِيَطْلُبَ عِلماً ❖ كُلُّ عِلمٍ عَبْدٌ لِعِلْمِ الكَلامِ

تَطْلُبُ الفِقْهَ كَيْ تُصحِّحَ حُكماً ❖ ثُمَّ[7] أَغْفَلْتَ مُنَزِّلَ الأَحْكَامِ

وقيل للقاضي <أبي بكر>[8] بن الطيب[9] أن قوما يذمون علم الكلام فأنشد:

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ج": كأنه.

3- راجع شرح المقاصد/1: 182 وما بعدها.

4- الحشوية هم قوم تمسكوا بظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد منها، فإذا جاء في القرآن أن لله تعالى يدا ووجها فإنه تعالى يكون له يد ووجه، وهؤلاء وجدوا في حلقات الحسن البصري، ووجدهم يتكلمون بالحشو والسقط، وكانوا يقولون مثلا إن النبي ﷺ مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة ويحفظ الدين ويرشد الأمة ويدفع عن بيضة الإسلام، فامتعض لما سمعه منهم وأمر أصحابه فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فهم لذلك الحشوية. موسوعة الفرق والجماعات: 187.

5- نص منقول بأمانة من العقيدة الوسطى وشرحها: 49.

6- في الأصل عند السنوسي: أيها المبتدي.

7- في الأصل عند السنوسي: لم.

8- ساقط من نسخة "ج".

9- وردت في نسخة "أ": ونقل للقاضي ابن الخطيب.

عَــابَ الكَلاَم أناس لاَ خَــلاَق لَهُــم ❖ وَمَـا عَليْـه إِذَا عَابُــوه مِنْ ضَــرَر

مَا ضَرَّ شَمْس الضُّحى فِي الأُفُق طَالِعَة ❖ أَلاَّ يَرى ضَوْءَهـا مَنْ لَيسَ ذَا بَصَر

قال بعض العلماء: من قدح في علم التوحيد فقد أنكر القرآن والسنة، إذ أدلته مأخوذة

70 / منهما، وقد ذكر أهل البيان حقيقة المذهب الكلامي فقالوا: «هو إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام» ومثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1].

قال: وأول من أنكر المذهب الكلامي[2] الجاحظ من المعتزلة، قال الشيخ ابن عرفة: وكذب الجاحظ إذ أكثر حجج أهل الكلام مستنبطة من القرآن [العظيم][3]»[4] انتهى الغرض منه.

{موقف البرزلي الإيجابي من الاشتغال بعلم الكلام}

وقال البرزلي[5]: «فإن قلت: هو -يعني علم الكلام- من محدثات الأمور ولم ينظر فيه السلف فلا ينبغي أن يخوض فيه الخلف، وربما أعقب المراء والجدال والشبهات.

قلت: بل نظر فيه السلف قطعا منهم: عمر بن الخطاب ﷺ، وابنه عبد الله، وابن عباس حبر الأمة، وعلي رضي الله عنهم. ومن التابعين عمر بن عبد العزيز، وربيعة، وابن هرمز، ومالك والشافعي، وألف فيه مالك رسالته قبل أن يؤلف الشيخ الأشعري[6]، لأنه من مناهج

---

[1]- الأنبياء: 22.

[2]- جاء في موسوعة الفرق والجماعات: 85 في التعريف بأصحاب المذهب الكلامي ما نصه: « أهل الكـلام هم الكلاميون الذين صناعتهم النظر والاستدلال، ويبحثون في أصول الدين وفي الأحكام الفرعية أو الشريعة والأحكام الأصلية الاعتقادية أي التوحيد والصفات. وغاية أهل الكلام من هذا العلم الترقي مـن حـضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجج لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين ».

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- نص منقول من الوسطى وشرحها: 57-58.

[5]- أبو القاسم بن أحمد بن محمد القيرواني المعروف بالبرزلي (844/741 هـ). أحد أئمة المالكيـة بـالمغرب، استقر بتونس وانتهت إليه الفتوى فيها. كان ينعت بشيخ الإسلام، من كتبه: "جامع مسائل الأحكام مما نـزل من القضايا للمفتين والحكام"، "الفتاوى" وله الديوان الكبير في الفقه. الأعلام/6: 6. شجرة النور: 245.

[6]- وردت في نسخة "أ": وألف فيه مالك رسالة قبل أن يولد الأشعري.

الأولين ومحض موارد البراهين، ولم يحدث فيه بعد السلف إلا مجرد الألقاب والاصطلاحات، وقد حدث ذلك في كل فن من فنون العلم.

-قال:- وقول القائل: نهوا عن النظر فيه باطل، وإنما نهوا عن علم جهم والقدرية وغيرهم من أهل البدع، وهم الذين ذمهم الشافعي وغيره من السلف من المحدثين» انظر تمامه ففيه كلام حسن.

{جواب أبي حنيفة عن كلام مالك الذي أنكر عليه التحدث في أصول الدين}

و<قال اليفرني>[1] عن القرافي[2]: «رأيت لأبي حنيفة جوابا عن كلام كتب به إليه [مالك][3]: إنك لتتحدث في أصول الدين، وأن السلف الصالح لم يكونوا يتحدثون في الدين. فأجاب: بأن السلف لم تكن[4] ظهرت البدع في زمانهم فلذلك تركوه، وفي زماننا ظهرت البدع، فلو سكتنا عن الجواب عنها لكنا مقرين لها فافترق الحال » وهذا جواب حسن.

ويذكر أن العلم الذي كان يختلف فيه مالك إلى ابن هرمز[5] هو علم أصول الدين، وما ترد به شبه أهل الأهواء[6].

---

[1]- ساقط من نسخة ب.

[2]- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (.../684 هـ)، الإمام العلامة الحافظ، عمدة أهل التحقيق. له: "العقد المنظوم في الخصوص والعموم"، "الفروق"، التنقيح في أصول الفقه"، "القواعد" وغيرها من الكتب القيمة. شجرة النور الزكية: 188. الديباج/1: 236. الأعلام/1: 94.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- وردت في نسخة "ب": يكونوا.

[5]- هو عبد الله بن يزيد بن هرمز أبو بكر الأصم، أحد أعلام الفقهاء، روى عن جماعة من التابعين، تفقه عليه مالك وصحبه مدة، وحكى عنه فوائد، قال مالك: كنت أحب أن أقتدي به، وقال فيه أيضا: وكان بصيرا بالكلام يرد على أهل الأهواء، كان من أعلم الناس بذلك. تاريخ الإسلام للذهبي وفيات 121- 130.

[6]- جاء في موسوعة الفرق والجماعات: 72-73 ما نصه: «أهل الأهواء هم المستبدون بالرأي مطلقا في المسائل الدينية، مثل الفلاسفة والملاحدة ينكرون النبوات ولا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدودا عقلية يتعيشون عليها، ونقيضهم أهل الديانات الذين يقولون بالنبوات والأحكام الشرعية. وروى عبد الله بن عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ فسر الآية ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: 106]، أن =

{موقف الشيخ سعد الدين التفتازاني من علم الكلام}

وقال الشيخ سعد الدين في شرح النسفية: «وبالجملة فهو -يعني الكلام- أشرف العلوم[1] لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

-قال:- وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع منه[2]، فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات[3] وأساس المشروعات»[4] انتهى.

وبالجملة، فشرف كل علم إنما هو بشرف معلومه، ولما كان معلوم هذا العلم أشرف المعلومات، كان هو أشرف العلوم، وستسمع لهذا مزيد تحقيق[5].

قوله: "نعم لو أراد هذا القائل..."[1] الخ، كان هذا هو التأويل الذي أشار إليه أولا بقوله: "إن حمل على ظاهره".

=الذين ابيضت وجوههم هم الجماعة، وأن الذين اسودت وجوههم هم أهل الأهواء. فيبين الرسول ﷺ أن جماعة المؤمنين قد يلتبس بهم وينسب إلى جملتهم كثير من أهل الأهواء، يفارقونهم في حقيقة الإيمان، وإن كانوا يلتبسون بهم في ظاهر الحال، وهم أهل البدع والباطل يحكمون بأهوائهم ويقولون بقدم العالم أو بقدم الصنعة والصانع، أو ينسبون الخلق للطبائع، أو ينتحلون إلهين، أو يقولون بالتجسيم والتشبيه، أو بالحلول أو بالقدر أو الجبر، أو غير ذلك مما لا سند له في شرع ولا دين، ومن ثم كان أهل الأهواء هم أهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد أهل السنة، وهم الجبرية والقدرية والروافض، ومختلف الفرق بخلاف أهل السنة والجماعة، كفرق الجارودية والهشامية والنجارية والجهمية والإمامية الذين كفروا خير الصحابة والبكرية والضرارية والمشبهة كلها والخوارج».

[1]- وردت في نسخة "أ": العلم

[2]- وردت في نسخة "أ": عنه.

[3]- وردت في نسخة "أ": للواجبات.

[4]- قارن بشرح العقائد النسفية: 8-9.

[5]- وردت في نسخة "ج" : وستعلم لهذا زيادة تحقيق.

=

قوله: "مِنْ فُروضِ الكِفايَة"[2] يعني على ما تقدم فيه من الخلاف في كلام ابن عرفة[3].

قوله: "ببُرهَان مَّا..."[4]الخ، <هذا التعبير أفضل من تعبير ابن عرفة فيما مر بالإجمالي، لأن الواجب / هو برهان ما>[5]، أي مطلق البرهان أعم من الإجمالي والتفصيلي، لا خصوص الإجمالي كما مر التنبيه عليه. 71

{أمثلة لما يفتقر فيه إلى قول ثابت من الأدلة وقوة يقين وعقد راسخ}

قوله: "كَالقبْر وَنحْوه"[6] هو تمثيل لمكان "عروض الشبهات، ونزول الدواهي المعضلات"، ولو جعل في كلامه تلفيف[7] بأن يرد القبر إلى الدواهي المعضلات ونحوه، وهو وقت الاحتضار مثلا إلى نزول الشبهات كان أحسن.

=[1]– العمدة: 31. السياق الواردة فيه الفقرة والتالية لها قول الإمام السنوسي: «نعم، لو أراد هذا القائل أن النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها إلا بغرض عظيم، يحرم على من هو بليد الطبع جامد القريحة، بحيث يخشى أن يرسخ منها شيء في نفسه ويعجز عن دفعه لقرب، إذ ليس ذلك من فروض الأعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية، وإنما فرض العين في حق كل مكلف أن يعرف كل عقد من عقود الإيمان ببرهان ما، وذلك سهل على من وفق».

[2]– نفسه: 31.

[3]– كلام ابن عرفة المتقدم هو: «وكذب الجاحظ، إذ أكثر حجج أهل الكلام مستنبطة من القرآن العظيم».

[4]– العمدة: 31.

[5]– ساقط من نسخة "ج".

[6]– العمدة: 32. هذه الفقرة إلى كلامه نتج عن قواطع البراهين، مأخوذة من متن العقيدة الكبرى وليست من شرح السنوسي في شيء، وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام، لبيان أن حاشية اليوسي تناولت أيضا بالشرح متن العقيدة الكبرى، وإن كان الغالب عليها طابع التحشية على شرح الكبرى. وعقيدة عذاب القبر فصل فيها القول ابن حجر في شرحه للبخاري اعتمادا على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومنها قوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: 101].

وأخرج البخاري في كتاب الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ عن سعد بن عبيدة عن البراء بن عازب رضي اللهم عنهما عن النبي ﷺ قال: (إِذَا أُقْعِدَ الْمُؤْمِنُ فِي قَبْرِهِ أُتِيَ ثُمَّ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾).

[7]– كذا وردت في النسخ الخطية، والتلفيف مأخوذ من لفّ الشيء لفا ضد النشر، أي ضمه وجمعه.

و"المُعْضِلات" بكسر الضاد الشدائد، من أَعْضَل الأمر اشتد واسْتَغلَقَ، بحيث لا يهتدى إلى وجهه.

قوله: "مِمَّا يُفْتَقر"[1] هو بيان ل"ونحوه"، وفاعله إما عائد على "صاحب حرفة التقليد"، ويحتاج إلى تقدير الرابط أي "مما يفتقر فيه إلى قول ثابت"، أو عائد إلى المكان نفسه، ولا تقدير ولا إسناد مجازي.

قوله: "وَعَقْد رَاسِخ"[2] أي معقود، <أو>[3] المراد مكان العقد، ورسوخه ثبات ما فيه كما كان.

{تحقيق الكلام في فعل نتج وانتج}

قوله: "نَتجَ عَنْ قواطِع البَراهِين..."[4] الخ، الظاهر أن "نتج" بالبناء للفاعل، وهذا إنما يستعمله أهل المعقول حيث يقولون: أَنْتَج البرهان أي أَفادَ، ونَتجَ كذا عن هذا البرهان.

وأما في اللغة فيقال: «نتجت الناقة» مبنيا لما لم يسم فاعله، «وأُنْتِجَت وقد نَتَجها أهلها»، ويقال أيضا: «أَنْتَجَت» -مبنيا للفاعل- حان نِتاجُها»[5].

وحينئذ إن أريد بال"عقد" المعتقد[6] كما هو الظاهر، لم يصح لغة أن يقال: "نتج" مبنيا للفاعل ولا للمفعول إلا على تمحل. وإن أريد به المحل، فيصح مبنيا للمفعول ولا يخلو عن تكلف، إلا أن إطلاق النتيجة شائع في علم المنطق[7].

---

[1]- العمدة: 32. هو شرح لليوسي لفقرة من متن العقيدة الكبرى أيضا.

[2]- نفسه: 32.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- العمدة: 32. هو شرح لليوسي لفقرة من متن العقيدة الكبرى أيضا.

[5]- قارن بما ورد في القاموس المحيط/1: 209.

[6]- وردت في نسخة "ب": نتاجها ومتى أراد بالعقد المعتقد.

[7]- وردت في نسخة "أ": شائع في عرف المصنف.

وبعد كتبي هذا -وهو المعروف عند أهل اللغة- رأيت عِياضا[1] في المشارق[2] حكى عن الأخفش[3]: «نَتَج وأَنْتَج بمعنى، ويقال أُنْتِجت الفرس بمعنى حَمَلت وبمعنى وَلَدَت» انتهى <وعلى هذا لا إشكال>[4].

قوله: "**لا يَأمَن صَاحِبهُ...**"[5] الخ، الضمير المضاف إليه صاحب في أكثر النسخ مؤنث عائد "على العقائد"، ويبقى الخبر بلا رابط، وتذكيره ليعود إلى "التصميم" المخبر عنه كما في بعض النسخ أفضل. <وكأنه اتكل على الضمير بعده في "زواله" وفي الكلام[6] تصرف>[7].

{ما جاء في حضور الشيطان عند احتضار الميت}

قوله: "**عِنْد عُرُوض أدْنى شُبْهَة**"[8] يعني في الحياة الدنيا من شياطين الإنس والجن، أو عند الاحتضار، كما يحكى أن العبد إذا احتضر أتاه شيطانان أحدهما على صفة أبيه يقول له: يا بني مت على دين النصرانية فهو خير الأديان، والآخر على صفة أمه يقول له: يا

---

[1]- عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي (476/544هـ)، الإمام العلامة أبو الفضل. كان إمام وقته في التفسير والحديث وعلومهما، فقيها أصوليا لغويا حافظا لمذهب مالك. له: "الشفا في التعريف بحقوق المصطفى"، و"إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم" وغيرها. الديباج: 168، 172.

[2]- هو كتاب "مشارق الأنوار على صحاح الآثار" الذي قيل فيه نثرا (لو وزن بالجوهر، أو كتب بالذهب لكان قليلا في حقه)، وقيل فيه نظما:

مشارق أنوار تبدت بسبتة ** ومن عجب كون المشارق بالمغرب

وقد ألفه الحافظ الكبير العلامة عياض السبتي بغرض تفسير غريب حديث الموطأ والصحيحين، وضبط الألفاظ، وضبط أسماء الرجال، والتنبيه على مواضع الأوهام والتصحيفات. وقد سبق أن طبعته محققا وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1402 هـ 1982 م بأمر من صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله.

[3]- سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء (.../210 هـ) البلخي ثم البصري أبو الحسن. نحوي عالم باللغة والأدب من أهل بلخ. له: "تفسير معاني القرآن". الأعلام/4: 291.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 32. ووردت في نسخة "أ": لا يأمن صاحبها، وكذا في بعض نسخ العمدة.

[6]- وردت في نسخة "أ": وفي العبارة.

[7]- ساقط من نسخة "ج".

[8]- العمدة: 32.

بني مت على دين اليهودية فهو خير الأديان، ومن أراد الله تعالى به خيرا بعث إليه الرحمة أو جبريل، فيطرد عنه الشيطان ويخبره بذلك ويبشره، عاملنا الله برحمته ولطفه في الدارين[1].

وذكر ابن حجر عن القرطبي[2] في قصة المحشر: «أن الله يأتيهم في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، وأن المؤمنين يستعيذون منه ويقولون: إذا جاء ربنا عرفناه، -قال القرطبي:- هو مقام هائل يمتحن الله فيه عباده ليميز الخبيث من الطيب، وذلك أنه لما بقي المنافقون مختلطين بالمؤمنين زاعمين أنهم منهم، ظانين أن ذلك يجوز <لهم>[3] في ذلك الوقت كما جاز في الدنيا، امتحنهم / الله بأن أتاهم بصورة هائلة قالت للجميع: أنا ربكم، فأجابها المؤمنون بإنكار ذلك لما سبق لهم من معرفته تعالى، وأنه منزه عن صفات[4] هذه الصورة، فلذلك قالوا: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا، حتى إن بعضهم ليكاد ينقلب، أي يزل فيوافق المنافقين[5]، -قال:- وهؤلاء طائفة لم يكن لهم رسوخ العلماء، ولعلهم الذين اعتقدوا الحق وخرجوا به من غير بصيرة» انتهى. 72

---

[1]- وردت في نسخة "ب" هكذا: «عاملنا الله بفضله العظيم ورحمته الواسعة في الدين والدنيا والآخرة». وأما الكلام الذي ساقه اليوسي على سبيل الحكاية عند احتضار العبد، فقد أورده أيضا صاحب كتاب "التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة" باعتباره حديثا، ونسب ذكره لأبي الحسن القابسي في "شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني"، وأضاف قائلا: «ذكر معناه أبو حامد -يعني الغزالي- في كتاب "كشف علوم الآخرة"». التذكرة/1: 59-60.

[2]- هو ضياء الدين أبو العباس أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي القرطبي (578 هـ/656 هـ) الإمام العمدة العلامة، سمع من عبد الحق الإشبيلي، ومن ابن فيرة الشاطبي، وأخذ عنه أئمة منهم الحافظ ابن يحيى القرشي، وابن فرح القرطبي صاحب "التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة". من تآليفه: شرح صحيح مسلم المسمى ب"المفهم" أجاد فيه وأفاد. شجرة النور الزكية: 194.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- وردت في نسخة "أ": صفة.

[5]- وردت في نسخة "أ": المؤمنين.

قوله: "**أنْ يُقابَلَ ذلِك...**"[1]الخ، الإشارة إما لل"عروض" السابق أو لل"أدنى" أو لل"شبهة" أو للشك[2] الطارئ عنها.

قوله: "**وَالقلب الّذي هُوَ مَحلٌّ...**"[3] الخ، الجملة حالية.

{لما مرضت قلوب المنافقين لم ينتفعوا بما في ألسنتهم}

قوله: "**لمَّا مَرضتْ قلوبُهم لم يَنْتفِعوا بمَا فِي ألْسنتِهم...**"[4]الخ، لا يخفى أن هذا لا يكون تفسيرا للآية[5] على ما رأينا من التفاسير، وإنما معناها كما ذكر المفسرون أن المنافقين[6] في قلوبهم مرض أي شك ونفاق، فزادهم الله مرضا أي شكا ونفاقا جزاء على كفرهم، وقيل: زادهم مرضا بما أنزل من القرآن فكفروا به أيضا كما كفروا بالأول، وكأن المصنف لم يتعرض للتفسير، وإنما أراد أنهم لما لم توافق قلوبهم ألسنتهم لم ينتفعوا بما في ألسنتهم كما قال تعالى: ﴿**وَلَهُمْ عَذابٌ أليمٌ**﴾[7] فكذلك هذا الذي وقع الشك في قلبه والتحير، لا ينفعه أن يصمم بلسانه ويكابر.

قوله: "**أنْ يَتَشَبَّعَ**"[8] التشبع لغة أن يرى أنه شبعان وليس كذلك، والتكثر والأكل أثر الأكل، والمراد هنا أن يكثر في لسانه ما ليس في قلبه، وهذا يمكنه[9] في الدنيا، وأما في ذلك الموطن فليس تم إلا الحق.

---

[1]- العمدة: 32.

[2]- جاء في نسخة "ب": إما للعروض السابق أو الأدنى أو الشبهة أو الشك.

[3]- العمدة: 32.

[4]- نفسه: 32.

[5]- المقصود بها قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً﴾ البقرة: 10. راجع تفسير ابن كثير/1: 74 ومحاسن التأويل/1: 244.

[6]- المنافق هو المتردد كما جاء في صحيح مسلم عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: (مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ تَعِيرُ إِلَى هَذِهِ مَرَّةً وَإِلَى هَذِهِ مَرَّةً). كتاب صفات المنافقين وأحكامهم.

[7]- البقرة: 10.

[8]- العمدة: 32.

[9]- وردت في نسخة "أ": يمكن.

{في ضبط وشرح ألفاظ حديث فتنة القبر}

قوله: "**المُنافِق أو المُرتَاب**"[1] ذكر أن "أو" للشك من الراوي.

قوله: "**وَلاَ تَلِيتَ**"[2] أصله تلوت، وقلبت الواو ياءا اتباعا، وهذا دعاء عليه.

قوله: "**بمِقْمَع**"[3] المِقْمَع كمِنْبَر: الحديدة التي يضرب بها، وفي بعض النسخ بالجمع.

قوله: "**إلا الثَّقلَيْن**"[4] سمى الإنس والجن ثقلين لثقل الأرض بهما، إذ هما عمارها، أو لثقلهما بالتكاليف.

قوله: "**لو تَصوَّر...**"[5]الخ، ذكروا أن تصور يستعمل تارة لازما بمعنى أمكن، وتارة متعديا، يقال: تصورت الشيء أدركته، والأنسب هنا الأول فهو بفتح التاء والصاد.

قوله: "**مِنْ طورٍ إلى طوْر**"[6] أي من تارة إلى تارة.

---

[1]- العمدة: 32. هذا جزء من حديث رواه البخاري ولفظه: «حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّه بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِك عَنْ هِشَام بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِي اللَّهم عَنْهمَا أَنَّهَا قَالَتْ أَتَيْتُ عَائِشَةَ حِينَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالنَّاسُ قِيَامٌ وَهِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي، فَقُلْتُ: مَا لِلنَّاسِ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ فَقَالَتْ سُبْحَانَ اللَّه فَقُلْتُ آيَةٌ قَالَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّه ﷺ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْه ثُمَّ قَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَرَهُ إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ قَرِيبًا مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوِ الْمُسْلِمُ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ فَأَجَبْنَاهُ وَآمَنَّا فَيُقَالُ نَمْ صَالِحًا عَلِمْنَا أَنَّكَ مُوقِنٌ وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ». أخرجه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ. وأخرجه مسلم في كتاب الكسوف، باب: ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار. ورواه أحمد في باقي مسند الأنصار تحت رقم: 20688، ومالك في النداء للصلاة تحت رقم: 401.

[2]- العمدة: 32.

[3]- نفسه: 32.

[4]- نفسه: 32.

[5]- نفسه: 33.

[6]- نفسه: 33.

قوله: "**وَنطقَ بمَا عِنْدَه**"[1] أي الميت لا خصوص الميت على الشك المذكور قبله بقرينة التفصيل بعده.

قوله: "**غَيْر عَالِم**"[2] هو بيان لما قبله.

قوله: "**سَقَام**"[3] بفتح السين كسحاب.

قوله: "**إلى مَنْ لاَ يَسْمعهُ**"[4] أي من لا يستجيب له، كقوله:

دَعــوْتُ الله حَــتَّى خِفْــتُ ألاَّ ❖ يَكــونَ الله يَسْمــعُ مَــا أقُــول[5]

{تفسير ابن دهاق والغزنوي لمعنى التثبيت الوارد في الآية}

قوله: "**لاَ مَعنى للتَّثبيت...**"[6] الخ، هذا التفسير هو الذي ذكره أبو الفضل الغزنوي[7]، قال في تفسيره قوله تعالى: «﴿**بالقَوْل**﴾ أي القرآن، أو على القول يعني التوحيد في الدنيا بإراءة[8]

---

[1]- العمدة: 33.

[2]- نفسه: 33.

[3]- نفسه: 33.

[4]- نفسه: 33.

[5]- وردت في نسخة "أ": يقول. والبيت أنشده أبو زيد الأنصاري سعيد بن أول (ت: 215 هـ) صاحب كتاب "النوادر في اللغة". كان إماما في طليعة المختصين بعلم العربية، ويجمع العلماء على أنه كان ثقة في روايته كثير السماع من العرب حق وصف بالاتساع في اللغات، قيل إنه جلس يدرس في جامع البصرة أكثر من ستين سنة. ولأهمية كتابه النوادر فقد حظي بالتحقيق والدراسة بعناية الدكتور محمد عبد القادر أحمد، ونشرته دار الشروق سنة 1981 م.

[6]- العمدة: 33. قال السنوسي في سياق هذه الفقرة: «قال ابن دهاق رحمه الله: لا معنى للتثبيت في الحياة الدنيا إلا معرفة الحق ببرهانه، والتثبيت في الآخرة لا معنى له إلا النطق على نحو ما كان يعرف، لأن العبد يبعث على نحو ما مات عليه».

[7]- هو محمد بن طيفور الغزنوي أبو عبد الله السجاوندي، المفسر المقرئ النحوي، من كتبه "تفسير" وصف بالحسن، و "علل القراءات" و "الوقف والابتداء"، ذكر القفطي أنه كان في وسط المائة السادسة. انظر طبقات المفسرين السيوطي: 101.

[8]- وردت في نسخة "ب": بإيراد.

البراهين وإضاءة اليقين، وفي الآخرة، أي القبر، بالتمكين في الصواب وتلقين الجواب، حتى يقول الملكان: عشت سعيدا ومت حميدا نم نومة العروس» هذا كلامه رحمه الله تعالى.

{تفسير المهدوي لمعنى التثبيت الوارد في الآية}

73 / وقال المهدوي في تفسيره: «قيل: إن ﴿الْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ لا إله إلا الله محمد رسول [ﷺ][1]، والمعنى أنه يثبتهم على الإيمان حتى يموتوا، والقول الثابت في الآخرة عند المسألة في القبر، روي ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما.

{تفسير الواحدي لمعنى التثبيت الوارد في الآية}

وقال الواحدي[2]: «﴿يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾[3] وهو لا إله إلا الله ﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ على الحق ﴿وَفِي الآخِرَةِ﴾ يعني في القبر، يلقنهم الله كلمتي الحق عند سؤال الملكين ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ لا يلقن المشركين ذلك، حتى إذا سئلوا في قبورهم قالوا لا ندري ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ من تلقين المؤمن الصواب وإضلال الكافر» انتهى.

{لا يغتر المقلد ويستدل أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده}

قوله: "وَلاَ يَغْتَرَّ الْمُقَلِّد..."[4] الخ، <كيفية>[5] نظم الاستدلال أن يقول: أنا مصمم على عقائدي بحيث لا أرجع عنها ولو نشرت بالمناشير، كثير التعبد لربي، وكل من كان كذلك فهو على الحق، أو فاعتقاده حق، أو فهو على بصيرة، أو فهو من أهل النجاة، فينتج له أنا على الحق أو نحو ذلك.

---

[1] – سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[2] – علي بن أحمد أبو الحسن الواحدي (ت: 468 هـ) مفسر عالم بالأدب، نعته الذهبي بإمام علماء التأويل. له: "الوسيط"، "الوجيز" و"شرح أسماء الله الحسنى". طبقات المفسرين للسيوطي:78. الأعلام/4: 255.

[3] – تضمين للآية 27 من سورة إبراهيم: ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾.

[4] – العمدة: 34.

[5] – سقطت من نسخة "ج".

أما الصغرى فواضحة، وأما الكبرى فلا تصدق كلية، إذ ليس كل من صمم وكثر تعبده يكون على الحق بدليل الرهبان ومن في معناهم، وإذا لم تكن كلية فلا استدلال، لما علمت من أن إنتاج الشكل الأول موقوف على كون كبراه كلية، فإن قال لا نقض بالنصارى ونحوهم، لأن تصميمهم على الكفر وأنا مصمم على الحق كان هذا مصادرة[1].

{إذا كان مجرد الوهم الكاذب له أثر في تصميم المقلد فما بالك بما فوق ذلك كالخلطة والمعاشرة}

قوله: "مُجرَّد الوَهْم الكَاذِب"[2] أي كأهل الشبه من المبتدعة الذين يجزمون ويصممون على ما اقتضته شبههم، مع أنها مجرد أوهام وخيالات، فما بالك بما فوق ذلك كالخلطة والمعاشرة، وهذا استدلال على أن للمعاشرة تأثيرا مطلقا في المسلمين كانت أو في اليهود والنصارى.

قوله: "سَبَباً خَاصًّا"[3] أي سببا بعينه يكون دليلا على تلك الجزئية، وإلا فكل شيء لا يخلو عن سبب ما وإن لم يعين.

فإن قيل حينئذ: من استند إلى خبر شخص خاص بعينه مثلا، واعتقد ما أخبره به يخرج عن التقليد وهو باطل.

قلنا: المراد بالسبب: ما يستند إليه العقل وتكون به البصيرة كما قررنا.

---

[1]- المصادرة من المطلوب: هي التي تجعل النتيجة جزء القياس أو يلزم النتيجة من جزء القياس كقولنا: الإنسان بشر، وكل بشر ضحاك، ينتج أن الإنسان ضحاك، فالكبرى ههنا، والمطلوب شيء واحد، إذ البشر والإنسان مترادفان، وهو اتحاد المفهوم، فتكون الكبرى والنتيجة شيئا واحدا. التعريفات: 216.

[2]- العمدة: 34. قال السنوسي في بقية كلام هذه الفقرة: «وإذا كان مجرد الوهم الكاذب له أثر في التصميم فما بالك بما فوقه -من الشك والظن والاعتقاد لا عن دليل- ولهذا قالوا: من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سببا خاصا يرجع إليه، فهو مقلد لا بصيرة له، فإذن لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي وكون المجزوم به حقا، وإذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين: أهو من الحق أم من الباطل؟ ليكون على بصيرة في دينه. وليس ذلك إلا بالنظر الصحيح في البراهين، فتعين النظر وهو المطلوب».

[3]- العمدة: 34.

فإن قيل: قد يقذف الله في قلوب أوليائه معارف وتجليات، ولا يدرون لذلك سببا فتدخل في التقليد، وهو باطل.

قلنا: بعد تسليم أنهم لا يدركون لذلك سببا، نقول إن ذلك داخل في حيز الضروريات وليست من موضوع البحث.

{التصميم على الشيء لا يستلزم أن يكون حقا}

قوله: "**فإذا لا ملازمة...**"[1] الخ، أي أن التصميم على الشيء لا يستلزم أن يكون حقا، بدليل أن مثل هذا التصميم قد يوجد في ذوي الجهل المركب كما مر. وهذا اعتراض على كبرى الدليل / السابق القائلة: كل من صمم وكان كثير التعبد فهو على الحق، وإذا بطلت الملازمة لم يصح الدليل اقترانيا، لأن وجه إنتاج الشكل الأول أن لازم اللازم لازم، والفرض أن لا ملازمة هنا، ولا استثنائيا لعدم الملازمة فلا تصدق الشرطية. 74

فإن قيل: الملازمة ثابتة لا محالة، بمعنى أنه قد يكون إذا كان مصمما كان على الحق إلا أنها جزئية، فما باله نفى مطلق الملازمة؟ وهلا قال إنها لا تصدق كلية.

قلنا: المدعى هو اللزوم بين مطلق التصميم وبين الحقيةِ، وهذا غير صحيح، إذ قد يوجد وقد لا، فصح قوله: "لا ملازمة"، إذ اللازم هو الذي لا يتخلف.

{لا نزاع أن الكتاب والسنة طريق إلى الحق ولكن لا بدءا للاحتياج إلى النظر العقلي}

قوله: "**إنَّ الطَّرِيقَ بَدءاً...**"[2] الخ، إنما قيد بالظرف -أعني- "بدءا"، إذ لا نزاع في أن الكتاب والسنة طريق إلى الحق، ولكن لا بدءا، للاحتياج إلى النظر العقلي كما قرره[3].

---

[1]- العمدة: 34.

[2]- نفسه: 35. جاء في الهامش تعليقا على هذه الفقرة في شرح الكبرى ما نصه: «بدا فعل ماض بمعنى ظهر جملة حالية، وقوله إلى معرفة الحق متعلق بالطريق، أي ومن زعم أن الطريق إلى معرفة الحق ظاهرة الكتاب...» الخ. وفي بعض النسخ «بدءا أي ابتداء قبل النظر العقلي، وهذا يفيد أن معرفة الحق لها طريقان إحداهما للابتدا والثانية للانتها مع أنه ليس لها إلا طريقة واحدة».

[3]- الضمير في قرره يعود على الإمام السنوسي.

واعلم أن هذا الزاعم ومن ذكر بعده، كلهم ممن يقول بعدم الاكتفاء بالتقليد، إلا أنهم لا يقصرون التوصيل على النظر.

{عند الفهري: من زعم أن النظر العقلي حرام فعليه إثبات أن الكتاب والسنة حجة}

قوله: "**لاَ تُعرَفُ إلاَّ بالنَّظرِ العَقْلي...**"[1] الخ، هذا كلام الفهري، قال في شرح المعالم: «ومن سلم من أهل الظاهر والحشوية أداء النظر إلى العلم، وزعم أن النظر العقلي حرام وبدعة، وقال: لا مدرك إلا الكتاب والسنة وإجماع الأمة، فوجه الرد عليهم مطالبتهم بإثبات أن الكتاب والسنة حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، فيضطرون إلى إثباته بالعقل» انتهى.

وهذا الكلام بظاهره يخالف ما قاله المولى سعد الدين في "شرح المقاصد"، والعضد في المواقف وغيرهما من أنه «لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى، لأنه أمر مقدور [يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكل مقدور[2] يتوقف عليه الواجب المطلق][3] فهو واجب شرعا، إن كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا، أو عقلا إن كان عقليا كما هو رأي المعتزلة»[4] انتهى.

اللهم إلا أن يكون لم يعتد بخلاف من ذكر، وقد تقدم قول بإنكار وجوب المعرفة أيضا وسيأتي عند المصنف، إلا أنه من الضعف بحيث لا يلتفت إليه.

{كل ما يذكر في علم الكلام محدثا قصد لغيره وأن الموصل إلى الحق حق}

وفي ظني أنه ما أوتي منكر هذا العلم، إلا من جهله وتخيله أن ما يذكر فيه من الأوضاع والاصطلاحات والشبه والمعارضات، مقصودة لذواتها بالتدوين والتصنيف والتعلم والتعليم، فحكم

---

[1]- العمدة: 35. جاء في بقية كلام الإمام السنوسي عن هذه الفقرة ما نصه: «وأما من زعم أن الطريق بسدءا إلى معرفة الحق: الكتاب والسنة، ويحرم ما سواهما، فالرد عليه أن حجتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي، وأيضا فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفر عند جماعة وابتدع، ولا يحسن تأويلها إلا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة».

[2]- وردت في نسخة "ب": مقدر.

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- قارن بما ورد في المواقف: 28 وما بعدها. وشرح المقاصد حيث تصرف اليوسي في هذا النص بعض الشيء/1: 262-263.

بتحريم ذلك، إما لأنه بدعة، وإما لما فيه من الأباطيل والشبه المضلات، ومن فتحت بصيرته وعلم أن كل ما يذكر فيه محدثا إنما قصد لغيره، وأن المطلوب هو الحق، لزمه أن يعترف أن الموصل إلى الحق حق، فإن زعم أن ذلك لا يوصل كان من السمنية المنكرين أداء النظر إلى العلم، والرد عليهم قد سبق.

فإن قال: لم تذكر فيه الشبه الباطلات والأهواء المضلات، وهلا اقتصر على الحق الذي عليه السلف كما هو دأب السلف؟

قيل له: كيف يعرف الحق ليقتصر عليه، ويُميَّز عن الباطل إذا لم يعرف الباطل <كما قيل:

عَرفْتُ الشَّر لاَ للشرِّ لَكِن لِتوَقِّيهِ ❖ وَمَنْ لَمْ يَعْرِف الشَّر مِنَ النَّاس يَقَع فِيهِ>[1]

75 / أما السلف فكانت هذه الشبه لم تحم بساحتهم، ومن تم لم يشتغلوا بذكرها وردها، ونحن نقطع أنه لو تعرض لهم بدعي أو ألقيت عليهم شبهة لأبطلوها.

وقد تقدم جواب أبي حنيفة، وقوله «أن السلف لم تظهر في زمانهم الشبه[2]، وأما نحن فقد ظهرت عندنا، فإن سكتنا عنها كنا مقرين[3] لها».

على أن معظم ذلك مذكور في القرآن[4]، وكانوا عربا يفهمون معانيه فهما وافيا، وكان مملوءا بالحجج والرد على المبطلين، وقد ذكر الله تبارك وتعالى عقائد المبطلين، كإنكار البعث والتثليث وغيرهما من الكفريات وأبطلها، وفي ذلك لأهل الكلام أعظم حجة.

---

[1]– ساقط من نسخة "ج". وقد ساق اليوسي البيت الشعري في المشرب/1: 318.

[2]– وردت في نسخة "أ": الشبهات.

[3]– وردت في نسخة "أ": مقررين.

[4]– قال اليوسي وهو يقرر علم أصول الدين، مما يناسب ما نحن فيه: «والأولى أنه علم قرآني، لأنه مبسوط في كلام الله تعالى: بذكر العقائد، وذكر النبوءات، وذكر السمعيات، وذلك مجموعه، مع ذكر ما يتوقف عليه وجود الصانع تعالى من حدوث العالم، المشار إليه بخلق السماوات والأرض والنفوس وغيرها، والإشارة إلى مذاهب المبطلين، كالمثلثة، والمثنية، والطبائعيين، وإنكار ذلك عليهم، والجواب عن شبه المبطلين المنكرين =

ولهذا المعنى ذكر في الكلام كثير من الفلسفة الأولى كما قال المولى سعد الدين: «أنه لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرد على الفلاسفة [فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة][1] ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة الأولى، لولا اشتماله على السمعيات -قال:- وهذا هو كلام المتأخرين» انتهى.

ولاشك أن كل ما يذكر حينئذ من المهمات[2]، إذ مرجعه إلى التحلية بالكمالات والتخلية[3] عن المستحيلات، فكما أن وصف المولى تبارك وتعالى بالكمالات الواردة في الكتاب والسنة حق، فكذا نفي الباطل هو حق، بل لا يقوم أحدهما إلا بالآخر، والكل عبادة للمولى الكريم وغاية تبجيل له وتعظيم، كما قيل:

يذكرنيك الجُود والبخل[4] والنهى ❖ وقول الخنا[5] والحلم والعلم والجهل

فألقاك عَن مَذْمومِهـا مُتنزِّهـاً ❖ وَأَلْقاك[6] فِي مَحمُودهَا وَلكَ الفَضْـل[7]

=لشيء من ذلك، إمكانا أو وجودا، كقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ وذكر حجج إبراهيم وغيره من الأنبياء إقرارا لها، وحكم لقمان وغير ذلك مما يطول، وتكلم فيه النبي ﷺ كإبطاله اعتقاد الأعراب في الأنواء، وفي العدوى وغير ذلك، وهلم جرا». قانون اليوسي بتحقيقنا: 182-183.

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- وردت في نسختي "ب" و"ج": المسلمات.

[3]- جاء في نسخة "ب": التحليات بالكمالات والتخليات...

[4]- ورد في نسخة "أ": البخل والجود بتقديم وتأخير.

[5]- وردت في نسختي "ب" و"ج": الغنى.

[6]- وردت في كل النسخ فألفيك.

[7]- البيتان وردا في الموسوعة الشاملة ومنها تم ضبطهما.

{لا أجهل من يعترف بحقية شيء وينكر الوسيلة إليه: كحال من يحرم الكلام والمنطق}

وبالجملة، فلا أجهل ممن يعترف بحقية[1] شيء وينكر الوسيلة إليه، وبذا تعلم حال من يحرم الكلام والمنطق، ولابد أن نسمعك كلاما بين يدي نجواه والإفصاح عما[2] في دعواه، وهو أن تعلم أن جميع العلوم الإسلامية وإن تكثرت[3] فالمطلوب الأهم منها أمران: العبادات والعادات.

{المطلوب الأهم من العلوم الإسلامية على كثرتها أمران: العبادات والمعاملات}

أما الأول، فمرجعه إلى صحة الاعتقادات والقيام بوظائف العبادات الفرعيات. وأما الثاني، فمرجعه إلى إقامة الأبدان بالأغذية والمعالجات ونظام المعاشرة بالمعاملات.

والأمر الأول وإن كان أوكد إذ هو الذي كلفنا به، لكن قوامه بقوام الثاني، فاحتيج إليهما معا وصارا في التحقيق مكلفا بهما، وقد قام بكلا الأمرين المعلم الأكبر المبعوث لسياسة الخلق أجمع وسيدهم في الدارين<ﷺ>[4].

وكان أصحابه رضي الله عنهم يعرفون من الجميع ما يحتاج إليه، إما بتلقيهم[5] منه ﷺ أو بفهم من القرآن، لسهولة ذلك عليهم من حيث كونهم عربا، ونور الله بصائرهم بالمشاهدة، فلم يحتاجوا إلى آلة يتواصلون بها ولا وسيلة يستعملونها.

{سبب جمع أبي بكر للقرآن في الصحف}

غير أنهم كانوا يكتبون ما يسمعون في الرقاع واللّخاف لعلمهم [رضي الله عنهم][6] أن ذلك وسيلة إلى حفظه، فلما استحر[1] القتل بالقراء[2] وخاف أبو بكر [رضي الله عنه][3] ضياع القرآن جمعه في الصحف، لعلمه أن ذلك وسيلة إلى حفظه.

1- وردت في نسخة "أ": حقيقة.

2- وردت في نسخة "ب": عن ما .

3- وردت في نسخة "أ": كثرت.

4- سقطت من نسخة "ج".

5- وردت في نسخة "ج": تلقينهم.

6- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

=

{سبب حض عمر على رواية الشعر}

76 / ولما أحس عمر ﷺ أن فهم الكتاب والسنة يحتاج إلى موصل، لما فيهما من دقائق الإشارات وغرائب العبارات، حض على رواية الشعر[4] وتعلمه فقال في خطبته [ﷺ:][5] «عليكم بديوانكم لا يضل، قيل: وما هو؟ قال: شعر الجاهلية ففيه معنى كتابكم»[6].

{سبب جمع القرآن في المصاحف من قبل عثمان}

ولما خشي عثمان ﷺ اختلاف الناس جمع القرآن في المصاحف، لعلمه أن ذلك وسيلة إلى ضبطه وارتفاع النزاع فيه[7].

{سبب وضع النحو من قبل علي}

ولما سمع علي كرم الله وجهه اللحن، وخاف ضياع العربية وضع النحو، لعلمه أن النحو وسيلة إلى حفظ اللسان العربي[1]، وحفظه وسيلة إلى فهم معاني الكتاب والسنة اللذين عليهما مدار الشريعة المحمدية.

=[1]– استحر: اشتد. وذلك بمناسبة حرب يوم اليمامة المعروفة، الذي حارب فيه أبو بكر ﷺ المرتضين عن الإسلام من جمهرة العرب.

[2]– وردت في نسختي "ب" و"ج": في القراء.

[3]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[4]– راجع علم الشعر في قانون اليوسي بتحقيقنا: 283 والفهرسة بتحقيقنا أيضا: 78.

[5]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]– ومما يروى لعمر ﷺ من الشعر قوله:

لا شيء مما ترى تبقى بشاشته ** إلا الإله ويودي المال والولد

لم تُغنِ عن هرمز يوما خزانته ** والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا

ولا سليمان إذ تجري الرياح له ** والجن والإنس فيما بينها ترد

أين الملوك التي كانت نوافلها ** من كل أوب إليها وافد يفد

حوض هنالك مورود بلا كذب ** لابد من ورده يوما كما وردوا

المحاضرات/2: 440–441.

[7]– ولذلك عدوه في علم الأوائل، كفرع من فروع علم التاريخ، بأنه ﷺ أول من جمع القرآن الكريم في المصاحف.

{سبب تدوين التفسير}

ولما علم مهرة الصحابة والتابعين أن ليس كل أحد[2] يقوم بفهم معاني القرآن اشتغلوا بتفسيره[3]، ودونوا التفاسير نصحا لمن بعدهم، ودونوا الأحاديث النبوية، لأن ذلك وسيلة إلى معرفة ما وقع به التكليف، وهو وسيلة إلى الامتثال المقصود.

{سبب إحداث صناعة الحديث}

ولما كان ما ينقل من الأحاديث ليس كله متواترا، ولا متفقا على صحته عن النبي ﷺ كالقرآن، بل منه الصحيح سندا وغيره، والقوي سندا وغيره، واحتاج أئمة الدين إلى تمييز المعمول به عن غيره، وإلى معرفة تلقي ذلك وتبليغه، أحدثوا صناعة الحديث[4] وما فيها من الاصطلاحات والألقاب.

{سبب تدوين علم الفقه}

ولما كانت الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة، منها ما يرجع إلى كيفية عمل، ومنها ما يرجع إلى اعتقاد صرف، والأولى لا تتناهى كثرة فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة، فنيطت بأدلة كلية من عمومات وعلل تفصيلية تستنبط منها عند الحاجة، فجمعوا ذلك ودونوه وسموا العلم الحاصل لهم عنه فقها[5].

{سبب تدوين علم أصول الفقه}

ولما احتاجوا في استنباط المسائل المتجددات، والجواب عن كل نازلة نازلة إلى مقدمات كلية، كل مقدمة منها يبنى[6] عليها الكثير[7] من الأحكام، وربما التبست ووقع <فيها>[8]

1– ولذلك يقال: أول من تكلم في فرع الإعراب أمير المؤمنين علي ﷺ.

2– وردت في نسخة "أ" : واحد.

3– راجع علم التفسير في قانون اليوسي: 205 وما بعدها.

4– راجع علم الحديث في قانون اليوسي: 215 وما بعدها. والفهرسة: 72.

5– راجع علم الفقه في قانون اليوسي: 192 وما بعدها. والفهرسة: 68.

6– وردت في نسخة "أ": ينبني.

7– وردت في نسخة "أ": كثير.

8– سقطت من نسخة "ج".

الاختلاف حتى تشعبوا شعبا وافترقوا على مذاهب، لم يروا إهمالها نصحا لمن بعدهم، وإعانة لهم على درك الحقائق، فدونوا ذلك وسموه أصول الفقه[1].

{سبب تدوين علم الكلام}

والثانية وهي الاعتقادات، كانت في صدر الإسلام سليمة، ولما تكاثرت الأهواء والشيع، وافترقت الأمة كما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ على فرق، وكثر الخبث في الدين، وغطت على الحق شبه المبطلين، انتهض علماء الأمة وعظماء[2] الملة إلى مناضلة المبطلين باللسان، كما كان الصدر الأول يناضلون على[3] الدين بالسنان، وأعدوا لجهاد المبطلين ما استطاعوا من قوة، فاحتاجوا إلى مقدمات كلية وقواعد عقلية، واصطلاحات وأوضاع يجعلونها محل النزاع[4] ويتفهمون بها مقاصد القوم عند الدفاع، فدونوا ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين[5]، ليكون بإزاء أصول الفقه السابق.

{سبب وضع اللغة}

وأيضا لما كانت ألفاظ الكتاب والسنة عربية، وفهمها موقوف على فهم لغة العرب، وضعوا اللغة[6] ودونوها.

{سبب وضع علم البلاغة}

77 ولما كان ثبوت الشريعة موقوفا على صدق الرسول الموقوف / على ثبوت المعجزة، وكان أعظم المعجزات القرآن العظيم، وكان إعجاز القرآن على القول المرتضى[7] ببلاغته، احتيج إلى معرفة البلاغة ليعرف وجه إعجاز القرآن الموصل إلى ما ذكر وليوفى حقه من الفهم إذ هو مملوء بالمجازات والاستعارات والكنايات، فوضعوا علم البلاغة ودونوه[8].

---

[1]- راجع علم أصول الفقه في كل من القانون: 217 والفهرسة: 69.

[2]- وردت في نسخة ج: علماء.

[3]- وردت في نسخة أ: عن.

[4]- ورد في نسخة ج: محلا للنزاع.

[5]- راجع علم أصول الدين في كل من القانون: 178 وما بعدها والفهرسة: 71.

[6]- راجع علم اللغة في كل من القانون: 220 وما بعدها والفهرسة: 77.

[7]- وردت في نسخة "أ": المرضي.

[8]- راجع علوم البلاغة في قانون اليوسي: 281 وما بعدها.

{سبب تدوين علم الهيئة}

ولما احتاجوا في أمر الصلاة والصيام ونحوهما إلى معرفة القبلة، وساعات الليل والنهار، دونوا علم الهيئة[1].

{سبب وضع علم الحساب}

ولما احتاجوا إلى العد في المحاصات، وقسمة التركات، وسائر المعاملات، وضعوا علم الحساب[2]، إلى غير هذا من الفنون.

{سبب وضع علم المنطق وتعريبه}

ولما كان كل ما ذكر من الفنون وغيرها دائرا بين إدراك أمرين، والحكم بأحدهما على الآخر، وكان الفكر عند الحكم ليس يصيب دائما، بدليل مناقضة بعض العقلاء بعضا في مقتضى أفكارها، فاحتيج إلى ما يوصل إلى الإدراك، ويميز صحيح الفكر من سقيمه، دونوا علم المنطق[3]، وعربوه[4] لتنتفع به هذه الأمة المشرَّفة العربية، إذ هو المهيمن على الأفكار والفهوم والرئيس على سائر العلوم.

وكان من العلوم التي استخرجتها اليونان، وهو من الحكمة التي أعطوها، وكان يقال: «أنزلت الحكمة على ثلاثة أعضاء في الجسد: قلوب اليونان وألسنة العرب وأيدي أهل الصين».

وقد نبهناك في هذه الكلمات على ما ينبغي أن يستحضره المتعلم لشيء من هذه العلوم، حتى يكون كل ما اشتغل به [زاده قربا من][5] الله تعالى (إنَّما الأعمَالُ بالنِّيات)[6] جعلنا الله ممن أخلص وأنصف.

---

[1]- راجع علم الهيئة وما يتفرع عنه في قانون اليوسي: 153 وما بعدها.

[2]- راجع علم الحساب في قانون اليوسي: 262 وما بعدها.

[3]- راجع علم المنطق في قانون اليوسي: 164 وما بعدها، والفهرسة: 75.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ب": وعرفوه.

[5]- ساقط من نسخة "أ". وجاء في نسخة ج: اشتغل به إن شاء.

[6]- أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب: بدء الوحي. وأبو داود في كتاب الطلاق، باب: فيما عني به الطلاق والنيات.

{التوصل إلى الحق بكل ما أمكن سنة فعلها كل من الخلفاء والصحابة رضي الله عنهم}

فإذا تفهمت ما أشرنا إليه، وتبصرت ما نبهناك عليه، علمت أن التوصل[1] إلى الحق بكل ما أمكن سنة فعلها كل من الخلفاء رضي الله عنهم، بل وكل الصحابة، ولم يخطر ببالك أن يكون وجه لتحريم شيء من هذه العلوم، ولا أن يقال إنه مذموم، إذ هي كلها وسائل إلى المقصود وحائمة على الوِرْد المَوْرُود، فمن حرم بعضها فليحرمها جميعا، وإلا فمن أين التخصيص، ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه. نعم، بعضها أقرب وأكثر إيصالا من بعض.

{الرد على من يقول إن الكلام والمنطق مبتدعان}

فإن قيل: إن الكلام والمنطق مبتدعان، وكل بدعة يجب اجتنابها.

قلنا: لا نسلم أن كل بدعة تجتنب، إذ منها ما يستحسن[2]، ولو سلمناه في غيرهما من العلوم، كالحساب، والطب، والتنجيم، وصناعتي الأصول، والحديث، والأدب، ونحوها مبتدع.

فإن قيل: إن السلف كانوا يحسبون ويعالجون ويجتهدون ويحدثون، وإنما أحدث في هذه الصناعات الألقاب.

قيل له[3]: وكذلك كانوا يفسرون ويستدلون ويعللون، ولا معنى للمنطق إلا هذا، كيف وهو الذي في الطبع[4] مركوز ولا ينفك عنه عاقل، فمن حرمه فإما أن يحرمه لكونه مركوزا في الطبع حاصلا فلا فائدة في تعلمه[5]، وإما لكونه حراما بوجه آخر.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": التوسل.

[2]- قال الإمام النووي في شرح مسلم/6: 135: « قال العلماء: البدعة خمسة أقسام: واجبة، ومندوبة، ومحرمة، ومكروهة، ومباحة. فمن الواجبة: نظم أدلة المتكلمين للرد على الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك. ومن المندوبة: تصنيف كتب العلم وبناء المدارس والربط وغير ذلك. ومن المباح: التبسط في ألوان الأطعمة وغير ذلك. والحرام والمكروه: ظاهران».

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قلنا.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الطباع.

[5]- وردت في نسخة "ج": تعليمه.

فإن أراد الأول. قلنا: لا نسلم أن مركوزيته توجب حصوله وعدم الفائدة في تعلمه، إذ النفس غافلة حتى تنبه، والمركوز إنما هو العقل[1] الفطري، / والوجدان حاكم بخلو النفس عن العلوم، بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين.

78

نعم، لا ننكر أن يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج إلى تعلمه، كالعربي المستغني عن تعلم العربية، فإن زعم هذا المنكر أن فطرته هكذا، فلا يحل له أن يقيس[2] سائر العقول بعقله، ولا أن يسد الباب على غيره، إذ وجدانه لا ينهض دليلا على ما أراد.

وإن أراد الثاني، قلنا: ما وجه حرمته، فإن قال لكونه بدعة، قلنا: تقدم جوابه. وإن قال لشيء آخر[3] فعليه بيانه.

{فتوى السيوطي بذم علم المنطق}

وممن تفوه بذمه السيوطي، ذكر في كتابه الحاوي في الفتاوي: «أنه سئل عن إنسان كان يقول إن توحيد الله <تعالى>[4] متوقف على علم المنطق، وأن علم المنطق فرض عين على كل مسلم، وأن لكل متعلم منه بكل حرف عشر حسنات، ولا يصح توحيد من لا يعلمه، ومن أفتى وهو لا يعلمه فما يفتي[5] به باطل.

فأجاب: بأن المنطق فن خبيث مذموم يحرم الاشتغال به، وذكر أنه لا ثمرة له دينية أصلا بل ولا دنيوية. وذكر جماعة نقل عنهم ذلك[6]، ثم ذكر أن المنطق لو قدر أنه لا ضرر فيه،

---

[1]– وردت في نسخة "أ": الفعل.

[2]– وردت في نسخة "ج": يفسر.

[3]– وردت في نسخة "ب": وإن كان شيئا آخر.

[4]– سقطت من نسخة "ج".

[5]– وردت في نسخة "أ": افتى.

[6]– من بين الذين تأثروا بالغزالي في منحاه المنطقي: عبد الوهاب السبكي، وابن الأكفاني، وطاش كبرى زاد. ومن بين الذين تأثروا بابن تيمية فانتقدوا المنطق: تلميذه ابن القيم الجوزية في كتابه "مفتاح دار السعادة"، والوزير الصنعاني الذي كتب "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"، والجلال السيوطي صاحب "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام. وقد نظم الأخضري في سلمه المجيزين والمانعين لفن المنطق بقوله: =

وأنه حق لم ينفع في التوحيد أصلا، ولا يظن أنه ينفع فيه إلا من هو جاهل بالمنطق لا يعرفه، لأن المنطق إنما براهينه على الكليات، والكليات لا وجود لها في الخارج ولا تدل على جزئي أصلا.

-قال:- هكذا قرره المحققون والعارفون بالمنطق، -قال-: فهذا الكلام الذي ذكره هذا القائل، استدللنا به على أنه لا يعرف المنطق ولا يحسنه، فلزم بمقتضى قوله أنه مشرك لأنه قال: التوحيد متوقف على معرفته وهو لم يعرفه بعد».

هذا حاصل الغرض من كلامه. وقد علمت مما مر سقوط هذا الكلام وما احتوى عليه من التخيلات والأوهام.

{تقرير اليوسي لكلام السيوطي القاضي بتحريم علم المنطق}

أما قوله: «إنه خبيث مذموم»[1] فهو دعوى تقدم بيان فسادها. وأما قوله: «إنه لا منفعة له» فإنكار للمحسوس ولكن

مَا ضَرَّ شَمْسَ الضُّحَى فِي الأُفُقِ طَالِعَةً ❖ أَلاَ يَرَى ضَوْءَهَا مَنْ لَيْسَ ذَا بَصَرِ

وكيف يحكم عليه بعدم الفائدة وهو لا يعرفه، لكن من جهل شيئا عاداه:

قَد تُنْكِرُ العَينُ ضَوءَ الشَّمْسِ مِنْ رَمَدٍ ❖ وَيُنْكِرُ الفَمُ طَعمَ المَاءِ مِنْ سَقَمِ

فَـإذا كُنـتَ بالمَـدارِك غمرا[2] ❖ ثُمَّ أَبْصـرتَ حَاذِقـاً لاَ تُمـارِي

وَإذا لَـمْ تَـرَ الهِـلاَلَ فَسلِّـمْ ❖ لأُنـاسٍ رَأَوهُ بـالأَبْصـارِ

فابن الصلاح والنووي حرما ★★★ وقال قوم ينبغي أن يعلما

[1]- جاء في طرة الصفحة:78 من نسخة "أ" تعليقا على هذه الفقرة ما نصه: «قد تصدى للرد على المحشي والانتصار للحافظ السيوطي العلامة المحقق نادرة زمانه، مولانا الشيخ مرتضى الواسطي الحسني الزبيدي في شرح الإحياء، بما يشفي ويكفي، فانظره ولابد في كتاب العلم». والزبيدي المذكور هو المترجم به في معجم المؤلفين/11: 282، وفهرس الفهارس/1: 526، وخلاصة ذلك: هو محمد مرتضى بن محمد بن عبد الرزاق الحسني العلوي الزبيدي (1205/1145 هـ)، له "شرح القاموس" في عشر مجلدات، أما كلامه المحال عليه فراجعه مفصلا في شرح الإحياء/1: 278-285.

[2]- جاء في حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع/6: 302 غرا بدل غمرا.

وأما قوله: «أن الكليات لا وجود لها في الخارج» إلى آخر كلامه، فأنا أعجب أن يصدر مثل هذا الكلام احتجاجا في نحو هذا المقام عن عاقل فضلا عن فاضل، وما كنت أحسبه بهذه المنزلة، ولقد كنت أراه رحمه الله تعالى يترفع عنها وممن له مشاركة.

وهذا الكلام يبين[1] أنه لم يشم رائحة المعقول، وتلزمه عليه شناعات منها:

أن هذا الكلام الذي استدل به، يقتض أنه يزعم أن جميع العلوم التي ينتحلها خارجية أي محسوسة، / وهذا مع بداهة بطلانه ومضاهاته قول السمنية، وكونه من قبيل السوفسطائية، يقتضي أنه لم يدرك قانونا فقهيا ولا أصوليا ولا نحويا ولا غير ذلك، وأن جميع ما يدركه منها جزئيات خارجية، إذ لو كان غير ذلك لكان مما يفيده المنطق[2] فتكون له ثمرة.

79

ولا خفاء أن من كان بهذه المثابة، ليس له من العلوم مشاركة ولا يستحق جوابا، [بل][3] ويقتضي أنه لم يدرك شيئا من العلوم أصلا، لأن جميع النسب[4] ليست خارجية بل معاني إما كلية أو جزئية، وهذه المنزلة لم يكن فيها شيء من الحيوانات الناطقة ولا العجم.

أما الناطقة، فلأنها تدرك الثلاثة: أعني المعاني الكلية، والصور الخارجية، والمعاني الجزئية موجودة في الصور أولا.

وأما العجم، فلأنها تدرك الصور والمعاني الجزئية الموجودة فيها، وأما الحاصر للمدرك في الخارج فليس من الحيوانات أصلا.

ومنها أن هؤلاء العلماء الذين نقل عنهم، يلزمه ألا يثق بنقلهم[5]، لأنهم فساق حيث اشتغلوا بالمنطق المحرم، لاعترافه أنهم عارفون به.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ينبئ.

[2]- وردت في نسخة "أ": إذ لو كان غير ذلك فما يفيده المنطق.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- وردت في نسخة "ج": النسبيات.

[5]- وردت في نسخة "أ". الذين نقل عنهم هذا يلزمهم ألا يوثق بنقلهم.

ومنها أن ما يفعله أئمة الأصول والكلام في تآلِيفهم بتصدير[1] الكتب بجملة من المنطق كصاحب المختصر[2]، وصاحب الطوالع[3] وغيرهما حرام، ويلزمه ألا يقرأ شيئا من هذه الكتب، أو أن يتخطى ذلك الموضع.

ومِنها أنه يلزمه ألا مدرك إلا الكتاب والسنة، ويحرم ما سواهما كما تقدم من مذهب الحشوية والظاهرية، لأن علم الكلام إنما هو على منوال المنطق، إلى غير هذا من النكت السوء، التي يسفر عنها وجه هذا الكلام مع ما قبله وما بعده.

ومفاسد قلة التأمل أكثر من أن يحيط بها نطاق البيان. ومن ادعى على غير بصيرة فضحته شواهد العيان. ولو تصدينا لهذه المسألة لأسمعناك منها ما يثلج الصدور ويطلع في سمائها لوامع البدور، ولكن أعرضنا عنها مخافة السآمة.

وقد كنت هممت لما اطلعت على ذلك الكلام أن أضع فيه جزءا مستقلا، فرأيت ذلك كالبطالة، ولولا أن يستميل البلداء ما في مقاله من الإغراب، ويظنوا أنه [هو][4] فصل الخطاب، لكان السكوت عن هذه المسألة رأسا هو الصواب[5]، وإعارتها أذنا صماء[6] هو غاية الجواب.

وَرُبَّ كَلَامٍ طَـارَ فَـوْقَ مَسَامِعٍ ❖ كَما طَارَ فِي لُوحِ الهَوَاءِ ذُبَاب

وما قصدنا بهذا الكلام تنقيص العلماء ولا اهتضام الجلال السيوطي، وإنما ألزمناه ذلك لكلامه، وإنا نعلم أنه من الفضلاء، وأنه ليس بتلك المنزلة التي ألزمناه، لكن وإن كان بعين

---

[1]– وردت في نسختي "أ" و"ج": من تصدير.

[2]– المقصود بالمختصر: كتاب منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لصاحبه الإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب المولود سنة 571 والمتوفى سنة 646 هـ رحمه الله.

[3]– كتاب الطوالع: هو طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، للقاضي ناصر الدين البيضاوي المتوفى سنة 685 هـ رحمه الله. صدر محققا في طبعته الأولى بعناية عباس سليمان عن دار الجيل، بيروت سنة 1991 م.

[4]– سقطت من نسخة "أ".

[5]– جاء في نسخة "أ": عن هذه المسألة والله هو عين الصواب.

[6]– وردت في نسختي "أ" و"ج". صما.

التوقير والإجلال فالحق أحق أن يتبع، ومن كلام أرسطو الحكيم في [حق][1] شيخه أفلاطون: «إنا نحب الحق ونحب أفلاطون ما اتفقا، فإذا اختلفا كان الحق أولى منه».

هذا، إن أراد تحريم المنطق رأسا، وأما إن أراد الزجر عن التوغل فيه والإفراط فيه، والاشتغال بالتَّمَشْدُق فيه عن الكتاب والسنة، / أو أراد نهي البليد عن الخوض فيه، فهذا مُسَلَّم صحيح. وكذا بطلان كلام ذلك المسئول عنه، وما ذكر في المنطق هو كذلك. 80

وبعد كتبي هذا، رأيت كلام الشيخ الماهر الفقيه المتبحر أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي[2] في رده على السيوطي، وكان السيوطي إذا ألف تأليفا بعثه إليه، فلما ألف كتابه الذي سماه "القول المشرق في تحريم المنطق" بعثه إليه، فرد عليه المغيلي غاية الرد، وبالغ في الإنكار عليه، وقال في ذلك قصيدة منها:

سَمِعتُ بأمْرٍ مَا سَمِعْت بمثْلِه ❖ وَكُلُّ حَدِيث حُكْمُه حكم[3] أصلِه

<ومنها:>[4]

أيُمكن أن المَرءَ فِي العِلْم حُجَّة ❖ وَيَنْهى عَن الفُرْقَان فِي بَعْض قَوْلِه

هل المنطق المعني إلا عبارة ❖ عَن الحَق أَوْ تَحقِيقه حِينَ جَهلِه

معانيه في كل الكلام فهل ترى ❖ دليلا صحيحا لا يُرد لشكله

أرنِي هَداكَ اللهُ مِنهُ قَضية ❖ على غير هذا تنفها عن محله

ودع عنك أبداه كفور[5] وذمه ❖ رجال وإن أثبت صحة نقله

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- الشيخ الفقيه الصدر الأوحد محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي (ت: 909 هـ) التلمساني، له بسطة في الفهم والتقدم، من تآليفه: البدر المنير في علوم التفسير، وشرح الجمل في المنطق، وغيرهما. أنظر ترجمته في نيل الابتهاج بتطريز الديباج: 330. ودوحة الناشر: 130.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ب": مع بدل حكم.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- جاء في نسخة "أ": أفواه الكفور.

خذ العلم[1] حتى من كفور ولا تقم ❖ دليلا على شخص بمذهب مثله[2]
لئن صح عنهم ما ذكرت فكم هم ❖ وكم عالم بالشرع باح بفضله[3]

وأراد بالفرقان: المنطق، لأنه يفرق بين الخطأ والصواب، وفي قوله: «وإن أثبت صحة نقله» <مع قوله>[4] قبله «ما سمعت بمثله» وقوله عقبه «لئن صح عنهم ما ذكرت» إشارة إلى عدم تسليم صحة[5] ما نقله.

وتأمل[6] ما أشار إليه رحمه الله تعالى في أبياته من الردود القاطعة والأجوبة القامعة، ولولا خشية الإطالة لوشحنا هذه الأبيات بما يحرز في هذا المبحث أقصى الغايات، وينصب على منهجه سواطع الآيات.

قوله: "وَلاَ يَحسنُ تَأويلهَا..."[7] الخ، قد يمنع الخصم التأويل، ويقول أنا ممن يقول بالتفويض، وكأن مراد المصنف ليس في نفس تأويل المتشابهات، بل أراد أنه لا يميز بين ما يعتقد

1- في بعض المراجع: الحق بدل العلم.

2- بعد هذا البيت ورد مباشرة في بعض المراجع بيت سقط عند اليوسي وهو قول المغيلي:

عرفناهم بالحق لا العكس فاستبن ★ به لا بهم إذ هم هداة لأجله

3- في بعض المراجع: بضله بدل بفضله. وأجابه السيوطي بقصيدة مما جاء فيها قوله:

حمدت إله العرش شكرا لفضله ★ وأهدي صلاة للنبي وأهله
عجبت لنظم ما سمعت بمثله ★ أتاني عن حبر أقر بنبله
تعجب مني حين ألفت مبدعا ★ كتابا جموعا فيه جم بنقله
أقرر فيه النهي وعن علم منطق ★ ما قاله الأعلام من ذم شكله
وسماه بالفرقان يا ليت لم يقل ★ فذا وصف قرآن كريم لفضله
وقال فيه فيما يقرر رأيه ★ مقالا عجيبا نائيا عن محله

4- سقطت من نسخة "ج".

5- وردت في نسخة "أ": صحة تسليم.

6- وردت في نسخة "أ": من تأمل.

7- العمدة: 35.

ظاهره وما يستحيل ظاهره، فلا يعتقد إلا المرتاض بما ذكر. وفيه نظر إذ معرفة هذا بالعقل لا باللسان.

{مناقشة من يزعم أن طريق المعرفة: الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن}

ويجاب: بأن ذلك يكون باللسان مع النظر، فإن اللسان فيه معونة.

قوله: "**وَالتَّقْوَى**"[1] لأنه[2] أعم مما قبله، أو أريد[3] به تقوى المحرمات، وفيه شيء لذكر الأمر.

قوله: "**أَوْ طلب مُبَاح**"[4] أي من حيث إنه مباح شرعا.

قوله: "**وَإِحْكَام**"[5] بكسر الهمزة أي الإتقان، ويجوز فتحها على أنه [جمع][6] حكم، وعلى الأول فالعطف إما على لفظ "المعرفة" أو على مدخولها، وعلى الثاني فالعطف على الثاني.

قوله: "**وَتَعرض**"[7] هو عطف على "سبب".

قوله: "**وَتَحْصِيلُ عُلوم يَطُول تَتَبُّعها**"[8] كأنه أراد بها "أحكام ما يتقرب به" إلى الله

81 تعالى كما سبق / في عبارته، أو أراد ذلك مع معرفة آداب السلوك وأحكامه على ما بسط في كتب التصوف[1].

---

[1]– العمدة: 35. قال السنوسي في باقي كلامه: «... وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده، والذكر لمن لا يعرف مذكوره، والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه، أو طلب مباح لمن لا يعرف المبيح؟. نعم لا ينكر أن الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى وإحكام ما يتقرب به إليه، سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب، والترقي في مقام الإيمان إلى مقام الإحسان، فالبحث عن ذلك فرع تحصيل أصل الإيمان بالنظر الصحيح، وتحصيل علوم يطول تتبعها».

[2]– وردت في نسختي "أ" و"ب": كأنه.

[3]– وردت في نسخة "ج": وأريد.

[4]– العمدة: 35.

[5]– نفسه: 35.

[6]– سقطت من نسخة "أ".

[7]– العمدة: 35.

[8]– العمدة: 35.

=

{تعريف اليوسي للولي}

قوله: "**وَسَنَتَعرضُ**"[2] وعد أن يذكرها، ولم يتعرض لها <فيما سيأتي>[3]، إذ لم يذكر هنالك إلا تعريف الكرامة، ولا يؤخذ منه جميع ما يذكر في الولي، من أنه العارف بالله تعالى وصفاته، المواظب على الطاعات، المتجنب للمعاصي[4]، غير المنهمك في اللذات والشهوات صريحا، وإن كان الصلاح المذكور في تعريف الكرامة قد يستلزمها، وسنزيدها بيانا [هنالك][5] إن شاء الله تعالى.

{مناقشة من يذهب إلى أن طريقة المعرفة الإلهام}

قوله: "**الشَّواغِل البَدنِية...**"[6] الخ، أي ظاهرا وباطنا كما تقدم في القصد إلى النظر، وفي الكلام إشارة إلى أن الشواغل المزالة ليست عامة، إذ لو كانت عامة لاستلزمت المعرفة قطعا، ضرورة أن من جملتها الجهل بذلك الشيء فافهم.

قوله: "**مُستَعِدَّة لِقَبُول...**"[7] الخ، في هذه العبارة شيء، لاقتضائها أن القبول ليس حاصلا بالفعل، وذلك يقتضي أنه ليس نفسيا، وسيأتي تحقيق أنه نفسي، وإلا لزم التسلسل،

=[1]- من الكتب الصوفية المتعلقة بالجوانب الروحية والنفسية والخلقية: "رسالة المسترشدين" للحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ، "الرسالة القشيرية" لعبد الكريم القشيري المتوفى سنة 456 هـ، "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي المتوفى سنة 505 هـ، وكتاب "الأخلاق الإسلامية وأسسها" للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني من المعاصرين، وغيرهم.

[2]- العمدة: 36. تمام الفقرة التي وعد ببسط القول فيها هي قوله:« وسنتعرض إن شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة، عند بيان الفرق بين المعجزة والكرامة».

[3]- ساقط من نسخة "ج".

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": عن المعاصي.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 36. قال السنوسي: «ومن قال من الهنود: إن طريقة المعرفة الإلهام، وعنوا به أن النفس إذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية أدركته، فإنها في أصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف».

[7]- العمدة: 36.

اللهم إلا أن يراد القبول الفعلي، أي[1] الحصول وتجوز في العبارة، أو يكون الاستعداد للقبول بمعنى حصوله[2].

قوله: "**وَالتَّجريدُ لازمهُ**"[3] أي كلما وجد النظر فالتجريد موجود، ضرورة أن النظر تابع للتجريد، والتابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون متبوعه ولا ينعكس، ولأجل هذه الملابسة يقال في تعريف النظر: «هو تجريد الذهن عن الغفلات» كما مر في الكلام على النظر.

{إيمان المقلد بين ابن زكري والسنوسي التلمسانيين}

قوله: "**قوْل بَعْض المُعاصِرينَ...**"[4] الخ، هو ابن زكري[5] وكأنه لا يريد نفي المقلد مطلقا، وإنما يريد ما قاله سعد الدين.

قال في شرح المقاصد بعد أن ذكر إيمان المقلد وصحح أنه يكفي: «فإن قيل: أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد قاصرون، أو مقصرون في الاستدلال، ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الأئمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك، ويجرون عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذا الاختلاف؟ وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحة لإيمان المقلد؟.

1– وردت في نسخة "ج": أن.

2– بحسب النسخ التي اطلعت عليها، انفردت نسخة الخزانة الملكية "ب" بزيادة هذه الفقرة، في صلب متن الحاشية، وهي فيما يبدو من قبيل الإضافة أو التعليق من قبل الناسخ ونصها: «ويصح أن يقال: أنه ليس كل قبول نفسيا ولا حاصلا لازمه بالفعل، إذ قد يتوقف على شرط بحسب القبول، كما أن قبول الجرم للعلم مشروط بالحياة. فكما أن قبول النفس للمعارف الخاصة يصح أن يتوقف على شرط هو كمالا مثلا».

3– العمدة: 36.

4– نفسه: 36. قال السنوسي في بقية كلامه: «وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم وأن جميعهم حصلت له المعرفة، وإنما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك».

5– أحمد بن محمد بن زكري أبو العباس (ت: 899 هـ)، التلمساني. الإمام العالم المتفنن الهمام الفروعي الأصولي النظار الشاعر المفلق. له منازعات مع الشيخ السنوسي في مسائل العلم، من كتبه: "بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب"، ومنظومة كبرى في علم الكلام دلت على فضله وتمكنه في العلوم، وله فتاوي كثيرة منقولة في المعيار وغيره. شجرة النور الزكية: 267. دوحة الناشر: 118-119.

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحاري، وتواتر[1] عندهم حال النبي ﷺ وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض[2]، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا، ولم يتفكر في ملكوت السماوات والأرض، فأخبره <إنسان>[3] بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر»[4] انتهى الغرض منه.

لكن ابن زكري أطلق في منظومته [حيث قال:][5]

أَقُول فِي نَظْمٍ لِقَوْل القَاضي ❖ مُتَمِّـماً لَـهُ بِـلاَ انْتِقَــاض

قَدْ جُبِلَت فِطْرتهُم بالتَّوْحيدِ ❖ عَلَى الَّذِي أَمْكنهُم بالتَّسْدِيـدِ

وَعَجْزهمُ فِيهِ عَن التَّعْبيـرِ ❖ لَيْس بقَادحٍ عَلَى التَّقْدِيــر»[6]

انتهى. / 82

وذكر السيوطي في "حسن المحاضرة" في ترجمة ضياء الدين عبد الله بن سعيد الشافعي[7] [رضي الله عنه][8] أنه كان يقول: «أشهد بالله أن العوام مؤمنون بالاجتهاد لا بالتقليد، لأنهم يستدلون

---

[1]- وردت في نسخة "ج": تواترت.

[2]- تضمين لقوله تعالى في سورة آل عمران: 191 ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

[3]- سقطت من نسخة "ج".

[4]- نص منقول من شرح المقاصد/5: 223.

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[6]- هذه بعض الأبيات من منظومة ابن زكري التلمساني في التوحيد والمسماة عند اليوسي في فهرسته: "محصل المقاصد"، وعند صاحب دوحة الناشر "مكمل المقاصد"، تجاوز عدد أبياتها 1500 بيتا، نظمها صاحبها على بحر الرجز. ولقيمة منظومة ابن زكري كانت لها أحباس خاصة بجامع الأندلس في نطاق تشجيع بعض العلوم.

[7]- هو ضياء الدين عبد الله بن سعد الله القرمي الشافعي (ت: 780 هـ)، القاضي الإمام. كانت لحيته طويلة جدا بحيث تصل إلى قدميه ولا ينام إلا وهي في كيس، فإذا رآه عوام مصر قالوا: سبحان الخالق، فكان يقول: «عوام مصر مؤمنون حقا، لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع». شذرات الذهب/6: 266.

[8]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

بالصنعة على الصانع» انتهى، وأنت إذا تأملت أحوال العوام تجد الإفراط مع كل فريق، والله تعالى ولي التوفيق .

قوله: "**أمْر بتَحصِيل الحَاصِل...**"[1] الخ، هذا لازم إن أراد أن المعرفة حاصلة في الفطر الإنسانية حتى قبل مجيء الشرع، ليكون الأمر بالنظر والعلم تحصيل حاصل، أما إن أراد أن المؤمنين الملبين[2] عارفون [بالله][3] فله أن يقول: أمر بالعلم وبالله <تعالى>[4] والنظر أولا، فشاع ذلك في الدين وعم سائر المسلمين، وتلقاه الخلف عن السلف، حتى صار الإنسان يربى[5] من صغره على التوحيد كما يربى على لغة قومه، فلا يلزمه حينئذ ذلك، ويندفع بأن الأوامر المذكورة لم يزل الخطاب واقعا بها جيلا جيلا وفردا فردا، ولم يكن التكليف بذلك من خصائصه ﷺ، والخطاب لا يتوجه إلى شيء من المكلفين على وجه التخيير إلا بعد وجوده بشرائط[6] التكليف.

{عدم حضور العامة مجالس العلماء يؤدي بهم إلى اعتقاد التجسيم والجهة...}

قوله: "**أمَّا العَامَّة...**"[7] إلخ، لاشك أن كل ما ذكره المصنف اليوم موجود مشاهد، لاسيما أهل البوادي، ولاسيما النساء والصبيان، ولقد تحدثت[8] امرأتان يوما بمحضري في زمان صغري وذكرتا الذنوب، فقالت إحداهما: الله يغفر لنا، فقالت الأخرى: يغفر لنا إن وفقه الله الذي خلقه <هو أيضا>[9]، وهذه العقيدة والعياذ بالله، أعني افتقار الإله إلى إله آخر لم يذهب إليها أحد من

[1]– العمدة: 37.
[2]– وردت في نسخة "ج": المسلمين.
[3]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[4]– سقطت من نسخة "ج".
[5]– وردت في نسخة "ب": يربوا.
[6]– ورد في نسخة "ج": إلا بعد وجود شرائط..
[7]– العمدة: 37.
[8]– وردت في نسخة "ب": تحدث.
[9]– ساقط من نسخة "ج".

العقلاء لإجماعهم على القدم، فكيف بالعقائد الفاشية من التجسيم والجهة وتأثير الأسباب العادية <ونحوها>[1].

{مراتب الناس في العقائد بحسب الدليل وعدمه}

لا يقال إنما يلزم هذا إن أريد بالمؤمن المحكوم عليه بالمعرفة مطلق المسلم، أما إن أريد المؤمن حقيقة فلا، لأن جميع ما ذكر من العقائد الفاسدة تنافي الإيمان، لأنا نقول متى لم يرد مطلق المسلم فهناك مراتب ثلاث:

إحداها: أن يراد بالمؤمن المصدق بوجود الباري ووجود الرسول خاصة كما عليه غالب العامة.

ثانيها: أن يراد المصدق بوجود الباري مع جميع ما يجب له ويستحيل ويجوز، وبوجود الرسول كذلك ولا يستند إلى شيء بل تقليدا.

ثالثها: أن يراد المصدق بما ذكر مع الاستناد إلى برهان ما.

ولا يصح إرادة شيء من هذه الأقسام:

أما الأول، فلأنه لم يبلغ التقليد، فكيف بالمعرفة؟ وهؤلاء هم المُشاهَد فيهم كثرة الاعتقادات الفاسدة.

وأما الثاني، فلأنه هو المقلد. وأما الثالث، فلأنه هو العارف ولا يفيد الجمل في مقام التفصيل، لأنه بمنزلة قولك: كل من كان عارفا فهو عارف فليتأمل.

وقد يجاب بأن المراد غير الكافر، ولا يصدق على المُقلِّد، لعدم وجوده وتجعل القضية خارجية / لا حقِيقة فافهم. 83

[1]– سقطت من نسخة "ب".

قوله: "**بِجَايَةَ**"[1] هي بكسر الباء، وهؤلاء العلماء هم الشيخ عبد الرحمن الوغليسي[2] والشيخ أحمد بن عيسى[3]، قاله شيخنا القاضي أبو مهدي[4] في حاشيته على الصغرى «والجواب مذكور في المعيار»[5].

{وجود الباري وإن كان في الفطر لكن في الغالب على كيفيات وأوضاع فاسدة}

قوله: "**بِحَالِ نَفْسِهِ قَبْلَ مُخَالَطَةِ العِلْمِ...**"[6] الخ، لاشك أن من أنصف من نفسه يعلم ذلك، فإن وجود الباري وإن كان في الفطر، لكن في الغالب على كيفيات وأوضاع فاسدة لمزاحمة "العوائد والمألوفات".

ولقد شاهدنا ذلك، حتى إنا شاهدنا في زمان الصغر الصبيان، ربما رأوا خطا من السحاب ممتدا [في السماء][7] فقالوا: ذلك الإله أو سيف الإله، وربما قالوا إن قيام الساعة هو أن ينزل بسيفه ويهلك من كان في الأرض[8]، إلى <غير>[9] هذا من الأوهام الفاسدة، نعوذ بالله تعالى منها.

---

[1]- العمدة: 38. وبجاية مدينة جزائرية، كانت حاضرة العلم وقبلة الطلاب قديما. انظر بشأنها الاستطلاع المصور حول تاريخها العلمي والثقافي بمجلة الأمة، عدد: 63. ص: 52 سنة 1985.

[2]- عبد الرحمن الوغليسي (.../786 هـ)، الفقيه الأصولي، المحدث المفسر، عمدة أهل زمانه. له: "الجامعة في الأحكام الفقهية على مذهب مالك" وتسمى "الوغليسية" نسبة إلى بني وغليس. شجرة النور الزكية: 237.

[3]- عرفه صاحب نيل الابتهاج: 71 بقوله: «أحمد بن عيسى البجائي، علامتها وفقيهها وصالحها في طبقة ابن إدريس، أخذ عنه الوغليسي وأبو القسم المشذالي وأبو الحسن المانجلاتي وغيرهم، وله فتاوي ولم أقف على وفاته وولادته».

[4]- الشيخ الماهر العلامة قاضي القضاة، بمراكش وتارودانت، أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني (ت: 1061هـ)، له "حاشية على شرح صغرى السنوسي". فهرسة اليوسي بتحقيقنا: 122، التقاط الدرر: 131.

[5]- راجع المعيار للوقوف على الأجوبة/2: 282- 284. وكذلك نوازل العلمي/1: 123.

[6]- العمدة: 38. قال الشيخ السنوسي: «فيا عجبا لعاقل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم، ولا أشعر بحال العوام، ومن أعرض عن النظر جملة».

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- وردت في نسخة "أ": بالأرض.

[9]- سقطت من نسخة "ج".

قوله: "وَلاَ شَعَر بحَال العَوامِّ"[1] يقال شعَر ثلاثيا بفتح العين، وضمها في الماضي يَشْعُر بضم العين، ويقال أشعرته[2] الأمر وأشعرته به أعلمته، فتبين أن ما في بعض النسخ من كتبه بالهمزة رباعيا غير سديد، وادعاء أنه مبني للمجهول تكلف.

{غرض علماء السنة من التآليف المختصرة والمقتصرة على سرد العقائد ارتقاء العامة من معرفتها تقليدا إلى البحث عن أدلتها}

قوله: "فَأرادُوا مِنْ نَصيحتِهم..."[3] الخ، في هذا الكلام تأويل مدمج[4]، وذلك أن هذه العقائد المجردة التي ألفها هؤلاء الأئمة[5]، قد يجعلها من يكتفي بالتقليد دليلا على ما ادعى، ويقول إنهم إنما ألفوها لاعترافهم أن المكلفين يكتفون [بمعرفة][6] ما فيها تقليدا، وإلا فلا نفع فيها.

ويقع الجواب من كلام المصنف، وهو: أن هؤلاء الأئمة لم يؤلفوها ليكتفي المُقلِّد بذلك بل ليعرفه، فيخرج مما أجمع على بطلانه ويدخل في الخلاف، وليرتقي بمعرفتها إلى طلب أدلتها بحول الله تعالى [وقوته][7] فتحصل له المعرفة.

{معنى قصر الإفراد}

قوله: "فِي قوَّة قضيَّة كُلّية"[8] يريد لأنا إذا قلنا: لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف، فقصرنا المؤمن على العارف بحيث لا يتعداه إلى المُقلِّد ونحوه، وهو معنى قصر الإفراد المذكور،

---

[1]– العمدة: 38.

[2]– وردت في نسخة "أ": أشعرت.

[3]– العمدة: 38.

[4]– وردت في نسخة "أ": يدمج.

[5]– المقصود هم كما ورد في العمدة: ابن أبي زيد القيرواني وابن الحاجب.

[6]– سقطت من نسخة "أ".

[7]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[8]– العمدة: 39. قال السنوسي: «وإن نظر فيه بطريق فن المنطق، فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة: كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية يلزمها بعكس النقيض الموافق: كل من ليس بعارف، فليس بمؤمن. وبعكس النقيض المخالف، لا شيء من غير العارف بمؤمن تجعله كبرى لقضية صادقة وهي قولنا: كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الأول أن لا شيء من المقلد بمؤمن وأحرى من كانت حالته دون درجة التقليد الصحيح، كما=

لزم أن يصدق كل مؤمن عارف، إذ لو كذب كليا لكان المؤمن أعم من العارف، ولو كان أعم لوجد بدونه فلم يصح قَصْرُه عليه، هذا خُلْف، فتعين أن يصدق كليا وهو المطلوب.

قوله: "تَجْعَلُه كُبْرَى"[1] أي العكس مطلقا موافقا أو مخالفا، أو "المخالف" الذي هو أقرب مذكور، ويدل عليه النتيجة التي صرح بها المصنف، وكأنه اقتصر حينئذ على المخالف، لأنه الذي تبين صدقه اتفاقا كما تقرر في المنطق.

قوله: "لِقَضِيَّة صَادِقَة"[2] أي سلم صدقها لما مر من التباين بين التقليد والمعرفة فمع الموافق هكذا: كل مقلد فهو غير عارف، وكل ما هو غير عارف فغير مؤمن، فينتج كل مقلد فهو غير مؤمن. ومع المخالف هكذا: كل مقلد فهو غير عارف، ولا شيء ممن ليس بعارف مؤمن، فينتج لا شيء من المقلد بمؤمن[3] وهو المطلوب. وهذا التأويل الذي ذكره المصنف في كلام القاضي[4]، وإن كان ينبو بعض النبو عن عبارته يساعده مذهب القاضي.

84 / قوله: "كَافِراً زِنْدِيقاً"[5] أي قاطعا بالكفر من غير تردد، وإلا فالذي قبله من الظان والشاك كافر أيضا، وأراد بالكافر[6] مطلقه لا المجاهر، ولذا قيده بالزِّنْديق إذ هو حال من يظهر الإسلام.

=هو حال كثير ممن ينطق بكلمتي الشهادة... بل كل عاقل يُجوِّزُ فيمن يظهر الإيمان أن يكون فيه مقلدا أو ظانا أو شاكا أو متوهما، بل ويُجَوِّز أن يكون كافرا زنديقا».

[1] – العمدة: 39.

[2] – نفسه: 39.

[3] – وردت في نسختي "أ" و"ج": مؤمن.

[4] – المقصود به: أبو بكر بن الطيب الباقلاني السابق الترجمة. وكلام القاضي المشار إليه في متن العمدة: 39 وهو: «لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة على أن يعبر على ما في قلبه ويبرهن عليه، ومنهم من عرف الله يقينا ولا قدرة له أن يعبر على ما في قلبه» فبين أن المعرفة محصلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضا، والنطق باللسان، لا أثر له فيهما.

[5] – العمدة: 40.

[6] – وردت في نسخة "ب": بالكفر.

قوله: "**بالإيمَان وَلاَ المَعرِفَة**"[1] عطف المعرفة على الإيمان في رأي الشيخ يكون للتفسير، أو المراد الإيمان اللغْوِي.

قوله: "**مَرجِعهُ إلى المَعرِفَة**"[2] أي تابع لها، أو عينها على الرأيين السابقين. واعلم أن ما ذكره المصنف[3] من أن القاضي لا يطلق المعرفة على كل من نطلق[4] عليه اسم الإيمان في الظاهر، لجواز [أن يكون][5] في نفس الأمر كافرا يلتزمه ابن زكري، ويقول إنما حملت كلام القاضي على أن كل مؤمن أي مصدق في قلبه فهو عارف، ومن كان في نفس الأمر كافرا فليس الكلام فيه، ولم أحمل كلامه على أن كل مؤمن أي مظهر للإسلام فهو عارف، حتى يلزمني النقض بالزِّنْديق ونحوه، وحينئذ يسقط هذا الكلام الثاني.

فإن قيل: ويسقط الأول أيضا، لأن الاستدلال بضم العكس كبرى، إنما يصح بعد وجود الصغرى ليضم[6] العكس إليها، وابن زكْري لا يقول بوجود المقلد أصلا، فإذا لم يوجد الموضوع لم يصح قولنا كل مقلد فهو غير عارف.

قلنا: إنما نفى وجود المقلد في المؤمنين، وإلا فهو يسلم وجود التقليد حقيقة[7] وأنه غير المعرفة، فيصح قولنا: كل مقلد فهو غير عارف.

وفيه نظر، إذ النزاع هو في المقلد من المؤمنين، هل يكفيه التقليد أم لا؟ و[من][8] لم يسلم وجود مقلد أصلا فلا استدلال، فالحق أن الاستدلال بما ذكر، إنما يتجه بعد تسليم وجود المقلد لينتج الدليل أنه غير مؤمن، فإذا ادعى ابن زكري أن لا مقلد لم ينهض عليه ذلك الاستدلال.

1- العمدة: 40.

2- نفسه: 40.

3- وردت في نسخة "أ": السابق.

4- وردت في نسخة "ج": يطلق.

5- ساقط من نسخة "أ".

6- وردت في نسخة "أ": لينضم.

7- جاء في نسخة "أ": وجود حقيقة التقليد...

8- سقطت من نسخة "أ".

نعم، لا يتوجه على المصنف أيضا كلام القاضي سؤالا في الاكتفاء بالتقليد، فإن المصنف إذا تأوله ولو على مذهبه اندفع عنه السؤال.

{تقرير حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ}

قوله: "عَنْ فُلَانٍ"[1] أي متجاوزا أو معرضا عنه.

قوله: "بفتح الهَمزَة..."[2] الخ، اختلف فيها الرواة[3]، فبعضهم يُجوِّز الفتح والضم، وبعضهم أنكر الضم وقال لا يجوز إلا الفتح، لأنها على الضم بمعنى الظن، والمقصود العلم.

---

[1]- العمدة: 40. والفقرة جاءت في سياق قصة سعد ﷺ مع النبي ﷺ التي ساقها البخاري في كتاب الزكاة، باب قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾، عن سعد بن أبي وقاص قال: أعطى رسول الله ﷺ رهطا وأنا جالس فيهم، قال: فترك رسول الله ﷺ منهم رجلا لم يعطه، وهو أعجبهم إلي، فقمت إلى رسول الله ﷺ فساررته فقلت: ما لك عن فلان؟، والله إني لأراه مؤمنا. قال: (أو مسلما)، قال: فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت يا رسول الله، ما لك عن فلان؟، والله إني لأراه مؤمنا. قال: (أو مسلما)، قال: فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم فيه، فقلت يا رسول الله، ما لك عن فلان؟، والله إني لأراه مؤمنا. قال: (أو مسلما)، يعني فقال: «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه، خشية أن يكب في النار على وجهه». وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب: تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع. وقال النووي : «فيه دلالة لمذهب أهل الحق في قولهم: إن الإقرار باللسان لا ينفع إلا إذا اقترن به الاعتقاد بالقلب خلافا للكرامية وغلاة المرجئة في قولهم: يكفي الإقرار، وهذا خطأ ظاهر يراه إجماع المسلمين والنصوص في إكفار المنافقين، وهذه صفتهم، وأما قوله ﷺ (أو مسلما) فليس في إنكار كونه مؤمنا، بل معناه: النهي عن القطع بالإيمان وأن لفظة الإسلام أولى به، فإن الإسلام معلوم بحكم الظاهر، وأما الإيمان فباطن لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد زعم صاحب التحرير أن في هذا الحديث إشارة إلى أن الرجل لم يكن مؤمنا، وليس كما زعم، بل فيه إشارة إلى إيمانه، فإن النبي ﷺ قال في جواب سعد: (إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه)، معناه: أعطي من أخاف عليه لضعف إيمانه أن يكفر، وأدع غيره ممن هو أحب إلي منه لما أعلمه من طمأنينة قلبه وصلابة إيمانه».

[2]- العمدة: 40.

[3]- يعني قول سعد ﷺ: والله إني لأراه بفتح همزة "أراه" يعني أعلمه.

قال ابن حجر في فتح الباري: «ولا يلزم هذا لأن الظن يطلق على العلم»[1] انتهى. وإنما كان المقصود العلم هنا لأنه عليه يتوجه رد النبي ﷺ بقوله: « أَوْ مُسلِماً»، أما لو ادعى الظن فلا يرد عليه أن النطق بالشهادتين مظنة الإيمان كما مر.

قوله: "بإسكَانِ الوَاوِ عَلَى الإِضْرَابِ.."[2] الخ، قال عياض في المشارق بعد تقريره[3] ما قاله المصنف: «وقد يكون بمعنى التي للشك، أي لا تقطع بأحدهما دون الآخر، -قال:- ولا يصح فتح الواو هنا جملة»[4] انتهى.

قوله: "إِلَى الجَهلِ بِمَا شَرطُ عِلمهُ فِي الإِيمَانِ"[5] أي لأن انتفاء الشرط يقتضي انتفاء المشروط، / فإذا انتفى شرط الإيمان انتفى الإيمان، وإذا انتفى الإيمان ثبت الكفر، إما لأن بينهما العدم والملكة كما هو التحقيق، وإما لأن المحل القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن[6] ضده. 85

{أقسام الجهل عند الإمام القرافي}

ثم الجهل منه ما هو متفق على كفر صاحبه، ومنه ما هو مختلف فيه، ومنه ما لا يلزم فيه شيء، وقد قسمه القرافي في قواعده[7] عشرة أقسام:

«أحدها: لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى للزومه لنا، وهو الجهل بجلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة، ولم يقدر العبد على تحصيلها[1] بالنظر، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: (لاَ أُحصِي ثَنَاءً عَليكَ)[2] وقول الصِديق رضي الله عنه: «العَجْز عَنِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ».

1- قارن بفتح الباري/1: 109.

2- العمدة: 40.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": تقرير.

4- قارن بما ورد في مشارق الأنوار على صحاح الآثار/1: 146.

5- العمدة: 41.

6- وردت في نسختي "ب" و"ج": وعن.

7- كتاب القواعد هذا حلاه ابن فرحون بقوله: «لم يسبق بمثله ولا أتى واحد بعده بشبهه». وهو المعروف باسم الفروق، وقد صدر محققا بعناية الدكتور عبد الحميد هنداوي، وبهامشه إدرار الشروق على أنواع الفروق لابن الشاط، المكتبة العصرية بيروت 2003 م. =

ثانيها: نفي الأحكام كجهل[3] أن الله تعالى عالم أو قادر أو متكلم، وهو كفر إجماعا، فإن جهل ذلك ولم ينفه فقد كفره الطبرى[4] وغيره، وقيل[5] لا يكفر.

ثالثها: من أثبت الأحكام بدون الصفات فقال الله عالم بغير علم، قادر بغير قدرة، وهو مذهب المعتزلة، ولمالك والشافعي والقاضي في تكفيرهم قولان.

الرابع: اختلف فيه، هل هو جهل تجب إزالته، أم حق يجب بقاؤه، وعلى الأول فهو معصية ولم نر من كفر به، وذلك كالقدم والبقاء هل هما صفتان وجوديتان من المعاني، أو سلبيتان وهو الصحيح الذي يجب اعتقاده.

خامسها: جهل بمتعلق الصفات لا بالصفات[6]، كتخصيص المعتزلة القدرة <والإرادة>[7] ببعض الممكنات، وفي تكفيرهم بذلك قولان، والصحيح عدم تكفيرهم.

سادسها: جهل يتعلق بالذات، كاعتقاد الجسمية، والمكان والجهة وهو مذهب الحشوية، وفي تكفيرهم بذلك قولان، والصحيح عدم تكفيرهم.

=[1]- في الكتاب المطبوع: تحصيله.

[2]- جزء من حديث أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود. وأخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، باب: ما جاء في عقد التسبيح باليد.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": كجحد.

[4]- محمد بن جرير بن يريد بن كثير، أبو جعفر الطبري (224/310 هـ). الفقيه المجتهد المؤرخ المفسر. كان فقيها في أحكام القرآن، عالما بالسنن، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين وأيام الناس وأخبارهم، فصيحا وبصيرا بالمعاني، وكتبه تدل على غزارة علمه، وسعة ثقافته، ودقته، وهو شيخ المفسرين. من كتبه: "جامع البيان في تفسير القرآن" يعرف بتفسير الطبري، "اختلاف الفقهاء" وغيرها. طبقات الشافعية الكبرى/3: 120، وفيات الأعيان/3: 332.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قال.

[6]- في الكتاب المطبوع: لا بالذات.

[7]- سقطت من نسخة "ج".

أما من اعتقد النبوة أو الحلول مثلا فلا خلاف بين المسلمين في كفره، والفرق بينهما أن الأول فيه عذر عادي، إذ الإنسان ينشأ عمره ولا يشاهد موجودا إلا في جهة وفي مكان، وهو جسم أو قائم به، واختلف العلماء هل يعتبر لهم هذا العذر فلا يكفرون أم لا يعتبر لهم، بخلاف النبوة والاتحاد، فإن الأول مثلا ليس بلازم في العادة، والثاني مما لا يقع أصلا فلا يعذر من ذهب إليه.

سابعها: جهل بقدم الصفات مع الاعتراف بها، كجعل الكرَّامية الإرادة حادثة، وفي التكفير بذلك قولان، والصحيح عدم التكفير.

ثامنها: جهل بما وقع أو يقع من متعلق الصفات مع إخبار الشارع[1] بوقوعه، كجهل أن الله أراد بعثة الرسل، وجهل الحشر والنشْر ونحوه، ولا خلاف في كفره، لأنه جهل بما علم من الدين ضرورة.

تاسعها: الجهل بتعلق الصفات بإيجاد ما لا مصلحة فيه للخلق، وهو رأي المعتزلة في إيجابهم على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح، وفي تكفيرهم بذلك قولان، والصحيح عدم التكفير.

عاشرها: جهل ما وقع من متعلقات الصفات، أو يقع مما لم يخبر به، كخلق حيوان أو إجراء نهر، وهذا لا يلزم فيه شيء، إلا أن يكلف الشرع بمعرفة شيء منه[2] فيجب، ويكون تركه حينئذ معصية / لمخالفته أمر الشارع لا كفرا»[3]. 86

{قصيدة اليوسي في أقسام الجهل}

وقد كنت في صغري نظمتها في أبيات، ثم ضلت عني، فنظمتها <الآن فقلت مستعينا بالله تعالى>[4] في أبيات أخرى وهي:

---

[1]– وردت في نسخة "ج": الشرع.

[2]– وردت في نسخة "أ": منها.

[3]– نص منقول بتصرف من كتاب الفروق، الفرق الحادي والأربعون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كفر، وقاعدة ما ليس بكفر/4: 145 وما بعدها.

[4]– ساقط من نسخة "ج".

الجَهلُ أقْسامٌ لَدَيهم عَشرَة ❖ حَقّقَـهَا أُولـُوا العُلـومِ المَهـرَة

أوّلهَا جَهْل جـَلاَل الـرَّب ❖ لَيْـس بـهِ عِندَهـم مَـنْ عَتَـب

وَالجَحْد لِلأسمَاء[1] مِثْل العَالم ❖ وَهُـو كُفْـر عِنـدَ كُـلِّ عَالِـم

فَإنْ يَكُن لَمْ يَنْفِها بَلْ جهـلا ❖ فَالطّبـري كَفَّـرهُ وَالغَيْـر لاَ

وَجَهْل نَافٍ للمعاني مثبت ❖ أحكامهـا والخلـف فيه أثبـت

ومسنـدٍ فعـل العبـاد لهـم ❖ كالقـدري والخـلاف فيهـم

ومثبتٍ للـرب جـلَّ جسمـا ❖ أَو جهة والخلـف فيـه ينمـى

ولـو أضـاف مثـل الاتحـاد ❖ لـه فكفـر ذا وفـاقـا[2] بـاد

وموجبٍ على الإلـه أصلحـا ❖ أو صالحا والخلف فيه وضحـا

وجاعـلٍ مثـل إرادة اللطيـف ❖ حادثـة في الأربع الكفر ضعيف

وجاعـلٍ مـن المعاني كالبقـاء ❖ هل آثـم أو عكـس ذاك المتقـى

وجهلُ مثل الحشر والحساب ❖ والبعـث ذا كفـر بـلا ارتيـاب

وجهلُ مـا يـجر بـه المقـدور ❖ كخلـق نهـر مـا بـدا مـحذور

وقولي: «وَمُسند فِعْل العِبَاد» هو بالجر عطفا على المجرور بجهل، وكذا ما عطف عليه من «مُثْبت وَمُوجِب وَجَاعِل» معا.

وقولي: «وَجَهْل مِثْل الحَشر» هو بالرفع عطفا على «جَهْل» أولا، وكذا المعطوف عليه.

{مناقشة القاضي في مراده بالمؤمن، والمؤمن بحسب الظاهر عند السنوسي}

<قوله: "**مَنْ ظَنَّ أنهُ عَرَف...**"[3] الخ، هو ظاهر بالنسبة لأهل السلوك المستدلين بالأثر على المؤثر دون غيرهم.>[4]

---

[1]- وردت في نسخة "أ": للأحكام.

[2]- وردت في نسخة "أ": وفاق.

[3]- العمدة: **40**. قال السنوسي في بقية كلام الفقرة: «... ولهذا قال بعض الأئمة: من ظن أنه عرف ولم يدر كيف عرف فلم يعلم».

[4]- ساقط من نسخة "ج".

قوله: "إِجْماعاً"[1] الظاهر أنه راجع إلى "يرجع".

قوله: "وَالتَّكذِيبُ بِه..."[2]الخ، الظاهر من هذا ومن قوله فيما مر "العناد مع كمال المعرفة"، أن العارف قد يكون كافرا بجحوده مع بقاء المعرفة في قلبه، وهذا مما اخْتُلِف فيه، فجوّزه قوم كما وقع لإبليس ونحوه، ومنعه آخرون لوجهين: أحدهما، أن هذا لا يصدقه عاقل[3]، والثاني أن الكفر لابد أن يحصل في القلب ولا يجامع المعرفة.

قلت: وهذا إنما يتجه على رأي من يقول إن المعرفة نفس الإيمان وهو ضعيف.

واختار بعض المفسرين، أن جميع من وقع له الجحود مع المعرفة من الكافرين فإنهم وإن أيقنوا بالحق، لكن لقوة عنادهم وحسدهم يدفعون[4] ذلك ويكابرون ويُزَلْزِلُونهُ بالوهم حتى يقع فيه بعض التَّخلْخُل والشك، وحينئذ يعاقَبون إذا ماتوا على ذلك.

واعلم أن ما ذكر من أنه كفر، هو على ما في نفس الأمر، وأما ما يكون قرينة على الكفر، ويحكم به لأجلها، كالاستهزاء بالشريعة ونحو ذلك من كل ما فصله / الأئمة في كتبهم فلم يتعرض له[5]. 87

قوله: "لاَ يَمنعَان وُجودهُما..."[6] الخ، يعني فلا يفهم كلام القاضي السابق على أنه لا مقلد في المؤمنين، وأنهم كلهم عارفون، إذ لو كان كذلك لما حكم على المقلد بعدم الإيمان، فصح تأويل المصنف.

---

[1]- العمدة: 41.قال السنوسي في سياق هذه الفقرة: «قال -يعني القاضي-: فالكفر يرجع إلى الجهل بما شرط علمه في الإيمان إجماعا أو التكذيب به، وكذلك الإعراض عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجهل...».

[2]- العمدة: 41.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لا يصدر من عاقل.

[4]- وردت في نسختي "ب" و"ج": يدافعون.

[5]- يراجع ما يتعلق به مفصلا في كتاب مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص لليوسي بتحقيقنا الجزء/1: 437 وما بعدها. والجزء/2: 61 وما بعدها.

[6]- العمدة: 41.

تنبيـه: {اتباع قول الله وقول الرسول ليس من مسمى التقليد المذموم اتفاقا}

هذا كله بعد تسليم أن التقليد هو ما ذكر المصنف، ليتم له جميع ما تقدم من الاحتجاجات، ومن ذم السلف للمقلد، وإلا فقد ينازع في التقليد ولا يسلم تفسيره بما ذكر.

وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري أن اتباع قول الله، وقول الرسول ليس من مسمى التقليد المذموم اتفاقا، وذكر عن بعضهم أن ما وقع من ذم السلف للمقلد إنما هو للكفار المقلدين لآبائهم، وذكر طريقة متوسطة، وهي أن من انشرح صدره أول وهلة للباري لا يحتاج إلى نظر، ومن حصل له وقف وتردد، فلابد أن يبرهن له على الحق حتى تطمئن نفسه أو يتبين عناده.

قال: وعلى هذا مضى[1] السلف. فالمسألة كما ترى تناقضت فيها مذاهب المتكلمين وتشعبت فيها طرق الخائضين، وكل حزب بما لديهم فرحون.

وكلام المصنف في أكثر كتبه لا يخلو عن تشديد وإفراط، وكأن ذلك منه [رحمه الله][2] كان غيرة على دين الإسلام، لما شاهد العوام قد أرخى عليهم الجهل حَنادس[3] الظلام، فجزاه الله خيرا.

{مناقشة من قال من أهل العلم إن الله سبحانه معروف بضرورة العقل}

قوله: "وَإِلاَّ لزم التَّسَلسُل وَلَمْ تُنْتِج القطع..."[4] الخ، يعني أن الدليل لو كان تحتاج مقدماته إلى بيان، وما تبين به يحتاج إلى بيان وهلم جرا للزم التسلسل، فلابد حينئذ أن تكون مقدمات الدليل ضرورية في نفسها، أو منتهية[1] عند البيان إلى ما يكون ضروريا.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": حظ.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- حَنادس جمع حندس بالكسر: الليل المظلم. وتَحندس الليل: أظلم. القاموس المحيط/2: 209.

[4]- العمدة: 41. قال السنوسي في تتمة كلامه عن هذه الفقرة: «وأما ما نقل عن طائفة من أهل العلم أن الله معروف بضرورة العقل الخ، فإن أرادوا أن النظر في معرفته تعالى ينتهي إلى الضرورة فمسلم، لأن معرفته جل=

فإن قلت: ذكر أنها إذا لم تنته إلى الضرورة يلزم التسلسل، ويلزم عدم إنتاج القطع، وبالضرورة إذا لزم التسلسل فلا نتيجة أصلا، لا قطعية ولا ظنية، لأن ما يتسلسل لا يتحصل.

قلت: المراد من التسلسل: أن تكون المقدمات محتاجة إلى بيان ولم تنته إلى الضرورة، وذلك إنما يستلزم انتفاء القطع بالنتيجة دون ظنها، على أنا لو سلمنا أن لا[2] إنتاج أصلا، فنفي الإنتاج القطعي في كلام المصنف لا يستلزم ثبوت الظني، لما علم[3] من عدم اقتضاء السلب وجود الموضوع.

قوله: "مَعرُوف بضَرورَة العَقْل..."[4]الخ، هذا هو مرادهم على ما تقدم من حكاية هذا القول في كلام ابن حجر عن <كلام>[5] بعضهم، وأن المعرفة حاصلة بأول الفطرة، وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه السلام: (فَأبوَاهُ يُهوِّدانِه أوْ يُنصِّرانهِ)[6].

{اختلاف الأئمة في دلالة حدوث العالم هل هي ضرورية أو نظرية}

قوله: "المُتَّضح بحَسبِ الظَّاهِر..."[7] الخ، لاشك أن دلالة الصنع على الصانع كما يدل السير على المَسِير[8]، والبَعرَة على البَعِير ظاهر من غير تعرض للشبهة الواردة عليه،

=وعلا بل ومعرفة جميع عقائد الإيمان إنما هي بالبراهين، والبراهين لابد وأن تنتهي إلى مقدمات ضرورية وإلا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي كلفنا به في العقائد، وإن أرادوا أنه معروف بضرورة العقل بدأ بحيث لا يفتقر إلى نظر أصلا فلا خفاء في بطلان هذه المقالة».

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": ومنتهية.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": ألا.

3- وردت في نسخة "أ": عدم.

4- العمدة: 41.

5- سقطت من نسخة "ج".

6- جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه. وأخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت الأطفال.

7- العمدة: 41.

8- جاء في نسخة "أ": كما يدل الأثر على المؤثر المسبب.

وتحقيق للمطالب السبعة الآتية[1]، أما عند التعرض لذلك فهو من أغمض المسائل، ومن ثم قال بحسب الظاهر.

وحاصله أن وجود الباري في غاية الظهور، ودلالته حدوث العالم بحسب الظاهر في غاية الوضوح، / ومع ذلك اختلفوا هل هي ضرورية أو نظرية على ما سيجيء، فكيف يدعي الضرورة فيما هو أغمض من هذه العقيدة[2]؟. 88

قوله: "**وَهُوَ عَلَم وُجُودِهِ...**"[3] الخ، الأظهر أن يضبط علَم بفتح اللام، بمعنى الدليل، والضمير عائد على حدوث العالم، ويبعد تسكينه، وعود الضمير إلى «أظهر العقائد» كما لا يخفى.

{طائفة الدهرية التي خالفت في وجود الصانع}

قوله: "**إلاَّ مَنْ لا يُعْتَدُّ بِه...**"[4] الخ، يريد أن طائفة خالفوا في وجود الصانع وهم من الشذوذ، بحيث لا يعتد بهم والإجماع صحيح بدونهم، وهؤلاء المخالفون هم من الدَّهْرية[5] على ما قال في شرح المعالم: «أنه ذهبت شِرْذِمَة من الدَّهرية المُعطِّلة إلى تعطيل الصنع عن الصانع، وقالوا كان العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واختلطت اتفاقا فحصل منها هذا العالم، ثم دارت الأدوار، وكُوِّرَت[6] الأَكْوار، فحصلت المُركَّبات. فهؤلاء لا يحيلون وجود العالم

---

[1]– حدوث العالم عند المتكلمين موقوف على تحقيق مطالب سبعة وهي: إثبات زائد على الأجرام، وإثبات أنها لا تنفك عن ذلك الزائد، وإثبات حدوثه، وهو بأربعة أشياء: إبطال كمون حدوثه، وظهوره، وإبطال قيامه بنفسه، وإبطال انتقاله، وإبطال لحوق العدم للقديم، والسابع إبطال حوادث لا أول لها. انظرها مفصلة في مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص بتحقيقنا/1: 458 وما بعدها.

[2]– وردت في نسخة "أ": المقيدة.

[3]– العمدة: 41.

[4]– نفسه: 41.

[5]– من فرق أهل الغلو، نفوا الربوبية وجحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وكذلك كان، وكذلك يكون أبدا. موسوعة الفرق والجماعات: 225.

[6]– وردت في نسخة "ج": وكرت.

على الاتفاق» انتهى، وهذه نهاية الغباوة[1] ولم يتعقلوا أن الأجزاء المبثوثة من[2] الذي أوجدها هي؟.

وقال السعد في شرح المقاصد بعد أن ذكر أدلة وجود الصانع: «وخالفت الملاحِدة في وجود الصانع، لا بمعنى أنه لا صانع للعالم، ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا بمعدوم بلا واسطة، بل بمعنى أن مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها، فلا يقال له لا موجود، ولا واجد ولا واجب مبالغة في التنزيه، -قال:- ولا خفاء في أنه هذيان بين البطلان»[3] انتهى، وهو مخالف لما تقدم.

تنبيهات: {في مزيد تقرير الكلام في صحة إيمان المقلد}

الأول: ذكر الشيخ سعد الدين أن «القائلين بعدم صحة إيمان المقلِد، منهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة أو تواترا أو على الإجماع، فيقبل قول النبي بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته. ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقادات في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم.

-قال:- «وهذا هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، حيث حكي عنه أن من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا، لكن ذكر عبد القاهر البغدادي[4] أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق، فليس كافرا، لوجود التصديق، لكنه هو عاص بترك النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعاقبه وعاقبته الجنة.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": العبارة.

[2]- وردت في نسخة "ج": ما.

[3]- نص منقول مع بعض التصرف اليسير، قارن بشرح المقاصد/4: 24.

[4]- عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني أبو منصور (.../429 هـ)، عالم متفنن من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره. من تصانيفه: "أصول الدين"، "الناسخ والمنسوخ"، "تفسير أسماء الله الحسنى" وغيرها كثير. وفيات الأعيان/1: 298، طبقات السبكي/3: 238. مفتاح السعادة/2: 185.

<–قال:–>[1] وهذا يشعر بأن مراد الأشعري، [أنه][2] لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أن لا خلاف معه على التحقيق»[3] انتهى.

قلت: وعلى هذا، فلا حاجة إلى القول بأن ما مر عن الأشعري مكذوب عليه، كما قال القشيري[4].

الثاني: جميع ما مر من الخلاف في المقلد، إنما هو فيما يرجع إلى أمر الآخرة فيما بينه وبين الله تعالى، أما في الدنيا فتجري أحكام المسلمين على كل / من نطق بالشهادتين أيا كان. 89

الثالث: المكلف هو البالغ العاقل سواء كان ذكرا أو أنثى، سواء كان حرا أو عبدا، وذلك مع قيد بلوغ الدعوة، وسكت المصنف عن <ذكر>[5] هذا القيد الثالث في شرح الصغرى، فقال بعض المحشين عليها: «أنه إشارة إلى أن دعوة النبي ﷺ قد عمت سائر الأقطار، ومن في جزائر البحار، ومن وراء السِّنْد فلا حاجة إلى هذا القيد. ومنهم من قال: لعله ذهب مذهب من يرى أن الدعوة لا تشترط بعد أول رسول، إذ العقائد مجمع عليها بين الرسل». انتهى.

{مقدمتان تمس الحاجة إليهما قبل الشروع في فصل: الأسباب المعينة على عدم التقليد}

قوله: "**مُقَدِّمَتَيْنِ...**"[6] الخ، المقدمة بكسر الدال المشددة <كمقدمة الجيش>[7] من قدم اللازم بمعنى تقدم، ويجوز فتحها من قدم المتعدي.

1– سقطت من نسخة "ج".

2– سقطت من نسخة "أ".

3– كلام منقول من شرح المقاصد/5: 220– 221.

4– عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري، أبو القاسم القشيري (465/376 هـ)، زين الإسلام، الفقيه الشافعي المتكلم. كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول، والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف، وجمع بين الشريعة والحقيقة. من كتبه: "الرسالة القشيرية"، "التيسير في التفسير"، وغيرهـا. طبقات الشافعية الكبرى/5: 153، وفيات الأعيان/2: 375. الأعلام/4: 180.

5– سقطت من نسخة "ج".

6– العمدة: 42.

7– ساقط من نسخة "ج".

قوله: "تَمسّ الحَاجَة..."[1] الخ، يقال مَسَّ يَمُسُّ، كفَرحَ يَفْرحُ ومَسَّ يَمسُّ كنصرَ يَنصرُ.

{المقدمة الأولى في مبادئ علم الكلام وفي تفسير ما تستعمل فيه}

قوله: "فِي حَدِّ عِلْم الكَلَام..."[2] الخ، ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن مبادئ العلم التي تذكر بين يدي الشروع فيه عشرة وهي: اسمه، وحده، وموضوعه، وواضعه، واستمداده، ومسائله، ونسبته، وفائدته، وحكمه، وفضله، وهذه كلها محتاج إلى معرفتها في الجملة، إلا أن بعضها أوكد من بعض.

{مختلف أسماء علم الكلام}

أما اسم هذا العلم، فاعلم أنه يسمى بثلاثة أسماء وهي: علم أصول الدين، وعلم التوحيد، وعلم الكلام، ويقال بحذف لفظة علم في الثلاثة فتكون الألقاب ستة، وبعضهم يسميه أيضا العلم الإلهي فتكون سبعة[3].

أما تسميته بالأول، فلأن سائر العلوم الدينية مبنية[4] عليه، وأصل الشيء ما يبنى[5] عليه الشيء، وسيأتيك وجه بنائها عليه عند الكلام على نسبته.

---

[1]- العمدة : 42. جاء في الهامش 1 من شرح الكبرى المطبوع، تعليقا من قبل مصححها: «المقدمة الأولى ...الخ مقدمة علم من حيث احتواؤها على الحد والموضوع وترك الغاية، وهي تصحيح الإيمان والاسم وهو علم أصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام، والحكم وهو الوجوب العيني على كل مكلف، والواضع وهو أبو الحسن الأشعري ومن تبعه، بمعنى أنهم دونوا كتبه وردوا الشبه، وإلا فمعلوم أنه جاء به كل نبي، والمسائل وهو القضايا المثبتة فيه بالبراهين العقلية والنقلية، والاستمداد وهو مستمد من الكتاب والسنة، والنسبة وهي أنه أصل لعلوم الدين وما سواه فرع عنه، والفضل وهو أنه أشرف العلوم لكونه متعلقا بالله ورسله، وما يتبع ذلك، وهي مقدمة كتاب أيضا من حيث احتواؤها على ألفاظ يتوقف الشروع في ذلك الكتاب عليها».

[2]- نفسه: 42.

[3]- جاء في طرة الصفحة: 69 من نسخة "ب" ما نصه: «بقي اسم آخر وهو الاعتقادات، ومع زيادة علم فهما اثنان أيضا، وعلى أن الإلهي فيه اثنان أيضا باعتبار ذكر علم وحذفه».

[4]- وردت في نسخة "ج" : منبنية.

[5]- وردت في نسخة "ب": ينبني.

غير أن هذا اللقب لا يختص بهذا العلم، بل يشاركه فيه أصول الفقه، لأن الدين ضربان: اعتقاد وعَمل، ولكل منهما أصل يصدق عليه أنه أصل الدين، لكن كثر إطلاقه على الأول، وتسمية الثاني أصول الفقه.

وأما [تسميته][1] بالثاني، فلأنه مشتمل على توحيد الله تعالى تسمية له بأشرف أجزائه.

وأما بالثالث، فلأن أهل الكلام يصدرون مباحثهم بقولهم: «الكلام في كذا، <الكلام في هذا المبحث كذا>[2]»[3]. وقيل لكثرة الكلام فيه، لأن صاحبه يتكلم في الوجود المطلق أو المعلوم. وقيل لأن أهل الظاهر[4] كانوا إذا سئلوا عن مسألة من مسائله قالوا: «هذا مما نهينا عن الكلام فيه» فاشتهر بذلك حتى وقعت الإضافة. وقيل لأن مسألة الكلام، أهو قديم أم حادث سبب لوضع التصانيف فيه. وقيل لأنه كثر فيه من الكلام مع الخصوم والرد عليهم ما لم يكثر في غيره. وقيل لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات. وقيل لأنه هو الذي يستحق أن يسمى كلاما، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام. وقيل غير ذلك.

وأما بالرابع، فلأن المقصود من هذا العلم، معرفة[5] الإله [تعالى][6].

{الواضع لعلم الكلام والبحث فيه}

وأما واضع هذا العلم فالشيخ أبو الحسن الأشعري، واسمه علي بن إسماعيل بن بشر بن إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بُردَة بن أبي موسى الأشعري، صاحب

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- جاء في نسخة أ: «الكلام وكذا الكلام في كذا».

[4]- نسبة إلى المذهب الظاهري الذي يقرر أن المصدر الفقهي هو النصوص، وإذا كان النص مطلقا أخذ على إطلاقه إلا إذا قيده نص آخر، ولا رأي في حكم من أحكام الشرع، وينفي معتنقو المذهب الرأي بكل أنواعه، وقد قام ببيان هذا المذهب عالمان، أحدهما داود بن علي الأصبهاني وهو منشئ المذهب، لأنه أول من تكلم به، والثاني ابن حزم الأندلسي الذي إليه يعود فضل التوضيح والبيان والأدلة، ويعد أشد تمسكا بالظاهرية من داود. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/3: 200.

[5]- جاء في نسخة "أ": فلأن المقصود منه معرفة...

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

90 رسول الله ﷺ، وكان مالكي[1] المذهب، وإليه تنسب جماعة أهل / السنة، فيقال لهم أشعرية وأشاعرة، وكانوا قبل ذلك يلقبون بالمثبتة، إذ أثبتوا ما نفته المعتزلة.

{بحث اليوسي في نسبة وضع علم الكلام إلى الإمام الأشعري}

كذا قيل وفيه بحث، وهو أن المراد بهذا العلم ما هو أعم من كلام المحق والمبطل، كما سيأتي في حده، فكيف يكون الشيخ هو واضعه، مع أن هذا العلم قد وقع فيه الخبط قبله، حتى افترق الناس إلى مثبتة ومعتزلة، والشيخ بنفسه كان يدرس هذا العلم على الجبائي[2]، وله في ذلك نحو أربعين عاما على ما ذكر ابن زكري في شرح عقيدة ابن الحاجب واليفرني وغيرهما، حتى وقع رجوع[3] الشيخ إلى ما عليه السنة والجماعة[4]، بعد أن رأى النبي ﷺ، وأمره بالرجوع، وسنذكر قصته في خلق الأفعال إن شاء الله تعالى.

نعم، لو أريد أصول[5] الأشاعرة، لأمكن أن يقال: هو الواضع، وحينئذ يحتاج علم المخالف إلى واضع آخر، وليس هذا مرادا، اللهم إلا أن يراد أنه هو أول من دون هذا العلم، على أنه لا يسلم أنه لم يدون قبله، ولو سلم فقبله مشايخ من أهل السنة، كعبد الله بن كلاب[6] وغيره، ومن المعتزلة كالجبائي وغيره، وليس من شرط وجود الفن كونه مدونا.

---

[1]- جاء في طرة الصفحة: 69 من نسخة "ب" ما نصه: «ذكر صاحب الأوائل أنه شافعي المذهب، فانظره مع هذا اللهم إلا أن يقال كان شافعيا ابتداء وبعد مالكيا».

[2]- محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد، أبو علي الجبائي (235-303 هـ)، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره. له مقالات وآراء انفرد بها، وإليه تنسب الطائفة "الجبائية" في الاعتزال. من كتبه: "متشابه القرآن"، "تفسير القرآن" وهو تفسير حافل مطول، ورد عليه الإمام أبو الحسن الأشعري. وفيات الأعيان/3: 398، طبقات المفسرين/2: 189، فرق وطبقات المعتزلة: 85.

[3]- وردت في نسخة "ج": حتى رجع.

[4]- بدلها ورد في نسخة "أ": حتى رجع إلى ما عليه أهل السنة والجماعة...

[5]- لمزيد تفصيل القول في هذه الأصول راجع كتاب الإبانة في أصول الديانة للأشعري وأصول الدين والفرق بين الفرق: 248 للوقوف على تفاصيل خمسة عشر أصلا (15) لعقائد أهل السنة.

[6]- عبد الله بن كلاب القطان البصري (.../بعد 240 هـ)، رأس المتكلمين في زمانه، كان يلقب كلابا لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. من تصانيفه: "الصفات"، "خلق الأفعال" وكتاب "الرد على المعتزلة". ابن النديم: 255، تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 426.

نعم، هو أول من بسط الفن وألف فيه التصانيف المفيدة[1] وقرر قواعده وحرر عقائده ﷺ، ولكن[2] هذا لا يقتضي أن لا يكون غيره قبله واضعه، وإلا لما كان علي كرم الله وجهه واضع النحو[3].

{استمدادات علم الكلام}

وأما استمدادات هذا الفن وتسمى مبادؤه أيضا، أي ما يتوقف الشروع عليه في مسائله فهي الأحكام الثلاثة: الوجوب، والاستحالة، والجواز، من حيث تصورها كما سيأتي عند المصنف، إذ المتكلم يثبتها تارة وينفيها أخرى، وذلك فرع تصورها، وبذلك تعلم أنها مبادئ من حيث تصورها، مسائل من حيث إثباتها ونفيها، لأنها هي التي تكون محمولات لمسائل العلم على ما يأتي إن شاء الله تعالى. والمحمول لا بد أن يتصور قبل وقوع التصديق، وحينئذ لا إشكال في كونها مبادئ ومطلوبة لاختلاف الجهة، وكذا شأن سائر المبادئ.

{مسائل علم الكلام}

وأما مسائل هذا العلم، فاعلم أن مسائل العلم هي القضايا التي تثبت فيه بطريق القصد[4]، وهي هنا القضايا المثبتة فيه إما بالبراهين العقلية[5]، كثبوت الصانع وما له من الصفات المصححة

---

[1]– من بين تصانيفه فيه: "الفصول"، "خلق الأعمال"، "جواز رؤية الله بالأبصار"، "الرد على المجسمة"، "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، "الإبانة في أصول الديانة" وغيرها.

[2]– وردت في نسخة "ج": وكان.

[3]– قال أبو الأسود الدؤلي في سبب تسميته بعلم النحو: «أنه دخل على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ فوجد في يده رقعة فقلت: ما هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني تأملت كلام العرب، فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء، يعني الأعاجم، فأردت أن أضع شيئا يرجعون إليه ويعتمدون عليه، ثم ألقى إلي الرقعة وفيها مكتوب: الكلام كله اسم وفعل وحرف، وقال لي: أنح هذا النحو وأضف إليه ما وقع إليك. فكنت كلما وضعت بابا من أبواب النحو عرضته عليه إلى أن وصلت إلى ما فيه الكفاية. قال: ما أحسن هذا النحو الذي نحوت...». انظر ابن النديم في "الفهرست" والقفطي في "إنباء الرواة".

[4]– جاء في نسخة "أ": هي القضايا التي بينت طريق القصد.

[5]– وردت في نسخة "ج": القطعية.

للفعل، وإما بالدلائل النقلية كالحشر والنشر[1]. وقد تكون هذه المسائل مبادئ لمسائل أخرى، كمباحث النظر[2] ومباحث المعدوم[3] والحال[4] مثلا.

وقيد في شرح المقاصد القضايا بالنظرية قال: «إذ لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية[5]، إذ لا معنى للمسألة إلا ما يسأل فيه[6] ويطلب بالدليل. نعم قد يورد من المسائل على الحكم البديهي ليبين لميته[7] وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي»[8] انتهى.

{نسبة علم الكلام من باقي العلوم الدينية}

وأما نسبة هذا العلم من العلوم، أعني الدينية، كالتفسير والحديث والأصول والفقه، فهو كلي لها وهي له جزئيات، وذلك لأن المفسر ينظر في الكتاب فقط، والمحدث في السنة فقط، والأصولي في الدليل الشرعي فقط، والفقيه في فعل المكلف فقط، والمتكلم ينظر في الأعم وهو الوجود[9]

---

[1]- مما ورد في الآيات في موضوع الحشر والنشر قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر: 2]. ومن الأحاديث ما أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب: خلق آدم، وفي كتاب مناقب الأنصار، باب: مسائل عبد الله بن سلام، وما أخرجه أيضا في كتاب الفتن، باب: خروج النار. ومسلم في كتاب الفتن، باب: لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز. وفي عقيدة الحشر والنشر يراجع أيضا ما أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: الحشر. وفي سورة الفرقان، باب: قوله تعالى: ﴿الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم أولئك شر مكانا وأضل سبيلا﴾. وما أخرجه مسلم في كتاب المنافقين، باب: يحشر الكافر على وجهه.

[2]- أنظرها بتفصيل مثلا في كتاب طوالع الأنوار للبيضاوي: 65، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: 65، وشرح المقاصد/1: 225 وما بعدها.

[3]- أنظرها بتفصيل مثلا في كتاب طوالع الأنوار: 220، ومحصل أفكار المتقدين والمتأخرين: 78، وشرح المقاصد/5: 82 وما بعدها.

[4] – أنظرها بتفصيل مثلا في كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي: 90.

[5] – ورد في شرح المقاصد: العملية.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": عنه.

[7]- منها يؤخذ البرهان اللمي، وهو ما يقال في جواب لم كان كذا، وسيأتي الحديث عنه في مواطن مختلفة من الكتاب.

[8]- نص منقول من شرح المقاصد مع بعض التصرف اليسير/1: 174.

[9]- بدلها وردت في نسخة "ب": الموجود.

91 فيقسمه إلى قديم وحادث، ويقسم الحادث إلى قائم بنفسه وهو الجوهر، وقائم بغيره/ وهو العرض، والعرض إلى ما تشترط فيه الحياة كالعلم، وما لا كالبياض

ثم ينظر في القديم، وأنه واحد لا يتكثر في ذاته ولا يتركب، وأنه تجب له أوصاف، وتستحِيل عليه أوصاف، وتجوز في حقه أحكام، وأن الفعل جائز في حقه، وأن العالم كله حادث من صنعه، وأنه دليل عليه، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة، وأنه قادر على تصديقهم بالمعجزات، وأنه وقع هذا الجائز، وحينئذ ينقطع حكم العقل، ويتلقى من النبي ﷺ ما يرد[1] عنه من قول أو فعل أو تقرير.

فإذا بين المتكلم أن كل ما يرد من قبل الرسول حق، أخذ المفسر واحدا من هذا الوارد وهو القرآن، فتكلم عليه، وأخذ المحدث واحدا فقط وهو الحديث، وأخذ الأصولي واحدا فقط وهو الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والإجماع، وأخذ الفقيه واحدا فقط وهو فعل المكلف من حيث نسبته إلى الحكم الشرعي، وهذه كلها إنما تثبت بعلم الكلام، فهو كلي لها. هذا، وأنت خبير بأن ما ذكر إنما هو بين الموضوعات لا الفنون نفسها[2]، ولكنها توصف بحسب موضوعاتها.

{فائدة علم الكلام}

وأما فائدة هذا العلم، فلا يخفى أن له فوائد أخروية، كالسلامة من العذاب المرتب على الكفر وسيئ الاعتقاد، ودنيوية كرفع القتل وانتظام المعاش بالعدل، ورفع الجور والتظالم.

{فضل علم الكلام}

وأما فضل هذا العلم، فقد تقدم منه كثير، وتقدم كلام السعد في شرح النسفية، وقد قال في شرح المقاصد أيضا: «لما تبين أن موضوعه أعلى الموضوعات، ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتِناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينية تطابق عليها العقل والشرع، تبين أنه أشرف العلوم، لأن هذه جهات شرف العلم» انتهى، يعني لأن جهاته أشرف فيكون أشرف.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": يراد منه.

[2]- وردت في نسخة "ج": إنما هو من الموضوعات لا الفنون أنفسها.

ثم قال: «وما نقل عن السلف من الطعن فيه، فمحمول على ما إذا قصد التَّعصُّب في الدين، وإفساد عقائد المبتدئين، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة[1] من المقال»[2] [انتهى][3].

وقال المؤلف في شرح الوسطى بعد كلام طويل: « ومما يدل على شرف هذا العلم وعظيم فضله، ما روي أنه قيل لرسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ فقال: (العِلْم بالله عَزَّ وَجَلَّ)، فقيل له يا رسول الله: نسألك عن العمل وتجيب عن العلم. فقال: (إنَّ قَلِيلَ العَمَلِ يَنْفَع مَعَ العِلْم باللهِ، وَإنَّ كَثِيرَ العَمَلِ لاَ يَنفع مَعَ الجَهْل بالله تَعالَى)[4].

وروي عنه ﷺ أنه أتاه رجل فقال: يَا نَبِي الله، عَلِّمْني مِنْ غَرائِب العِلْم، فقال ﷺ: (مَا فعَلْت فِي رَأس العِلْم حَتَّى تَطلُب غَرائِبهُ؟)، قَال: وَمَا رَأسُ العِلْم يَا نَبي الله؟ قالَ: (أعَرفْت الرَّب؟) قَالَ: نَعَم، [قَالَ: (فَمَا فَعَلْت فِي حَقِّه عَلَيْك؟) قَال: مَا شَاءَ الله، قَال: (أعرَفْت الْمَوْتَ؟)، قَال نَعَم][5]، قَال: (فما أعْدَدْتَ لَهُ؟) قَال: مَا شَاء الله، فَقَال: (انْطَلق وَاحْكُم مَا هَاهُنا، فإذَا أحْكَمْتَ فتَعَال أُعلِّمُك مِنْ غَرائِب العِلْم)[6].

وروي أن الله أوحى إلى داود عليه السلام: (يَا دَاوُدَ تَعلَّم العِلْم النَّافِع) فقَال: يَا رَبِّ وَمَا العِلْم النَّافِع؟ فقَال: (أنْ تَعرف / جَلاَلِي وَعَظمَتِي وَكِبْرِيَائي، وَكَمَال قُدرَتِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإنَّ هَذا هُوَ العِلْم النَّافِع)[7]. وفي القرآن: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[8]. 92

[1]– وردت في نسخة "ج": الفلاسفة.

[2]– النص منقول بأمانة من شرح المقاصد/1: 175.

[3]– سقطت من نسخة "أ".

[4]– الحديث أخرجه العراقي في المغني عن حمل الأسفار/1: 8. والقضاعي في مسند الشهاب: 1015– 1016.

[5]– ساقط من نسخة "أ".

[6]– الحديث أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء/1: 24، وابن عراق في تنزيه الشريعة/1: 277.

[7]– راجع قصة سيدنا داود عليه السلام وما يتعلق بالجانب العقدي فيها في القرآن الكريم: البقرة: 249–251، النساء: 163، الإسراء: 65، المائدة: 78–79، الأنعام: 83–84، الأنبياء: 78–80 وسورة ص: 16–17.

[8]– فاطر: 28.

ومعلوم أن العلم الذي يستلزم الخَشْيَة إنما هو العلم بالله تعالى، وقال تعالى [بعد][1] استدلال خليله إبراهيم عليه السلام على حدوث العالم بملازمته التغيرات، وأنه لا بد لجميعه من مخترع ومدبر لا يتغير ولا تحل به الحوادث: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾[2]، فأضاف تعالى تلك الحجة إلى نفسه إضافة تشريف، وحكم برفعه درجات من فتح له في معرفة الحق ببراهينه العقلية. وقد أمرنا جل وعز بالاقتداء بخليله عليه السلام في قوله: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾[3]. وقال: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[4].

ولا شك أن أئمة السنة ﷺ، هم الذين اقتدوا به في هذا الأمر، وفازوا برفع الدرجات، ونيل أعلى المراتب عند الله تعالى»[5] انتهى.

{حكم علم الكلام}

وأما حكم هذا العلم، فقد تقدم فيه التفصيل بين [فرض العين و][6] فرض الكفاية، والنزاع في أنه هل هو كذلك أو مندوب إليه أو حرام هذا بحسب الإطلاق، فإن خص بالتفصيلي كما في تعريف ابن عرفة الآتي فقد تقدم ما فيه أيضا.

{حد علم الكلام}

وأما حد هذا العلم[7] وموضوعه ففي كلام المصنف[8].

1- سقطت من نسخة "أ".

2- الأنعام: 83. انظر ما ورد من عقائد دينية في قصة سيدنا إبراهيم في القرآن الكريم: الصافات: 83-99، مريم: 41-48، الزخرف: 26-28، الممتحنة: 4-5، الشعراء: 69-102، التوبة: 114، الأنبياء: 51-70، العنكبوت: 16-17، البقرة: 258، 260 وغيرها.

3- الحج: 78.

4- النحل: 123.

5- نص منقول من العقيدة الوسطى وشرحها: 70- 71.

6- ساقط من نسخة "أ".

7- تجدر الإشارة إلى أن اليوسي عقد فصلا ممتعا للحديث عن علم الكلام وما يتعلق به من مباحث، فلتنظر في كتابه القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم بتحقيقنا، ص: 117 وما بعدها.

8- انظر الفصل المتضمن للمقدمة الأولى في حد علم الكلام وبيان موضوعه في شرح الكبرى: 42.

قوله: "وَإِرْسَالُ الرُّسلِ"[1] الظاهر أنه عطف على "أحكام"، وحينئذ إن[2] أراد أن المحدود هو "العلم" بما صرح به في هذا الحد فقط، فقد بقيت أمور كثيرة، وإن أراد ما يتضمنه[3] مطلقا[4] فلا جهة لذكر "صدقها في كل أخبارها" لدخوله، فلو عبر بالرسالة وعطف على "الألوهية"، وقال هكذا: العلم بأحكام الألوهية والرسالة وما يتوقف شيء من ذلك إلى آخر كلامه، كان أوجز وأحسن، فيكون تعريف الفهري أحسن[5].

ويجاب بأنه صرح بصدقها فيما ذكر تنبيها على دخول أحكام المعاد لخفاء أخذها من أحكام الرسل[6]، حيث لم تكن راجعة إلى صفاتهم وإن كان الصدق يستتبعها، وأما العطف فيما ذكر فيصح أن يكون على "أحكام" أو على مدخوله .

{تعريفات العلماء لعلم الكلام}

قوله: "بِفسادِ عَكْسِهِ[7] لِخُروج أحْكَام المَعادِ[8]"[1] يجاب بأنها تدخل في ثبوت الرسالة بنوع استلزام، كما دخلت جميع مباحث الإلهيات في ثبوت الألوهية، وقريب من

---

[1]- العمدة: 42. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة قوله: «أما حقيقة علم الكلام فهو العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل، وصدقها في كل أخبارها، وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به، وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك».

[2]- وردت في نسخة "ب": لو.

[3]- وردت في نسخة "أ": تضمنه.

[4]- وردت في نسخة "أ": فقط.

[5]- وتعريف الفهري هو قوله: بأنه «العلم بثبوت الألوهية والرسالة وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز العالم وحدوثه وإبطال ما يناقض ذلك».

[6]- وردت في نسخة "أ": الرسول.

[7]- جاء في نسختي "أ" و"ج": فاسد العكس...

[8]- جاء في طرة نسخة "ب" ص:72 تعليقا من كاتب النسخة على أحكام المعاد قوله: «فإن قيل أحكام المعاد لا حاجة لنا بدخولها بل ليست من علم الكلام أصلا، لأن الكلام هو معرفة ما للمولى من حيث إنه إله وللرسل من حيث إنهم رسل، والحيثية إنما توجب في حق الرسل الصدق والأمانة والتبليغ لا غير، وأما المعاد فهو كالبيع والربا والخمر والزنا، فلو قلنا بدخول أحكام المعاد لوجب دخول البيع والربا، لأن الجميع جاء به الرسول، ودخول بعض دون بعض تحكم. يقال أحكام المعاد هي من الاعتقادات بمعنى أنه يجب على الإنسان اعتقاد=

تعريف ابن التلمساني ما عرفه به ابن الخفاف[2] في شرح البرهانية[3] «من أنه معرفة الألوهية والرسالة، وما يتوصل به إليهما، وما يرد <به>[4] على من ناقضهما». وعرفه عضد الملة والدين: «بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[5].

وذكر عليه السعد في شرح مقاصده اعتراضين، أجاب عنهما. وعرفه هو [بأنه][6] «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية(...) والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقفت على الشرع أم لا، سواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف.

-قال:- «وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه أنه «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» وموافقا لما نقل / عن بعض علماء الملة أن «الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها» وأنَ ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر. 93

=حقيتها بخلاف البيع فإنه لا يجب عليه أن يعلم حكم الله فيه ولا يكلف قبل ذلك باعتقاد فيه إذ جهل حكمه لا يضر».

[1]- العمدة: 43. جاء في بقية كلام السنوسي في هذه الفقرة: «ورده -يعني تعريف ابن التلمساني- الشيخ ابن عرفة بفساد علمه لخروج أحكام المعاد».

[2]- محمد بن أحمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري أبو بكر الخفاف (ت: ق. 7 هـ). كان مقرئا متحققا بالعربية وعلم الكلام، تلا بالسبع على أبي محمد فضيل ابن محمد. من كتبه: "اقتطاف الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح كتاب الإرشاد"، "شرح على عقيدة أبي عمرو السلالجي" وغيرها. الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الثاني/2: 651.

[3]- البرهانية هي عقيدة كتبها شيخ المتكلمين بفاس عثمان السلالجي، وتم شرحها لأهميتها من قبل عدة شراح من أمثال: ابن الكتاني المتوفى سنة 595هـ، وابن الزق المتوفى سنة 612هـ، وابن بزيزة التونسي المتوفى سنة 673هـ، واليفرني الطنجي الجزائري الأصل المتوفى سنة 734 هـ، والشيخ العقباني الجزائري المتوفى سنة 811 هـ، وغير هؤلاء. انظر باقي الشراح في: عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية: 201 وما بعدها.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- قارن بالمواقف في علم الكلام.

[6]- سقطت من نسخة "أ".

وخرج العلم بغير الشرعيات، [وبالشرعيات][1] الفرعية، وعلم الله تعالى وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد في من يسميه علما، ودخل علم علماء الصحابة [رضوان الله عليهم][2] بذلك فإنه كلام، وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم[3] بالعمليات فقه، وإن لم يكن تحت[4] هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقا بجميع العقائد، بقدر الطاقة البشرية مكتسبا بالنظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكة يتعلق بها، بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا: العلم بالعقائد عن الأدلة»[5] انتهى.

وقال أبو العباس ابن زكري في منظومته ما معناه: «حقيقة أصول الدين لقبا، العلم بالقواعد التي تعرف بها العقائد، وأما حده مضافا إلى الأصول[6] الأدلة، والدين الإسلام»، وأراد بهذا أن يحاكي الأصوليين في تحديدهم أصول الفقه لقبا ومضافا، إذ هما في ذلك سواء.

{موضوع علم الكلام}

قوله: "وَأَمَّا مَوْضُوعُه..."[7]الخ، هذا كلام[8] في موضوع هذا العلم، واعلم أن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية له، أي الأمور التي تلحقه لذاته، كإدراك العلوم الغريبة للإنسان، أو تلحقه بواسطة أمر مساو، كالتعجب للإنسان بواسطة إدراكه الأمور[9] الغريبة، أو لأمر أعم داخل فيه، كالحركة بواسطة أنه حيوان.

1- سقطت من نسخة "أ".
2- ساقط من نسختي "أ" و"ج".
3- وردت في كتاب شرح المقاصد: عملهم.
4- وردت في نسخة "ج": ثمة.
5- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 163- 165.
6- جاء في نسختي "أ" و"ج": وأما حده مضافا، فالأصول...
7- العمدة: 43. قال السنوسي في بقية الكلام عن هذه الفقرة: «وأما موضوعه فماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله».
8- وردت في نسخة "ب": كلام.
9- وردت في نسخة "أ": العلوم.

واحترزنا بالذاتية[1] عن الأعراض الغريبة وهي ثلاثة أقسام أيضا: ما يلحق الشيء بواسطة أمر أعم <خارج>[2] كالحركة للناطق بواسطة الحيوان، أو أخص كالنطق للحيوان بواسطة الإنسان، أو مباين كالحرارة للماء بواسطة النار.

ولما كان تمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات، حتى إنه لما[3] يقال هذا علم وذلك علم آخر، إذا كان يبحث في هذا عن أحوال شيء وفي ذاك عن أحوال شيء آخر، سواء كان التمايز حقيقيا، كالفقه الباحث عن فعل المكلف، والحساب الباحث عن العدد، أو حيثيا واعتباريا كعلم اللغة الباحث عن الكلمة العربية المفردة من حيث معناها، والتصريف الباحث عنها من حيث ما يعتورها من تصحيح وإعلال مثلا، احتيج إلى بيان الموضوع، لأنه يميز العلم بحسب الذات، بعد ذكر الحد الذي يميزه بحسب المفهوم.

{النزاع بين المتقدمين والمتأخرين من العلماء في موضوع علم الكلام}

فإذا تعقلت هذا، فاعلم أنه قد وقع النزاع في موضوع هذا العلم، فذهب القدماء إلى أن موضوعه الوجود[4]، على ما مر من أن المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الوجود، فيقسمه إلى قديم وحادث.

وذهب قوم إلى أن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، وآثروه على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني، ولا يعرف[5] العلم بحصول/ الصورة في العقل، ويرى المعدوم والحال من مسائل الكلام. 94

«وذهب القاضي الأرموي[1] من المتأخرين، إلى أن موضوعه ذات الله تعالى، لأنه يبحث عن أوصافه الثبوتية والسلبية، وأفعاله الراجعة إلى أمر الدنيا، ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار،

---

1 – وردت في نسخة "أ": الذاتيات.

2 – سقطت من نسخة "ج".

3 – وردت في نسخة "ب": إنما.

4 – وردت في نسختي "ب" و"ج": الموجود.

5 – وردت في نسختي "أ" و"ج". يفسر.

=

وحدوث العالم، وخلق الأعمال، وكيفية نظام العالم، والبحث عن النبوة[2] وما يتبعها، أو إلى أمر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات، فيكون الكلام هو: «العلم الباحث عن أحوال الصانع تعالى من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة»[3].

واعترض عليه بأمرين: أحدهما: أنه يبحث في هذا العلم عن غير ما ذكر كالجواهر والأعراض، لا من حيث استنادها إليه تعالى مثل قولنا: الجواهر لا تتداخل والأعراض لا تنتقل مثلا. ثانيهما: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده، فلو كانت ذات الله تعالى موضوع الكلام، فإما أن يكون وجودها بينا بنفسه وهو باطل، أو مبينا في علم آخر، فيكون أعلى من الكلام وهو باطل، إذ لا أعلى من علم التوحيد.

وأجيب عن الأول، بأن ما ذكر من المبادئ، ورد بأنها لو كانت مبادئ لكانت بينة بنفسها أو مبينة[4] في هذا العلم، فتكون من مسائله وترجع[5] إلى أحوال الموضوع المذكور، أو مبينة في علم آخر، فيكون تم علم شرعي أعلى منه تبين فيه مبادؤه والكل باطل، اللهم إلا أن يجوز أن تبين في علم شرعي أدنى فلا إشكال إن وجد.

وأجاب عنه السعد بوجهين: «أحدهما: أن ما ذكر إما على سبيل الاستطراد قصدا إلى تكميل الصناعة، كمباحث المعدوم والحال[6]، أو على <سبيل>[7] الحكاية لكلام المخالف قصدا إلى تزييفه، كبحث الآثار العلوية والجواهر المجردة، أو على البداية بأن يتوقف عليه بعض المسائل

=[1]- محمد بن الحسين بن عبد الله القاضي تاج الدين الأرموي (.../656 هـ)، العلامة الأصولي الشافعي أبو الفضائل، تلميذ فخر الدين ابن الخطيب من مشاهير أئمة المعقول. من مؤلفاته: "الحاصل من المحصول". تهذيب سير أعلام النبلاء/3: 310. طبقات الشافعية لابن الملقن: 75.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": بالبحث عن النبوءات.

[3]- نص منقول بشيء من التصرف من شرح المقاصد/1: 180.

[4]- جاءت في نسخة "ب": بينة.

[5]- وردت في نسخة "أ": ويرجع.

[6]- وردت في نسخة "أ" : والمحال.

[7]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

كاشتراك الوجود، واستحالة التسلسل، وما سوى ذلك يكون من فضول الكلام، كخلط كثير من المتأخرين الطبيعي والرياضي بالكلام قصدا إلى تكثير المباحث. ثانيهما: أن مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن تبين في علم أعلى منه ولا شرعي، للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه»[1] انتهى.

95 وأجيب[2] / عن الثاني بمنع أن يكون العلم المبين فيه موضوع علم أعلى منه، وقد التزم الأرموي هذا وقال: «إن وجود الباري يكون مسلما في علم الكلام مبينا في العلم الإلهي».

وقال السعد: «لا نزاع في أن إثبات الواجب، بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب الكلام، والقول بأن إثباته إنما هو من مسائل الإلهي دون الكلام ظاهر الفساد، وإلا لكان هو أحد العلوم الإسلامية، بل رئيسها ورأسها، ومبنى القواعد الشرعية وأساسها»[3] وأطال فيه فانظره.

وذهب صاحب[4] الصحائف[5] إلى مثل ما قال الأرموي، إلا أنه زاد فقال: «موضوع الكلام ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث استنادها إليه»[6] وهو قريب من الذي قبله.

وذهب قوم إلى أن موضوعه: ماهيات الممكنات، من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها، وصفاته وأفعاله، واقتصر عليه المصنف.

---

[1]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/1: 181- 182.

[2]- جاء في نسختي "أ" و"ج": ويجاب.

[3]- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/1: 184.

[4]- هو: محمد بن أشرف السمرقندي شمس الدين الحكيم الحسني (.../600 هـ)، له من الكتب "آداب الفاضل"، "الصحائف في الكلام"، "المعارف شرح الصحائف"، "قسطاس الميزان في المنطق" وشرحه. هدية العارفين/6: 106.

[5]- هو كتاب في علم الكلام، أوله: «الحمد لله الذي استحق الوجود والوحدة... الخ» وهو على مقدمة وست صحائف وخاتمة، ومن شروحه "المعارف في شرح الصحائف"، أوله: «الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية... الخ» للسمرقندي السابق الترجمة، وشرحه البهشتي أيضا بشرحين. كشف الظنون/2: 1075.

[6]- قارن بشرح المقاصد/1: 180.

{ما أورده اليوسي على السنوسي في موضوع علم الكلام}

قلت: ويرد عليه أمران أحدهما: أن ما يرجع إلى أحوال الذات العلية من الصفات الثبوتية والسلبية، وهو جل مباحث الفن، لا يكون من مسائل الكلام، لأن الذات العلية ليست داخلة في الموضوع واللازم باطل. ثانيهما: أن ماهيات الممكنات إنما كانت موضوعا على هذا القول، من حيث دلالتها على ما ذكر، وذلك فرع إمكانها، فالموضوع إذن هو الممكنات من حيث تلك الدلالة، وحينئذ وجود <تلك>[1] الممكنات من حيث هي ممكنات إما بين بنفسه، أو مبين في علم آخر، وكلاهما باطل.

أما أولا: فلأن ثبوت الإمكان للعوالم ليس بديهيا. وأما ثانيا: فلأن ذلك إنما بين في هذا العلم لا في علم آخر.

وقد يجاب عن هذا الثاني بمنع كون الإمكان ملاحظا في الموضوعية، بل هو من المسائل ومبدأ لغيره، لما مر من صحة كون بعض المسائل مبادئ لمسائل أخرى، أو بأنه مسلم في هذا الفن مبين في العلم الإلهي.

فإن قيل: الإمكان المبين في الإلهي خلاف الإمكان عند المتكلمين لجامعة ذلك للقدم دون هذا.

قلنا: الإمكان الذاتي متفق عليه، والخلاف إنما هو في وجه الاستفادة من الغير، أي بالتعليل أو بالاختيار، وبذلك صح الوصف بالقدم / عندهم دوننا، على ما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى، والماهيات[2] بتشديد الياء وقد مر تفسيرها. 96

قوله: "وَصِفاتهُ وَأفعالُه..."[3] الخ، الظاهر عطف صفاته على "وجود"، وعطف أفعاله على "وجوب"، وفيه تشتيت فيعطفان معا على وجوب، ويجوز عطفهما معا على وجود، بأن يكون في الثاني حذف، أي وجواز أفعاله، أو وقوعها فيما وقع منها، وتبصر النسخة لترى كل ما ذكرنا.

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[2]- وردت في نسخة "أ" : الماهية.

[3]- العمدة: 43.

تنبيهان: {في تقرير السؤال عن لفظة الموضوع ما هو؟}

الأول: لا تزال الطلبة بعد معرفة المراد من الموضوع، يلهجون بالسؤال عن لفظة الموضوع ما هو[1]، ولم لا يقال موضع كمجلس ليكون اسم محل، وهو عندي في معنى موضوع[2] القضية المقابل للمحمول[3]، وذلك لأن الموضوع جزئياته هي التي تكون موضوعات لمسائل الفن، أما مبادئ[4] الفن هي التي تكون محمولات تلك المسائل، حتى إن ما يذكر من الموضوع والمبادئ راجع إلى تصور مفردين، وما يبرهن عليه في أثناء الفن راجع إلى التصديق بإثبات أحد هذين المفردين للآخر أو نفيه عنه فافهم.

الثاني: إذا تعقلت موضوع كل علم، وأردت أن تعرف ذلك العلم بالحد الذاتي، فإنك تأخذ في التعريف الأحوال الذاتية <للموضوع[5]، كأن تقول هنا مثلا: «علم الكلام هو العلم الباحث عن ماهيات الممكنات من حيث دلالاتها>[6] على وجوب وجود موجدها، وصفاته وأفعاله» على ما مر في تفسير الموضوع ما هو، فإن عرفته بغير ذلك من غاية أو فائدة، أو كونه وسيلة لكذا مثلا كان رسما لا حدا. وبذا[7] تعلم أن ما سبق من التعاريف رسوم.

---

[1]– جاء في نسختي "أ" و"ج": عن لفظة الموضوع ما هي....

[2]– الموضوع في المنطق: هو الذي يحكم عليه بأن شيئا آخر موجود له، أو ليس بموجود له. والموضوع مقابل للمحمول. قال الخوارزمي: «الموضوع هو الذي يسميه النحويون المبتدأ، وهو الذي يقتضي خبرا، وهو الموصوف. والمحمول: هو الذي يسمونه خبر المبتدأ وهو الصفة». مفاتيح العلوم: **86**.

[3]– المحمول: عند المنطقيين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية، أما في الشرطية فيسمى تاليا. والموضوع والمحمول عند المنطقيين بمنزلة المسند والمسند إليه عند النحاة. قال ابن سينا: والمحمول هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر. وأرسطو يسمي المقولات محمولات، لأنها تحمل على الجوهر. وهو لا يحمل على شيء والمحمولات الجدلية عند فرفوريوس وغيره من القدماء هي الألفاظ الخمسة وهي: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة والعرض العام. راجع كتاب النجاة: **19**.

[4]– جاء في نسختي "أ" و"ج": ومبادئ.

[5]– جاء في طرة الصفحة: **75** من نسخة "ب" ما نصه: «فإن قيل أي فرق بين العلم الحاصل من الحد وبين الحاصل من الموضوع؟ فالجواب أن الحد يستفاد منه المعنى الكلي أولا، والمسائل ثانيا، والموضوع بعكسه».

[6]– ساقط من نسخة "ج".

[7]– جاء في نسخة "ب": ولذا.

وذكر اليفرني عن بعض العلماء، أنه لا يندرج المطلوب من الكلام تحت الحد الحقيقي، لأن علم الكلام يشتمل على النظر في الواجبات <والجائزات>[1] والمستحيلات، وهذه المعلومات متباينة الحقائق، بل المستحيل لا حقيقة له، فلم يكن فيه حد حقيقي ولا رسمي، لأن هذه المعلومات لا تجمعها حقيقة جنس[2] ولا خاصة[3] نوع[4].

قلت: وفيه نظر لا يخفى.

{في تفسير بعض الألفاظ المحتاج إليها في علم الكلام}

{في تفسير لفظ العالم بحسب اشتقاقه}

قوله: "**العَالَم**"[5] هو بفتح اللام وروي كسرها وهو نادر، وسمي عالما لأنه يعلم به الصانع، فالعالم ما يعلم به كالطابع لما يطبع به، والخاتم لما يختم به وهو مشتق من العلم، إما لكونه علامة ودليلا على صانعه تعالى، أو لكون الناظر فيه يحصل له العلم بصانعه تعالى وهما

1- سقطت من نسخة "ج".

2- الجنس في اللغة: الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع: يقال: الحيوان جنس والإنسان نوع. قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور، والحقائق الذاتية، وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل والقريب.

3- جاء في نسختي "أ" و"ج": خاصية. ويطلق لفظ الخاصة عند المنطقيين على معنيين، الأول: ما يختص بالشيء بالقياس إلى كل ما يغايره، كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة، وهي التي عدت من الكليات الخمس. قال ابن سينا: وأما الخاصة فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات بل بالعرض. وقال الجرجاني: الخاصة كلية مقولة على أفراد حقيقية واحدة فقط قولا عرضيا سواء وجد في جميع أفراده، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه وللخاصة عند أرسطو أربعة معان لخصها "فرفوريوس" في كتاب: إيساغوجي.

4- جاء في طرة الصفحة: 76 من نسخة "ب" ما نصه: «إذ يجمعها اسم معلوم أو موجود أو غير ذلك». والنوع في اللغة: الصنف من كل شيء. وعند المناطقة: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو. كالإنسان لزيد وعمرو وبكر. وقيل: إنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة ويندرج تحت كلي أعم منه وهو الجنس. قال ابن سينا: وقد يكون الشيء جنسيا لأنواع ونوعا لجنس. مثل الحيوان للجسم ذي النفس فإنه وللإنسان والفرس، فإنه جنسهما.

5- العمدة: 43. قال الإمام السنوسي في تفسير لفظه « العالم بفتح اللام، ومعناه كل ما سوى الله تعالى».

متقاربان، أو لكونه منه ذوو العلم تسمية له بالأشرف، وأما ما يقال من أنه مشتق من العلم أو
97 العلامة، / فلا يلتفت إليه من شم رائحة من العربية، وإن كان قد اختار قوم اشتقاقه من العلامة، اللهم إلا أن يلاحظ <فيها>[1] معنى المصدر.

{الكلام على العالم بحسب معناه}

ثم العالم اسم جنس، يطلق على كل جنس من أجناسه على البدل، فيقال عالم الملك[2] وعالم النبات وعالم الحيوان مثلا[3]، قال المؤلف في شرح الوسطى: «وليس اسما لمجموع هذه الأجناس[4] حتى تكون له أجزاء، [أو][5] يمتنع صدقه على كل واحد منها وإلا فيمتنع جمعه»[6].

وقال السعد في شرح النسفية: «يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان»[7] فقال الخيالي[8] في حاشيته[9] عليه: «هذه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأجناس، فزيد ليس بعالم بل من العالم، وإلى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها، فيطلق على كل واحد منها، وعلى كلها لا أنه اسم الكل، وإلا لما صح جمعه» انتهى.

وحكى اليفرني: «أن من الناس من جعل العالم مشتق من العلم، ومنهم من جعله من العلامة، وعلى الأول ففي مسماه أقوال: الأول أنه بنو آدم. الثاني: [أنه][10] الجن والإنس.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- وردت في نسخة "ج": الفلك.

3- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 83.

4- وردت في نسخة "ج": الأنواع.

5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

6- نص منقول من شرح الوسطى: 83.

7- قارن بما ورد في شرح العقائد النسفية: 25.

8- هو أحمد بن موسى الشهير بالخيالي (ت: 886 هـ) العلامة الحنفي برع وفاق أقرانه، سلك طريق الصوفية، له: "حواشي على أوائل حاشية التجريد"، "شرح لنظم العقائد" لأستاذه المولى خضر بك، و"حاشيته على شرح التفتازاني" المذكورة، وهي كتاب أهداه للوزير محمد باشا أيام السلطان محمد الفاتح. شذرات الذهب/7: 344

9- جاء في نسختي "أ" و"ج": حواشيه.

10- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

الثالث: أنه أربع أمم: الإنس والجن والملائكة والشياطين. الرابع: أنه أهل الجنة والنار. الخامس: أنه ثمانية عشر ألف ملك. السادس: أنه كل من يتصف بالعلم والإلهام[1] عاقلا أو غير عاقل. وعلى الثاني فهو عبارة عن كل موجود فيه علامة يمتاز بها عن غيره من أنواع الموجودات».

قوله: "كُل مَا سِوَى الله تَعالَى[2]"[3] يرد عليه ثلاثة أمور، أحدها: أنه تعريف بالإفراد حيث أخذ في التعريف لفظ "كل" وهو ممتنع. ثانيها: أنه فاسد الطرد لدخول الصفات الأزلية، إذ ليست عين الذات ولا يجوز أن تدخل فيه لأنه حادث وهي قديمة. ثالثها أن العالم المحدود هنا هو المحكوم عليه فيما يأتي بالحدوث، وإطلاق ما سوى الله يدخل المعدوم الممكن المعدوم والمستحيل، وشيء منهما[4] لا يكون داخلا فيه، فكان ينبغي أن يقال: «كل موجود سوى الله تعالى».

ويجاب عن الأول، بأن هذا ليس تعريفا حقيقة، بل تبيينا لما يراد به عند الإطلاق فلا يضر الإتيان ب«كل». وعن الثاني، بأن الصفات وإن لم تكن عين الذات فلم تكن سواها أيضا، أي غيرها على ما سيأتي فهي خارجة، أو بأن "الله شامل للذات العلية وصفاتها" كما نبه عليه المؤلف في شرح الوسطى[5]. وعن / الثالث بعد تسليم ما ذكر أنه رسم ب"الأعم" ولا مشاحة فيه، وفيه بحث، والحق أن العالم هو «كل موجود سوى الله تعالى». 98

---

[1]- وردت في نسخة "ج": الإسماع.

[2]- جاء في طرة الصفحة: 76 من نسخة "ب" اعتراضا على هذا التعريف ما نصه: «واعترض أيضا هذا التعريف بأمرين: أحدهما، أنه يلزم فيه الدور، إذ لا يعرف العالم حتى يعرف الله، ولا يعرف الله حتى يعرف العالم. الثاني، أن الله الذي هو مضاف إليه غير معلوم الحقيقة، وإذا لم يعلم المضاف إليه لم يعلم المضاف، وإذا لم يعلما بطل الحد. وأجيب عن الأول، بأن الله لا نسلم توقف معرفة العالم على تمام معرفته بل مطلق الشعور به، أي أن هناك ذات تسمى الله يكفي، وهذا القدر حاصل لكل خائض في العلم. وعن الثاني، بأنه ليس مرادنا معرفة حقيقته تعالى، لأن ذاك غير مقدور لنا، وإنما المراد تمييزه تعالى بأوصاف تليق به وهذا موجود» انتهى.

[3]- العمدة: 43.

[4]- وردت في نسخة "ج": منها.

[5]- قارن بما ورد في شرح العقيدة الوسطى: 83.

قال الفهري في شرح المعالم : «وهذه عبارة سديدة على رأي من ينفي الأَحوال، وأما من يثبت واسطة بين الوجود والعدم ويعبر عنها بالثبوت، ويزعم اشتمال العالم على ذلك، فيتعين عليه أن يقول: العالم كل ثابت سوى الله تعالى، وإلا خرج منه بعضه ولم يعم».

{في تفسير لفظ الأزل}

قوله: "**الأزَل...**"[1] الخ، وقع في عبارة السعد في شرح النسفية، أن الأزل إما «عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي»[2]، وإلى الاحتمال الأول يرجع كلام المصنف، وإلى الثاني يرجع قول بعضهم[3] :

أزمنة توهمــت لا تنتهي[4] ❖ إلـى زمـان حقـق الأزل هـي

قوله: "**أيْ لَيْس لَهُ أوَّل**"[5] هذا لا يناسب أن يكون تفسيرا للأزل إلا على تمحل، وإنما هو تفسير للأزلي.

{تفسير لفظ القديم}

قوله: "**ومِنهَا القدِيم**"[6] سيأتي تحرير ما يطلق عليه لفظ القدم في فصل القدم إن شاء الله تعالى، وبه يعلم معنى القديم، ولم يظهر لي وجه لذكر القديم هنا[7] دون كل ما سيأتي.

---

[1]– العمدة: **43**. قال الإمام السنوسي في بيان معناه: «ومنها لفظ الأزل، ويعنون به نفي الأولية، أي ليس له أول. ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ما له أول وهو ضد الأزل».

[2]– قارن بما ورد في شرح النسفية: **31**.

[3]– المراد ببعضهم: الشيخ القصار: وهو أبو عبد الله محمد بن قاسم القيسي (**1012/936** هـ) العلامة المحقق المحدث النظار المتفنن في العلوم، شيخ الفتيا بفاس وخاتمة أعلامها، له فهرسة مفيدة جمعت روايته في الفقه والحديث، ومصنف في مناقب الإمامين إدريس بن عبد الله الكامل الأكبر وولده إدريس الأزهر، وقبره اليوم هو المعروف بمراكش بإزاء روضة أبي العباس السبتي. شجرة النور الزكية: **295**. معجم المؤلفين/**11**: **142**.

[4]– وردت في نسخة "ج": تنقضي.

[5]– العمدة: **43**.

[6]– نفسه: **43**. قال السنوسي في بيان معناه: « القديم، ويعنون به الموجود الذي لا أول لوجوده، ويسمونه أيضا أزليا».

[7]– جاء في نسخة "ج": هاهنا.

فإن قيل: القدم قد يطلق على الذاتي والإضافي، فيحسن ذكره ليبين المراد منه عند المتكلمين. قلت: لا خصوصية لهذا بالقدم، ألا ترى أن الوحدة مثلا تطلق على معان شتى، فلم لم يذكرها ليبين المقصود منها؟.

وقد يجاب بأن الوحدة متفق على المراد منها في جانب الله تعالى، والقدم مختلف فيه في الجملة، إذ الكلام إنما هو بالقياس إلى الخصوم، وبأن القدم أكثر دورانا واستعمالا.

{تفسير لفظ الدائم}

قوله: "وَيعنُون بِهِ المَوْجودُ..."[1] الخ، إشارة إلى أن الموصوف بالقدم والحدوث هو الوجود، وهذا على سبيل الكثرة، وإلا فقد يوصف بهما[2] العدم، فيقال للعدم المسبوق بالوجود حادث، ولغيره قديم، كما نبه عليه المولى سعد الدين في شرح المقاصد.

{في تفسير لفظ الحادث}

قوله: "لَفْظ الحَادِث..."[3] الخ، هو مقابل القديم، وسيأتي تحريره معه في فصل القدم إن شاء الله تعالى.

{تفسير لفظ الجوهر}

قولُ: "مَا كَانَ جِرْمهُ"[4] أي ذاته.

قوله: "يَشْغل <فَراغاً>[5]"[6] هو بفتح الياء ثلاثيا وهو أفصح، ويقال بضمها رباعيا.

---

[1]– العمدة: 43. هذا تعريف للفظ الدائم الذي قال فيه السنوسي: « ومنها لفظ الدائم، ويعنون به الموجود الذي لا ينقضي وجوده، أي لا يلحقه عدم، ويسمونه أيضا الأبدي».

[2]– جاء في نسخة "أ": يوصف به.

[3]– نفسه: 43. عرفه السنوسي بقوله: « ويعنون به ما وجد بعد أن كان معدوما ».

[4]– نفسه: 43. تعريف السنوسي له قوله فيه: «ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمتنع أن يحل غيره حيث حل، وهو معنى المتحيز، وذلك كالإنسان والحجر، لا كالعلم واللون».

[5]– سقطت من نسختي "ب" و"ج".

[6]– العمدة: 43.

قوله: "**وَهُو مَعْنى المُتَحيِّز...**"[1] الخ، يريد أن الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات، أي بنفسه [أي][2] غير تابع تحيزه[3] لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي حل فيه، فوجود العرض في محل هو عين وجوده في نفسه لا أمر آخر، ولهذا يمتنع عليه الانتقال، بخلاف الجوهر فإن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر عند الأكثر[4]، / ولهذا ينتقل عنه. 99

{في معرفة المتحيز والتحيز والحيز في الاصطلاح}

ولابد من معرفة المُتحيِّز والتَّحيُّز والحيِّز[5] <في الاصطلاح>[6]. أما المُتحيِّز فهو الموجود في الحيِّز، وقيل هو الجِرْم الذي يمنع[7] غيره أن يحل حيث هو، وهما بمعنى.

وأما التَّحيُّز فقيل هو نسبة الجوهر إلى الحيِّز بأنه فيه، وقيل <هو>[8] المَعقُولِية التي باعتبارها وقعت المانعة، ومعناه نفي مداخلة غيره معه في حَيِّزِهِ، وهل هو زائد على ذات الجوهر قولان مبنيان على القول بالحال.

وأما الحيِّز فهو القدر الذي تقع عليه المانعة، وهو المكان على ما فيه من النزاع إثباتا وتصورا.

---

[1] - العمدة: 43.

[2] - سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[3] - جاء في نسخة "ب": بحيزه.

[4] - وردت في نسخة "أ" : الأكثرية.

[5] - جاء في طرة الصفحة: 76 من نسخة "ب" ما نصه: «استشكل شيخنا الحيز، قال هذا الجوهر الذي نقول إنه لابد له من حيز، ما تعنون بالحيز؟ هل هو أمر وجودي أو عدمي؟، إن قلتم عدمي لا معنى للحلول في العدم، وإن قلتم وجودي فهل هو جرم أو عرض؟، وإن قلتم جرم احتاج إلى حيز آخر، وذلك الحيز يحتاج إلى حيز آخر ويتسلسل، والتسلسل محال، وإن سلمتم عرض فيحتاج إلى جرم يقوم به، والكل باطل فتأمله فإنه في غاية الحسن. وأجيب بأنا نختار أنه ...؟ ليس في حيز ولا جوهر، وإنما هو أمر اعتباري يعتبره الذهن فقط لا شيء موجود في الخارج، قاله ابن عرفة في شامله».

[6] - ساقط من نسخة "ج".

[7] - وردت في نسختي "أ" و"ج": يمانع.

[8] - سقطت من نسخة "ب".

وقال القاضي أبو بكر: <الحيِّز>[1] هو نفس المُتحيِّز، كما أن الوجود [هو][2] نفس الموجود، وهو مردود.

قوله: "كَالإِنْسَانِ وَالحَجَرِ"[3] أي مصدوقهما.

قوله: "فَإِنْ كَانَ الجَوْهَر..."[4] الخ، هذا على رأي المتكلمين في إثبات الجوهر الفرد[5]. وذهب المَشَّاءُونَ[6] من الحكماء إلى أنه إما عقل أو نفس أو جسم أو هَيُولاً[7] أو صورة.

{الفرق بين الهيولا والصورة والجسم وغيرها}

قالوا: لأن الجوهر إن كان حالاً في جوهر فهو الصورة، وإلا فإن كان محلاً له فهو الهَيُولا، وإلا فإن كان مركبا من الحال والمحلّ فهو الجسم، وهذا كالسرير، فإن صورته التأليف وهُيولاه الخشب[8] والمسامير وهي المادة، والمركب منهما وهو الجسم، وإلا فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، وإلا فالعقل.

---

[1]– سقطت من نسخة "ج".

[2]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3]– العمدة: 43.

[4]– نفسه: 43.

[5]– قال السنوسي في تعريف الجوهر الفرد ما نصه: «فإن كان الجوهر دقيقا، بحيث انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه، فهو المسمى بالجوهر الفرد. وإن كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم».

[6]– المشاءون فرقة من الفلاسفة والفرقة الثانية الإشراقيون، والمشاءون أتباع أرسطو والإشراقيون أتباع أفلاطون وهو شيخ أرسطو.

[7]– الهيولا لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية. انظر تعريفات الجرجاني. قال ابن سينا: الهيولي المطلقة، فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة. ومعنى قولي لها: هي جوهر.

[8]– جاء في طرة الصفحة: 35 من نسخة "ج" ما نصه: «قوله فإن صورته التأليف وهيولاه الخشب والمسامير الخ، غير ظاهر، لأنهم يشترطون في ورود الصورة على الهيولا: أن تذهب الهيولا بحيث لا يبقى لها وجود أصلا، ومثلوا بالنطفة والإنسانية، فإن الأول هيولا والثاني صورة، ولا محالة أن الإنسانية إذا وردت على النطفة =

وهذا على رأيهم في جعل الصورة جوهرا وفي إثبات المجردات، وفي كون الجسم مركبا من الهيُولا والصورة لا من الجوهر[1]، وفي نفي الجوهر الفرد، فإن الصورة عندنا ليست بجوهر إذ لا تحيز لها، ونحنَ نشترط في الجوهر التحيز ولا ثبوت عندنا للمجرد، إذ لا دليل ينهض في إثباته، والجسم عندنا مركب من الجوهر الفرد[2] لا من الهيُولا والصورة، والجوهر الفرد عندنا ثابت.

{اختلاف المتكلمين في انقسام الجسم إلى أجزاء بالفعل أم لا}

وقد استدل أصحابنا على إثباته بوجوه[3]، بعد أن تعلم أنه وقع النزاع في الجسم، هل ينقسم إلى أجزاء بالفعل أم لا[4]، وهل تتناهى أجزاء الجسم أو لا تتناهى على أربعة مذاهب، وذلك أن الجسم إما أن ينقسم إلى أجزاء بالفعل أو لا، وعلى كل فإما أن تتناهى الأجزاء أو لا[5]، فالمذهب الأول وهو أنه ينقسم بالفعل إلى أجزاء متناهية، هو مذهب المتكلمين كافة، ما خلا الشهرستاني[6] منا والنظام[7] من المعتزلة. والثاني أنه ينقسم بالفعل إلى أجزاء غير متناهية وهو رأي النظام. الثالث أنه لا ينقسم بالفعل بل بالفرض إلى أجزاء متناهية وهو رأي الشهرستاني./ الرابع أنه ينقسم بالفرض فقط إلى أجزاء غير متناهية وهو رأي جمهور الفلاسفة. 100

=تذهبها. ونظيره الرمادية الواردة على الحطب، فإنها تذهبها كذلك، بخلاف التأليف هنا، فإنه لا يذهب الخشب والمسامير، وهذا هو الفرق بين الهيولا والصورة والعرض والموضوع الذي هو المحل، فإن العرض يرد على الموضوع أي يقوم به ولا يذهبه، كالحمرة الواردة على ثوب أبيض أو العكس، فاعلم ذلك ».

1– وردت في نسختي "أ" و"ج": الجواهر.

2– وردت في نسخة "أ": الجواهر الفردة.

3– وردت في نسخة "ب": بوجوده.

4– وردت في نسختي "أ" و"ج": أو لا.

5– وردت في نسختي "أ" و"ج": أم لا.

6– محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني (548/479 هـ)، الإمام الشافعي المتكلم الفقيه الواعظ. أشهر مؤرخي الأديان في القرون الوسطى. من مؤلفاته: "الملل والنحل". شذرات الذهب/4: 149.

7– إبراهيم بن سيار البصري النظام (.../231 - 245هـ)، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية، نسبة إليه. الأعلام/1: 43.

{ثبوت الجوهر الفرد عند الأشاعرة وأدلتهم على ذلك}

فمن أدلة ثبوت الجوهر الفرد، أنه لو كان الجسم ينقسم إلى أجزاء لا تتناهى كما تزعم الفلاسفة لتساوت الذرة والفيل، إذ العظم والصغر[1] إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتحقق في المتناهي، وحيث زعموا أنها لا تتناهى فأجزاء الفيل حينئذ لا تكون أكثر من أجزاء الذرة حتى يكون أكبر منها، لأن أحدهما لا يفنى بالعد قبل الآخر لعدم التناهي.

ومنها أنه لو وضعت كرة حقيقية[2] على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزئين لكان لها[3] خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية، انظر تمامها وما ورد عليها وما استدل به الخصوم في المطولات[4].

{تعريف الجسم}

قوله: "وَإِنْ كَانَ يَقْبَلُ الانْقِسَامَ"[5] أي بأن يتركب من جوهرين فأكثر، وهو[6] رأي جمهور المتكلمين، وأن الجسم هو المتألف[7] من جوهرين فصاعدا، وذهب النظام كما مر إلى أن أجزاء الجسم لا تتناهى، وإليه أشار[8] بعض الأدباء موريا بالنظام وبالجوهر الفرد، فقال:

وَلَو أَبْصَرَ النَّظَّامُ جَوْهَرَ ثَغْرِه ❖ لأَيْقَنَ حَقًا أَنَّهُ الجَوهَرُ الفَرْدُ

وذهب قوم إلى أنه لابد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة، وقيل ثمانية ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وقيل ستة، وقيل أربعة، وقيل ستة عشر، وقيل أربعة وعشرون، وقيل ستة وثلاثون، وقيل ثمانية وأربعون، والأقوال كلها غير الأول للمعتزلة.

---

[1]- ورد في نسخة "ب": العظيم والصغير.

[2]- وردت في نسخة "ج": حقيقة.

[3]- وردت في نسخة "ج": لهما.

[4]- قارن بما ورد في كتاب شرح المقاصد/3: 28.

[5]- العمدة: 43.

[6]- وردت في نسخة "ج": وهذا.

[7]- وردت في نسخة "ج": المتولف.

[8]- وردت في نسخة "ج": إشارة.

والمراد بالأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهم يقولون الجسم هو الطويل العريض العميق، ونحن[1] لا نشترط ذلك، وهل النزاع لفظي أو معنوي؟ ذهب الفهري إلى الأول، والسعد إلى الثاني.

قوله: "**وَيُسَمَّى كُل وَاحِد...**"[2] الخ، هذا الذي نقله الفهري عن الإمام، وأنه إذا ائتلف جوهران[3] كانا جسمين، ونقل عن الغزالي خلافه، وهو أن المجموع هو الجسم، وكأن[4] الأول عند المصنف هو المشهور، ومن ثم اقتصر عليه، وكذا أبو العباس بن زكري في أرجوزته حيث يقول:

وَالجِسْـمُ فِي مُصْطَلـحِ الكَـلامِ ❖ أَقلُّـــه جُـــزءَان بانْتِظَـــام

حَيـْثُ تَألَّفــا هُمَــا جسمان[5] ❖ تَألِيــفُ ذيْن ذاك تَأليفـــــان

أي كل منهما مؤلف، [وكل مؤلف جسم][6]، فكل منهما جسم، والذي في كلام السعد اختيار الثاني ونسبته إلى المحققين، ونسبة الأول إلى القاضي[7].

قال في شرح المقاصد: «لا خفاء ولا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب، وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحد، واضح عند العقل / من حيث الامتياز عن ما[8] عداه، 101 لكن لخفاء حقيقته، وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته، واختلفت العبارات في تعريفه، وأدى ذلك إلى الاختلاف في بعض الأشياء هل يكون جسما أم لا؟ فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة، فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان

---

[1]- المقصود هم الأشاعرة الذين لا يشترطون في الجسم تحقق الأبعاد الثلاثة.
[2]- العمدة: 43.
[3]- وردت في نسخة "ب": جوهرين.
[4]- جاءت في نسخة "ج" هكذا: وإن كان الأول...
[5]- وردت في نسخة "ب": جرمان.
[6]- ساقط من نسخة "أ".
[7]- يعني القاضي الباقلاني صاحب المصنفات في علم الكلام
[8]- وردت في نسخة "ج": عما.

الجسم هو المجموع، لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بأنه جوهر مؤلف، وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا»[1] انتهى الغرض منه.

قلت: وإنما لم ينتج برهان القاضي[2]، لأن التأليف يطلق على أن يجتمع الشيء من أجزاء، وعلى أن ينضم الشيء إلى الغير، ومحل الوفاق هو الأول لا الثاني، فلم يتحد الوسط في دليله عند الخصم.

تنبيهات: { في مزيد تقرير الكلام في الجسم والمتحيز والجوهر الفرد}

الأول: ظهر من هذا أن الجسم على رأي الإمام، لا يشترط فيه أن يقبل الانقسام بل أن يتألف فقط.

فإن قيل: على هذا فكلام المصنف متناقض، لأنه ذكر أولا أن الجسم هو الذي يقبل الانقسام وما سواه هو الجوهر الفرد، ثم ذكر ثانيا رأي الإمام وأن كل جوهر من الجوهرين المتألفين جسم، فلم يشترط في الجسم قبول الانقسام؟

قلت: إذا لاح لك من كلامه مذهبان ولو من بعيد زال التناقض، وإن لم يلح ذلك فهو مراد والله أعلم.

نعم، كان الأفضل أن يتعرض للمذهبين، أو يقتصر على الآخير[3]، إما لما ذكرت وإما لما ذكرنا في كلام سعد الدين.

الثاني: تبين مما مر أن القسمة في المتحيز والقائم بالمتحيز، حاصرة عندنا دون الفلاسفة ومن وافقهم في إثبات المجرد، وأما القسمة في الجوهر والعرض فهي حاصرة عند الجميع، لكن الجوهر عندنا قسم واحد، وهو عندهم أقسام كما مر تحريرها.

---

[1]- نص منقول بأمانة من كتاب شرح المقاصد/3: 10.

[2]- إن الجوهر الفرد عنده جسم مؤلف وهو لا ينقسم.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ب": الآخر.

الثالث: تبين لك أيضا أن الجوهر في اصطلاح الفلاسفة أعم من الجوهر في اصطلاحنا، بمعنى أن كل ما هو جوهر عندنا جوهر عندهم، ولا ينعكس كليا، ضرورة أن بعض ما هو جوهر عندهم ليس جوهرا عندنا، وذلك كالصورة.

{في تفسير لفظ العرض}

قوله: "**مَا كَانَتْ ذَاتُه لَا تَشْغَل فَرَاغاً...**"[1] الخ، ينبغي أن يقول الموجود الذي لا يشغل فراغا، لأن العرض عند المتكلمين مخصوص بما كان موجودا، أما العدميات والإضافيات فليست عند المتكلمين بأعراض، وكذا الأحوال عند من أثبتها.

102 ويجاب بأن ذكر الذات في كلامه، / يغني عن قيد[2] الوجود، لما مر <من>[3] أن المعدوم ليس بذات ولا حقيقة.

تنبيـــه: {في مزيد بيان مصطلح العرض عند المتكلمين والفلاسفة}

تبين لك مما ذكرنا من اصطلاح المتكلمين في العرض، مع ما مر من كلام الفلاسفة، أن العرض عند الفلاسفة أعم من وجه من العرض عند المتكلمين، لاجتماعهما في نحو العلم والبياض، وانفراد العرض عند المتكلمين بالصورة، فإنها عرض عندهم، وعند الفلاسفة هي جوهر كما مر. وانفراد العرض عند الفلاسفة بالإضافات، فإنها عند المتكلمين لا توصف بالوجود، فليست بأعراض بخلاف الفلاسفة.

{تفسير لفظ الأكوان}

قوله: "**الأَكْوَان...**"[4] الخ، الأكوان واحدها[5] الكون، والكون هو حصول الجسم في المكان، وحصول الجسم إما أن ينسب إلى الحيِّز أو إلى جسم آخر، والأول إن كان حصوله الأول في الحيِّز

---

[1]– العمدة: 43. قال السنوسي في تفسير معناه: «ومنها لفظ العرض، ويعنون به: ما كانت ذاته لا تشغل فراغا، ولا له قيام بنفسه».

[2]– وردت في نسخة "ج": ذكر.

[3]– سقطت من نسخة : "ب".

[4]– العمدة: 43. قال السنوسي في تفسيرها: «ومنها الأكوان، ويعنون بها أعراضا مخصوصة، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق».

[5]– وردت في نسخة "ج": واحد.

الثاني فالحركة وإلا فالسكون. والثاني إن كان الجسمان بحيث لا يتخلّلهما ثالث فالاجتماع وإلا فالافتراق.

وقد تبين من التقسيم أن حصول الجوهر في الحيِّز، أول أزمنة وجوده لا يخرج عن الحركة والسكون لصدق السكون عليه، وقد تفسر الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل <على>[1] التدريج، كالانتقال من البرودة إلى السخونة، ومن النضارة إلى الذبولة[2].

والمشهور عند المتكلمين، أنها[3] انتقال الجرم من حيز إلى حيز، وفي الحركة والسكون أبحاث متسعة، سنذكر جملة منها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

{الأعراض التسعة مع الجوهر تشكل الأجناس العالية للممكنات}

والكون هو أحد الأعراض التسعة التي هي مع الجوهر: الأجناس العالية[4] للممكنات، والفلاسفة يعبرون عن الكون بالأين لوقوعه في جواب أين، ويقولون الأجناس العالية عشرة، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والأَيْن، والمتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال، والإضافة.

{تفسير الأجناس العالية عند الفلاسفة}

{تعريف لفظي الجوهر والأين تقدم}

أما الجوهر، فقد تقدم ما فيه وكذا الأَيْن.

{تعريف لفظ الكم}

وأما الكم، فهو عرض يقتضي القسمة لذاته، أي قسمة وهمية سواء كان الكم منفصلا وهو العدد، أو متصلا قار الذات، وهو المقدار أو غير قار الذات، أي غير مجتمع[5] الأجزاء في الوجود

1- سقطت من نسخة "ب".

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": الذبول.

3- وردت في نسخة "ب": أنهما.

4- وردت في نسخة "ج": العلية.

5- وردت في نسخة "ب": مجمع.

وهو الزمان، وسواء كان المقدار ينقسم في جهة فقط وهو الخط، أو في جهتين فقط وهو السطح، أو في ثلاث وهو الجسم التعليمي.

{تعريف لفظ الكيف}

وأما الكَيْف، فهو عرض لا يقتضي القسمة لذاته، ولا يتوقف تعقله[1] على تعقل غيره، فخرج بالقيد الأول الكَم وبالثاني النسبيات، وربما يقال [الذي][2] لا يقتضي القسمة واللاَّقسمة، لتخرج النقطة والوحدة بناءا على أنهما وجوديان / ليسا من الكيف. 103

{تعريف لفظ المتى}

وأما المَتى، فهو حصول الشيء في الزمان، وسمي المَتَى لوقوعه في جواب متى، كما ذكر في الأَيْن.

{تعريف لفظ الوضع}

وأما الوضع، فهو الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم، بسبب حصول النسبة بين أجزائه، وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الخارجة عنها كالقعود والاضطجاع.

{تعريف لفظ الملك}

وأما المِلْك، فهو كون الشيء محاطا بشيء آخر، بحيث ينتقل بانتقاله كالتَّقمُّص والتَّعمم.

{تعريف لفظ الفعل}

وأما الفِعْل، فهو تأثير الشيء في غيره، ما دام يؤثر كالقطع والتبريد والتسخين.

{تعريف لفظ الانفعال}

وأما الانفعال، فهو تأثر[3] الشيء عن غيره، ما دام يتأثر كالانقطاع والتبرد والتسخن.

{تعريف لفظ الإضافة}

وأما الإضافة، وتسمى النسبة المتكررة، فهي نسبة لا تعقل إلا بالإضافة إلى نسبة أخرى معقولة بالنسبة إلى الأولى كالأبوة والبنوة[4]. والسبعة الأخيرة نسبيات.

---

[1]– وردت في نسخة "ج": تعلقه.

[2]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3]– وردت في نسخة "ج": تأثير.

[4]– وردت في نسختي "أ" و"ج": الأخوة.

{أوجه احتجاج المتكلمين في اعتبارية ونسبية الأعراض السبعة}

واعلم أن هذه الأعراض التسعة كلها عند الحكماء موجودة، وأما المتكلمون فالسبعة النسبيات عندهم غير وجودية فليست من الأعراض، وإنما هي أمور اعتبارية، واحتجوا على ذلك بوجوه:

منها، أنها لو كانت موجودة لقامت بمحل، وقيامها بمحل إضافة بينها وبين ذلك المحل، والكلام في تلك الإضافة أيضا وَتسلسل.

ومنها أنها عارضة للمتقدم والمتأخر، ويمتنع قيام الأمر الوجودي بالعدمي.

ومنها، وهي إلزامية، أن الحكماء سلموا أن الله موصوف بالإضافيات[1] كما سيأتي، وهم لا يجوزون[2] أن يتصف بأمر وجودي، فلو كانت الإضافة وجودية للزمهم[3] أن يمنعوها.

واستثنى المتكلمون الكون فقالوا بوجوده، وقد ناقشهم الغزالي فقال: «كيف يسلمون أن الكون من النِّسْبيات، وأن النِّسْبيات لا وجود لها، ثم يزعمون أن الكون وجودي؟».

وأجاب الفهري بأنهم لا يقولون <إن>[4] الكون هو نفس النِّسْبَة، بل معنى وجودي ذو نسبة. قال الفهري: « وقد تدَّعي الفلاسفة ذلك فيه وفي غيره».

{تفسير لفظ الواجب}

قوله: "**مَا لاَ يُتصوَّر فِي العَقْل...**"[5] الخ، يصح أن يكون مبنيا لما لم يسم فاعله، من تصورت الشيء أدركته، ومبنيا للفاعل من تصور الشيء صار ذا صورة، فعلى الأول يكون المعنى

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": بالإضافات.

2- وردت في نسخة "أ": لا يسلمون.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": لزمهم.

4- سقطت من نسخة "ج".

5- العمدة: 43. قال السنوسي في تعريفه: «ومنها لفظ الواجب، ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه إما بالضرورة كالتحيز للجوهر، وإما بالنظر كوجوده تعالى، وثبوت صفات ذاته ».

أن الواجب، هو الذي "لا يتصور العقل عدمه" أي لا يقبله، وعلى الثاني يكون المعنى أن الواجب، هو الذي لا يُتصور عدمه عند العقل، أي لا يمكن، وهو أقرب وأسلم من التَّكلُّف[1].

104 لكن الأول / هو الظاهر من تقرير المؤلف في غير هذا الكتاب وفيه تجوز، حيث نفى التصور، والمراد نفي قَبُول المُتصور[2]، إذ مجرد التصور لا يصح نفيه، فإن عدم الواجب يتصور لأن المحالات تُتَصوَّر، وإذا حقق هذا القبول الذي أريد بالتصور وجد تصديقا لا تصورا، إذ المعنى أن الواجب هو الذي لا يقبل العقل وقوع عدمه، ولا يصدق به ولا يثبته.

ولهذا قال شيخنا أبو مهدي[3] في حاشيته على الصغرى: «أن المراد بالتصور هنا في التعريف التصديق،لأن التصور قد يطلق على ما يعم إدراك المفرد وإدراك النسبة».

قلت: وهو صحيح، لكنه استشعر بعد ذلك أن في التعريف تجوزا ولا قرينة، واستصعب السؤال، وقال إنه لم يحضره الجواب. ثم أجاب بعد ذلك: «بأن ذكر الصحة في تعريف الجواز يرشد إلى ذلك، ويكون قرينة عليه».

قلت: وفيه ضعف، إذ لا يجب أن تقرن هذه التعاريف حتى يكون بعضها قرينة لبعض، فإن كل مفهوم يجب أن يعرف في نفسه بتعريف يخصه ويمتاز به استقلالا.

فإن قيل: على ما ذكرتم من إطلاق التصور على القسمين، يكون هذا من [قبيل][4] الاشتراك لا المجاز.

قلنا: أحد القسمين هو المتبادر منه عند الإطلاق، فيكون في الآخر مجازا ولئن قلنا إنه مشترك، فكل من المجاز والمشترك مفتقر إلى القرينة، وأما ما يذكر من أنه نفى التصور ليعلم

---

[1]- وردت في نسخة "ج": وهذا أقرب وأسلم عن التكليف.

[2]- وردت في نسخة "ب": التصور.

[3]- عيسى بن عبد الرحمن أبو مهدي السكتاني (ت: 1061 هـ)، عالم متصوف، متضلع في الفقه، تولى قضاء الجماعة بمراكش وتارودانت. له حاشية على شرح الصغرى. التقاط الدرر: 131. فهرسة اليوسي: 122.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

نفي الصحة بالطريق الأَحْرَوِي فليس بشيء، لأن عدم التصور ليس بذاتي للواجب، ولا خاصة له فلا يصح التعريف به.

واعلم أن المراد "بعدم الواجب" المذكور في التعريف، هو نفيه بصدق نقيضه، لا العدم المقابل للوجود، وهذا كما لو قلنا: «التشكي من الأقدارِ من عدم الرضى على المختَار»، وكقول حسان ﷺ:

رُبَّ حِلْمٍ أضاعَــه عَــدمُ المَــالِ ❖ وَجَهْــل غَــطَّى عَلَيْــه النَّعِيـــم[1]

فإن المراد نفي الرضى ونفي المال بوجود السخط والجهل[2]، لا كونهما عدميين أو وجوديين.

فكذا إذا قلنا ما لا يتصور في العقل عدمه، فالمراد ما لا يتصور أن ينعدم أي ينتفي، لا أن المراد تصور كونه عدميا فلا يرد السؤال المشهور، وهو [أن][3] التعريف فاسد العكس بخروج السَّلْبيات والعقل المذكور في التعريف.

قال شيخنا المذكور: «يحتمل أن يريد به[4] الآلة كما هو مذهب الشافعي، ويحتمل العلم بالضَّرُوريَات كما هو مذهب القاضي، وعليهما فالظَّرفية <مجازية>[5]، / على معنى أن علم العدم لا يقع في الآلة، أي لا يكون العقل آلة له، أو لا يقع في العلم، أي لا يكون معلوما» انتهى. وما ذكرناه في تعريف الواجب مثله في تعريف المستحيل. 105

---

[1]– البيت ساقه اليوسي في المحاضرات/1: 160، ونسبه محققو المحاضرات بالقول في الهامش 34: البيت من قصيدة قالها حسان ﷺ في يوم أحد يهجو بها ابن الزبعرى وبني مخزوم، ومطلعها:

منع النوم بالعشاء الهموم ❖ وخيال إذا تغور النجوم

وهي مثبتة في ديوانه، ص: 81 – 92، بتحقيق الدكتور سيد حنفي حسنين.

[2]– وردت في نسختي "أ" و"ج": والفقر.

[3]– سقطت من نسخة "أ".

[4]– وردت في نسخة "ج": أن المراد به.

[5]– سقطت من نسخة "ج".

واعلم أن في تعاريف هذه الثلاثة أبحاثا جمة وتفاصيل عديدة، لكن لشهرتها وكثرة دورها على الألسن حتى صارت مبتذلة، ثقل على النفس التعرض لبسطها وإطالة الكتاب بها، وفيما ذكرناه كفاية.

{تفسير لفظ المستحيل}

قوله: "**المُستَحيل**"[1]، قيل السين والتاء <فيه>[2] للطلب، بمعنى أنه <طلب>[3] من المكلف أن يُحيلَه، واختار شيخنا أبو مهدي أن اسْتَفعَل هنا مطاوع أفْعَل، كما يقال أَراحَه فاسْتَراح، فكذا أحالَه فَاسْتَحالَ.

قلت: وهو الظاهر، وقد نص في التسهيل[4] على أن اسْتَفعَل يكون مطاوع أفْعَل، ويَدل له أيضا قول صاحب القاموس: «المُحَال من الكلام بالضم ما عدل عن وجهه كالمُسْتَحِيل»[5] انتهى.

وقد تبين من كلامه أن الاستحالة في الأصل بمعنى التَّقلبِ، والانْحِرَاف من التَّحوُّل، بمعنى أَحالَه حَرَّفَهُ فَاسْتَحالَ أي انْحرفَ، ثم نقل عن بعضهم تفريقا بين المُحَال وَالمُسْتَحِيل أنظره.

فإن قلتَ: و[لِم][6] لا يصح أن يكون اسْتَفعَل للصَّيرُورة ؟

قلت: لاشك أن اسْتَحالَ[7] <قد>[8] ورد في كلام العرب بمعنى صَارَ، لكنه من الأفعال الناقصة التي لا تتم بنفسها فلا يمكن هنا، وعلى تقدير صحته فلا ينافي ما تقدم من المُطاوَعةِ <باعتبار الأصل>[9].

---

[1]- العمدة: 44. قال السنوسي في تفسيره: «ومنها لفظ المستحيل، ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده، إما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزمان واحد، أو نظرا كوجود الشريك له جل وعلا».

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- راجع كتاب التسهيل لابن مالك /3: 313.

[5]- قارن بالقاموس المحيط للفيروزابادي/3: 363.

[6]- سقطت من نسخة "أ".

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج": استفعل.

[8]- سقطت من نسخة "ج".

[9]- ساقط من نسخة "ج".

تنبيـــه: {ما ذكره السنوسي في هذه المقدمة منه الضروري ومنه الاستحساني}

ما ذكر في هذه المقدمة، منه ما هو ضروري يتوقف الشروع عليه، كتعريف العلم وذكر مبادئه الثلاثة، ومنه استحساني وهو ما سوى ذلك، والأول من مُقدِّماتِ[1] الفن، وهو ما يتوقف الشروع في مسائله عليه، والثاني من مقدمة الكتاب فقط، وهي طائفة من الكلام تقدم أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، كما فرق[2] بينهما السعد رحمه الله.

{المقدمة الثانية: في الكلام في أضرب الاستدلال}

قوله: "**الاسْتِدلال بالسَّبَب عَلى المُسبَّب...**"[3] الخ، هذا يسمى عند المنطقيين البرهان اللِّمي وبرهان لم. وعند الأصوليين قياس [وبرهان][4] العِلَّة.

وعكسه وهو الاستدلال بالمُسَببِ عَلَى السَّببِ[5] يسمى عند المنطقيين البرهان الآنِي وبرهان آن، وعند الأصوليين قياس الدِلالَة.

{تعريف البرهان اللمي}

فاللِّمي هو الذي يفيد العلم بسبب وجود الحكم، وإن شئت [قلت:][6] هو ما [كان][7] الحد الأوسط فيه علة للأكبر[8] في الذهن، أي في القضية[9] وفي الخارج أي في نفس الأمر، كقولنا هذه الخشبة / مستها النار وكل ما مسته النار محترق، فمس النار علة في الذهن، أي هو السبب في 106

[1]– وردت في نسختي "أ" و"ج": مقدمة.

[2]– قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 163 وما بعدها، وحاشيته على شرح العضد لمختصر المنتهى/1: 6. وتقرير اليوسي المسهب للموضوع في "البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" بتحقيقنا/1: 136 وما بعدها.

[3]– العمدة: 44.

[4]– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[5]– بدلها وردت في نسخة "ب": بالسبب على المسبب .

[6]– سقطت من نسخة "أ".

[7]– سقطت من نسخة "أ".

[8]– وردت في نسخة "ب": الأكبر.

[9]– أي في النية، أنظر هامش ص: 81 نسخة "ب".

الحكم والواسطة بين الأصغر والأكبر حتى حمل الثاني على الأول، وعلة في الخارج أيضا، أي مس النار هو العلة في الاحتراق في نفس الأمر.

{تعريف البرهان الآني}

والبرهان الآنِي ما يفيد العلم بوجود الحكم فقط لا بسببه. وإن شئت قلتَ: هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة في الذهن دون الخارج، نحو هذه الخشبة محترقة وكل محترق قد مسته النار، فالاحتراق علة المس في الذهن، أي هو الجامع بين الأكبر والأصغر في الذهن، حتى وقع الحكم بأحدهما على الآخر كما مر، وليس علة له في الخارج بل الأمر بالعكس كما مر.

واعلم أن الأوسط[1] هو علة في الذهن أبدا، إلا أنه تارة يكون علة في الخارج أيضا وهو البرهان اللَّمي، وتارة لا وهو <البرهان>[2] الآنِي.

قوله: "**بِأَحدِ مُسبَّبي سَبَب [وَاحِدُ][3] عَلى المُسبَّب الآخَر**"[4] هذا مأخوذ من القسمين قبله، لأنك تقول: كلما وجد هذا المسبب وجد سببه، وكلما وجد ذلك السبب[5] وجد المسبب الآخر، [وبالعكس فقد اجتمع فيه الاستدلال بالمسبب وهو القسم الثاني والاستدلال بالسبب][6] وهو القسم الأول.

قوله: "**وَمِنهُم مَن رَدَّ هَذا إلى القِسْم الثَّانِي...**"[7] الخ، إن قيل: ولِمَ لَمْ يرد إلى القسم الأول؟

---

[1]- وردت في نسخة "ب": الوسط.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- سقطت من جميع النسخ.

[4]- العمدة: 44. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «الثالث الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد على المسبب الآخر، كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على النار مثلا على حرارته. فإن غليانه وحرارته مسببان على سبب واحد وهو مجاورة النار».

[5]- وردت في نسخة "ب": المسبب.

[6]- ساقط من نسختي "أ" و"ب".

[7]- العمدة: 44. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة ليتضح المعنى: «ومنهم من رد هذا القسم الثاني، وهو الاستدلال بالمسبب على السبب، وحصر الاستدلال في الثلاثة الأول».

قلنا: لعله لكون المسبب يستلزم السبب حتما، فناسب هذا القسم الذي وقع فيه اللزوم بخلاف العكس.

نعم، لو رد إلى الثالث كان أنسب، لأن كل واحد من المسببين يستلزم الآخر، فناسب الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر، لكن لما كان الثالث يرجع إلى الأولين لتركبه منهما كما مر، ناسب أن لا[1] يعتبر، على أن لزوم استلزام أحد المسببين للآخر ممنوع، ضرورة أنه إنما استلزمه بواسطة السبب الذي لا يقتضي لزوما.

فإن قيل: حينئذ لا يصح رد هذا القسم إلى الثاني، لعدم وجود التلازم من الجانبين في الثاني.

قلنا: إذا كان كل طرف استدل به ينزل مسببا عن[2] الآخر، حصل الغرض المقصود، وأيضا مطلق التلازم حاصل، وإن تحقق[3] قطعيا من أحد الجانبين غير قطعي من الآخر، وهذا كله في غير السبب العقلي، وأما هو فمستلزم مسببه[4] قطعا كالعكس.

{ما يصلح من هذه الأنواع لمعرفته تعالى}

قوله: "النَّوعُ الثَّانِي وَالرَّابِع..."[5]الخ، إن قلت: إن الثاني والرابع أيضا مُوهِمان للمحال فكيف يصحان. أما الثاني، فلأن كون الباري تعالى سببا للعوالم يُوهِم أنه علة فيها. وكذا الرابع، لأن كونه تعالى والعوالم متلازمين[6] يوهم أنه متى وجد / تعالى وجدوا لزوما، وهذا معنى التعليل وهو باطل. 107

---

[1]- وردت في نسخة "أ": ألا.

[2]- وردت في نسخة "ب": على بدل عن.

[3]- وردت في نسخة "ج": وإن كان.

[4]- وردت في نسخة "أ": وأما هو يستلزم من مسببه.

[5]- العمدة: 44. جاء في بقية كلام السنوسي في هذه الفقرة: «فإذا عرفت هذا، فالذي يصلح من هذه الأنواع لمعرفته تعالى النوع الثاني والرابع. أما الأول وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فمحال في حقه تعالى، لوجوب وجوده، ويستحيل أن يكون له سبب، وبعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث».

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": متلازمان.

قلنا: لا مشاحّة مع فهم المقصود، وليس هذا من الأوصاف والتسميات التي يمتنع <منها>[1] ما يوهم إلا بتوقيف، وإنما المراد أنه متى وجد العالم كان وجوده دليلا على وجود الباري، كما أن المسبب إذا وجد كان وجوده دليلا على وجود سببه[2]، لا أن الله تعالى يطلق عليه أنه سبب، كيف وهو تبارك وتعالى فاعل مختار لا يكون سببا ولا علة.

فإن قلت: حينئذ يجوز الاستدلال في جميع الأقسام، لأن الدلالة حاصلة في الجميع.

قلت: الفرق واضح، فإنه يصح أن نقول وجود الباري سبب في وجود العَوالِم[3]، بمعنى أنه تعالى لو لم يكن لما كانت العَوالِم، وهو مُنْشِئُهَا ومحدثها، ولا يمكن أن نعكس بوجه أصلا.

فإن قلتَ: هذا كله مسلم في القسم الثاني، وأما الرابع فلا معنى لإجرائه في هذا المقام، فإن اللزوم بين الله تعالى وبين العالم ليس من الجانبين، فإن الله تعالى لازم وجوده لوجود العالم دون العكس.

قلنا: هذا مسلم، لكن لما كان أحد المتلازمين يستلزم الآخر، ووجود العالم يستلزم وجود الباري، كاستلزام أحد المتلازمين للآخر حصل الغرض المقصود.

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "أ": لسببه.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": فإن وجود الباري يصح أن نقول إنه سبب في وجود العوالم.

الفهـارس العامـة

1- مسرد أوائل الآيات القرآنية

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية وبعض المأثورات

3- مسرد الشواهد الشعرية

4- فهرس الفرق والملل والنحل والأجناس

5- فهرس الأعلام

6- فهرس الكتب

7- فهرس المصادر والمراجع

8- فهرس تفصيلي لمحتويات الكتاب.

1- مسرد أوائل الآيات

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية

بعض المأثـــورات

بعض القواعد

3- فهرس الشواهد الشعرية

4- فهرس الفرق والملل والنحل والأجناس

5- فهــرس الأعــــلام

6- فهـرس الكتـــب

حرف الحاء

حرف الراء

حرف الشين

7- فهـرس المصـادر والمراجـع

القرآن الكريـــــم

1 - الكتب المطبوعـة

- إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس لابن زيدان ط1 الرباط 1929-1931م.
- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ط2 بيروت 1406هـ.
- إرشاد الفحول للشوكاني ط1 القاهرة 1992م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين، تحقيق وتعليق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر 1950م.
- أزهار الرياض في أخبار عياض للمقري التلمساني، تحقيق مجموعة من العلماء، طبع اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، طبعة دار الفكر بيروت بدون تاريخ.
- الأعلام للزركلي دار العلم للملايين الطبعة السادسة 1984م.
- الأمالي لأبي علي القالي، مراجعة لجنة إحياء التراث العربي ط 1980م دار الآفاق الجديدة بيروت.
- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع لليوسي، تقديم وفهرسة وتحقيق الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء 2002-2003 م.
- التحصيل للأرموي مؤسسة الرسالة.
- التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، مطبعة بريل 1332 هـ.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك، تحقيق محمد عبد القادر عطا وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية ط1، 2001م.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي، تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة ط3، 1999م.
- التعريفات للجرجاني، بيروت طبعة 1983 م.
- تفسير ابن كثير، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم، مطبعة الشعب القاهرة.
- تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط2، 1992م.
- جامع الأصول من أحاديث الرسول لابن الأثير، طبع الشيخ عبد المجيد سليم، تحقيق محمد حامد الفقي ط4 دار إحياء التراث العربي بيروت 1984م.

- جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية للدكتور أحمد بن محمد عمالك، طبع وزارة الأوقاف المغربية 2006 م.
- حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، مراجعة وتصحيح د. شعبان محمد إسماعيل.
- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- حاشية العطار على شرح المحلي دار الكتاب العربي.
- حاشية محمد الطالب بن حمدون بن الحاج على شرح ميارة على المرشد المعين، دار المعرفة الدار البيضاء.
- الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر طبعة 1976م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، تحقيق وتقديم محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة.
- الدرر المرصعة بأخبار أعيان درعة، تحقيق محمد الحبيب النوحي، كلية الآداب الرباط 1988م.
- الديباج المذهب لابن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.
- ديوان حسان بن ثابت تحقيق د. سيد حنفي حسني دار المعارف.
- الذيل والتكملة لعبد الملك المراكشي، السفر الخامس القسم الثاني، تحقيق إحسان عباس ومحمد بن شريفة، دار الثقافة بيروت.
- الرحيق المختوم للشيخ صفي الرحمن المباركفوري، إصدار وتوزيع المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف ط2، 1984م.
- رسائل اليوسي، جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة الدار البيضاء 1981م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط4، 1985م.
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد للإمام محمد يوسف الصالحي، تحقيق مصطفى عبد الواحد، لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة 1972 م.
- سنن ابن ماجة، تحقيق فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت.
- سنن أبي داود تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية صيدا بيروت.
- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية الإمام السندي، المطبعة المصرية ط1، 1930م.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ ابن مخلوف دارالفكر.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار إحياء التراث العربي بيروت.
شرح الشفا للملا علي القاري، دار الكتب العلمية بيروت.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تصحيح د. شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية 1983م.
- شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام للتفتزاني، تحقيق كلود سلامة.
- شرح العقيدة الوسطى للسنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 2006م.
- شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي، تقديم وتحقيق عبد المجيد التركي دار الغرب الإسلامي بيروت ط1، 1988م.
- شرح المقاصد للتفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ط1، 1989م.
- شفاء العليل في إيضاح التسهيل لأبي عبد الله محمد بن عيسى السليلي، دراسة وتحقيق الشريف علي الحسيني البركاتي المكتبة الفيصلية ط1، 1986م.
- الصحاح للجوهري، تحقيق وضبط شهاب الدين أبو عمرو ط1، دار الفكر بيروت 1998م.
- صحيح البخاري عالم الكتب بيروت ط2 1982م.
- صحيح مسلم بشرح النووي، إعداد رياض عبد الهادي دار إحياء التراث العربي ط1 1995م.
- صحيح مسلم منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.
- صفوة من انتشر من صلحاء القرن الحادي عشر لليفرني، طبعة حجرية.
- طبقات الحضيكي، تقديم وتحقيق أحمد بومزكَو، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ط1، 2006م.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، المطبعة الحسنية المصرية الطبعة الأولى.
الطبقات الكبرى لابن سعد، فهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- طبقات المفسرين للداودي، مراجعة وضبط لجنة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية ط1، 1403 هـــ بيروت لبنان.
- طلعة المشتري في النسب الجعفري، طبعة حجرية في جزئين.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي، تحقيق وتقديم عباس سليمان، دار الجيل بيروت ط1، 1991م.

- عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية للدكتور جمال علال البختي، منشورات وزارة الأوقاف المغربية ط1، 2005م.
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تنقيح وتصحيح عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1989 م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي دار الكتب العلمية ط1، 1985 م.
- الفروق للقرافي، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية بيروت 2003م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل.
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي الكتاني بعناية الدكتور إحسان عباس، ط2 دار الغرب الإسلامي بيروت 1982م.

فهرسة اليوسي، تقديم وتحقيق وفهرسة د.حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء ط1، 2004م.
- القاموس المحيط للفيروزآبادي دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1983م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليوسي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د.حميد حماني اليوسي، مطبعة شالة الرباط 1998م.
- قطر الولي على حديث الولي للشوكاني، تحقيق السيد يوسف أحمد، طبع دار الكتب العلمية بيروت.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977 م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة دار إحياء التراث العربي.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبط وتصحيح الشيخين بكري حباني وصفوة السقا مؤسسة الرسالة بيروت 1993م.
- لسان العرب لابن منظور، إعداد يوسف خياط ونديم مرعشلي بيروت.
- اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية للدكتور الكيالي، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 2003 م.
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن لابن عطاء الله، دار الكتب العلمية ط1، بيروت 1998 م.

- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين، تحقيق فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ط1، 1965م.
- مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار لأحمد بن يعقوب الولالي، دراسة وتحقيق عبد العزيز بوعصاب، منشورات كلية الآداب بالرباط 1999 م.
- مجموع مهمات المتون دار الفكر.
- محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط1، 1994م.
- المحاضرات في اللغة والأدب لليوسي، تحقيق وشرح محمد حجي وأحمد شرقاوي إقبال، بيروت 1982م.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرزي، دار الكتاب العربي بيروت ط1، 1984م.
- مختار الصحاح للرازي، منشورات دار الحكمة طبعة 1989م
- المدخل لدراسة الأديان والمذاهب تأليف العميد عبد الرزاق محمد أسود، الدار العربية للموسوعات بيروت ط1، 1981م.
- مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص لليوسي، تقديم وتحقيق وعرض وتحليل وفهرسة د. حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث ط1، 2000م.
- المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية.
- المعجم الصغير للطبراني، تحقيق محمد سليم إبراهيم سماره، دار إحياء التراث العربي.
- المعجم الفلسفي لجميل صليبة، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضع محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث القاهرة 1988م.
- المعسول للمختار السوسي الدار البيضاء 1960-1961م.
- معلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى لعبد العزيز بن عبد الله، طبع ونشر إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي، تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1981م
- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعراقي بهامش الإحياء للغزالي، دار المعرفة بيروت.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت 1996.
- الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد سيد كلاني دار المعرفة بيروت 1982م.
- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1985م.
- المنح البادية في الأسانيد العالية لمحمد الصغير الفاسي، دراسة وتحقيق محمد الصقلي الحسيني منشورات وزارة الأوقاف المغربية ط 1، 2005م.
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب بيروت.
- نشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان لابن زاكور، المطبعة الملكية الرباط 1967م.
- النشر الطيب بشرح الشيخ الطيب بن كيران لإدريس الوزاني، المطبعة المصرية بالأزهر ط1، 1348 هـ.
- نشر المثاني لأهل القرن الحادي والثاني للقادري، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، نشر وتوزيع مكتبة الطالب الرباط 1977-1986م.
- نهج البلاغة للإمام علي، شرح الشيخ محمد عبدو، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، الهيئة العامة لقصور الثقافة 2004م.

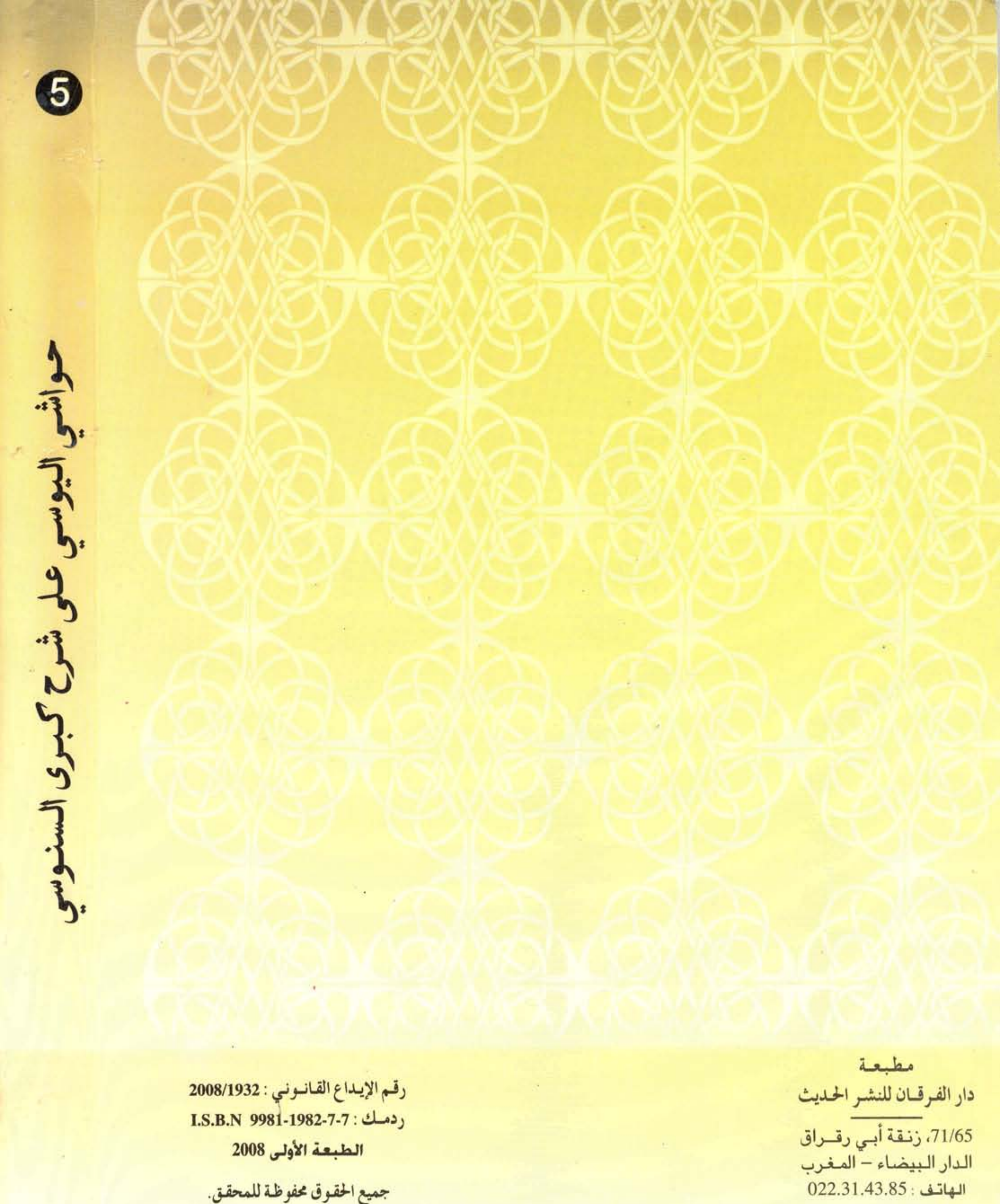
نيل الابتهاج على هامش الديباج لأحمد بابا السوداني، دار الكتب العلمية بيروت.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للبغدادي، طبعة اسطمبول 1955م أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيوت 1971م.

2 - المخطوطات

- إتحاف الخل المعاصر مخطوط تنغملت
- تأليف العدلوني في ترجمة ومناقب اليوسي.
- حاشية اليوسي على شرح كبرى السنونسي مخطوط الخزانة الملكية رقم: 263.
- الدرة الجليلة في مناقب الخليفة للخليفتي محمد بن عبد الله، تحقيق ودراسة أحمد عمالك، كلية الآداب الرباط 1986م.
- رسالة الحكم بالعدل والإنصاف لأبي سالم العياشي مخطوط الخزانة العامة رقم 35 ك
- شرح المعالم لابن التلمساني مخطوط الخزانة العامة رقم: 230ق.

- طرر العلامة الحجوي الثعالبي على رسالة خلع الأطمار البوسية عن الأسطار اليوسية للتجموعتي مخطوط الخزانة العامة رقم 115 ج
- عمدة الراوين في تاريخ تطاوين مخطوط الخزانة العامة بتطوان.
- قرى العجلان للهشتوكي المعروف بأحزي مخطوط خاص.
- القول الفصل في تمييز الخاصة عن الفصل للحسن اليوسي مخطوط الخزانة الملكية رقم: 1314.
- مناقب سيدي علي العكاري مخطوط الخزانة العامة رقم 88 د
- نفائس الدرر في حواشي المختصر للحسن اليوسي مخطوط خاص.

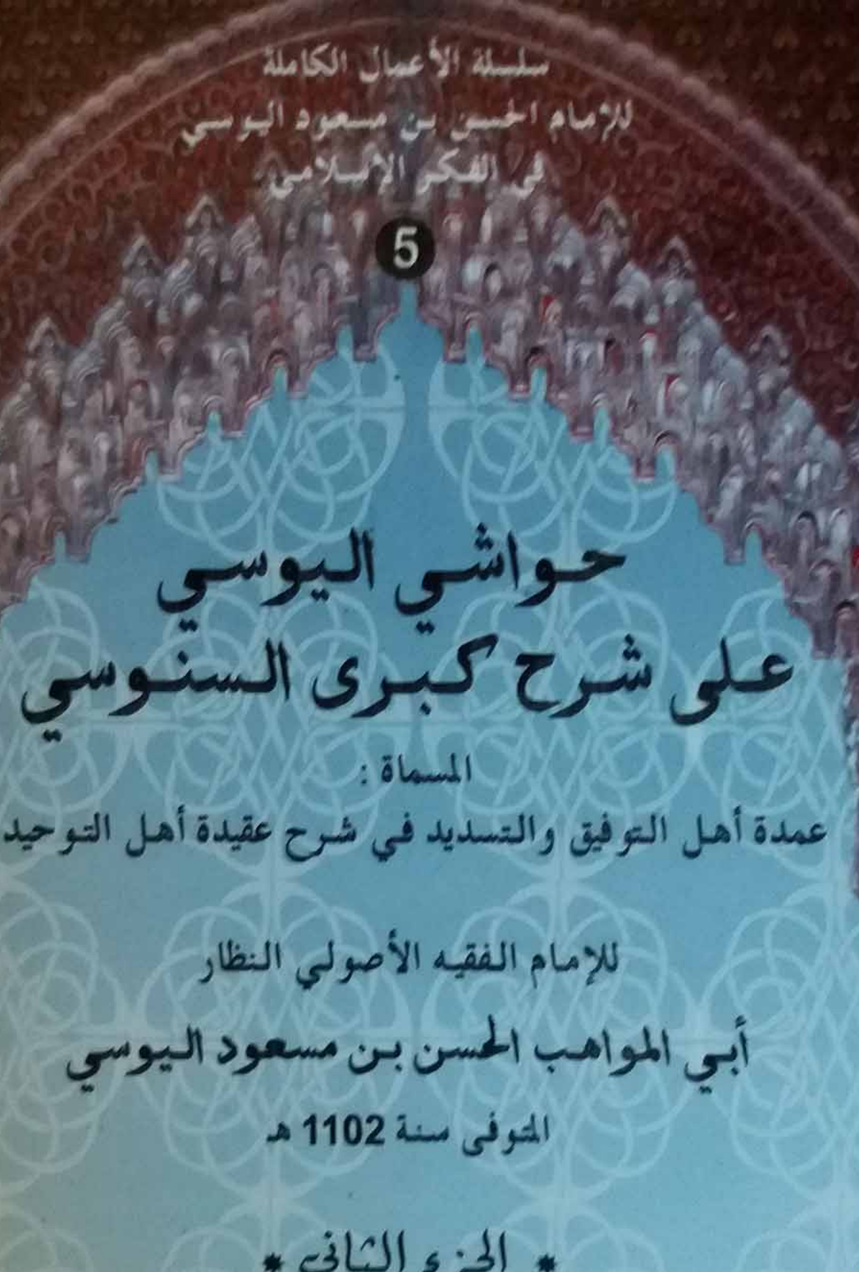
9- ثبت تفصيلي لمحتويات الكتـاب



مطبعة
دار الفرقان للنشر الحديث

71/65، زنقة أبي رقراق
الدار البيضاء – المغرب
الهاتف : 022.31.43.85
الفاكس : 022.31.71.42

رقم الإيداع القانوني : 2008/1932
ردمك : I.S.B.N 9981-1982-7-7
الطبعة الأولى 2008



سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي
في الفكر الإسلامي

5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة:

عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار

أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المتوفى سنة 1102 هـ

*** الجزء الثاني ***

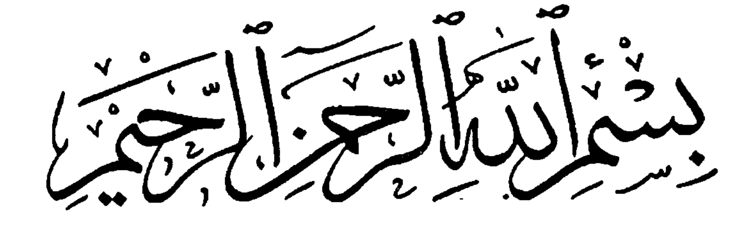
تقديم وتحقيق وفهرسة:

الدكتور حميد حماني اليوسي

أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق

جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1433 هـ / 2012 م



حواشي اليوسي على

شرح كبرى السنوسي

عنوان الكتاب : حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المؤلف : أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المحقق : حميد حماني اليوسي

الطباعة والسحب : مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء

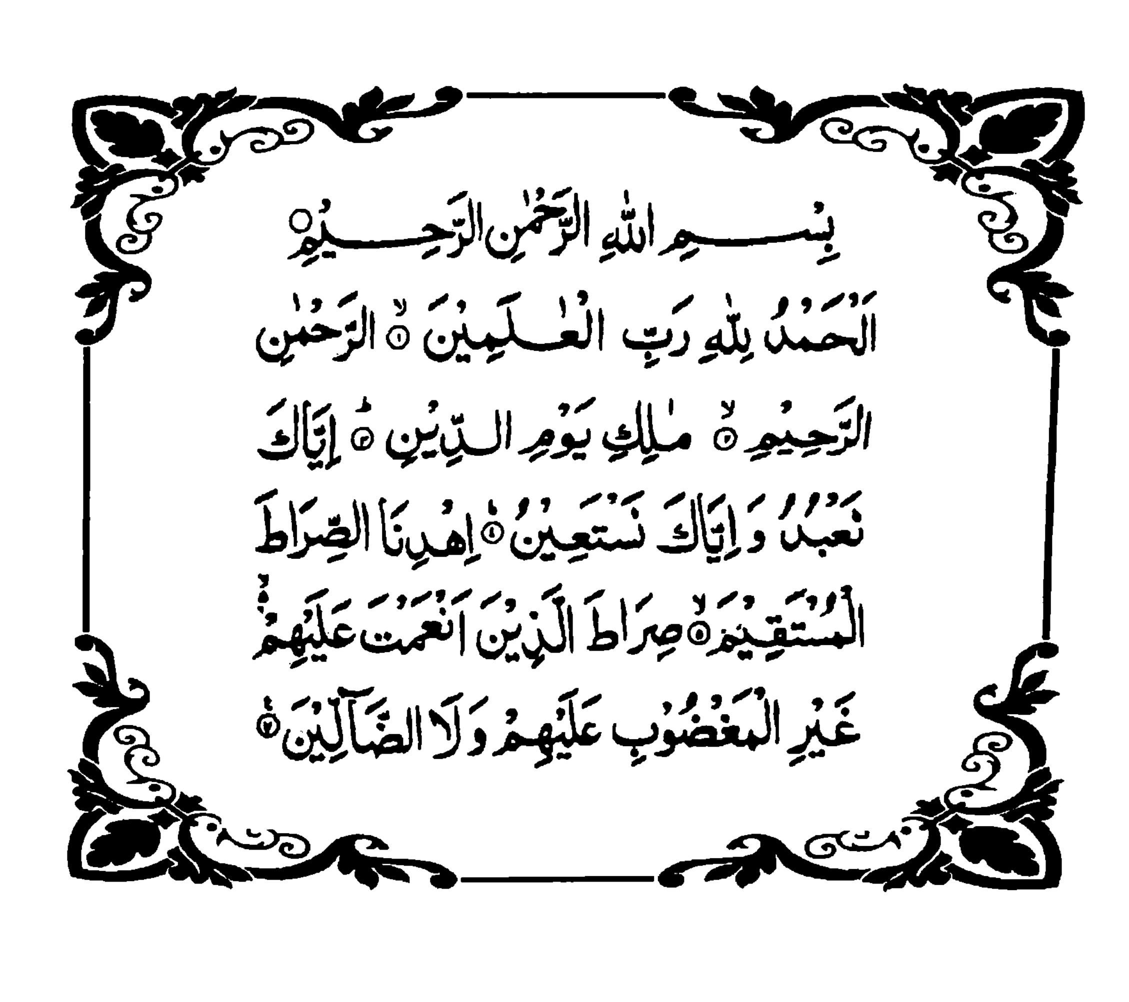
الطبعة : الأولى

الجزء : الثاني

تاريخ النشر : يونيو 2012

رقم الإيداع القانوني : 2008/1932

ردمك : I.S.B.N 9981-1982-7-7


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العلمين ١ الرحمن
الرحيم ٢ ملك يوم الدين ٣ إياك
نعبد وإياك نستعين ٤ اهدنا الصراط
المستقيم ٥ صراط الذين أنعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين ٦

سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي في الفكر الإسلامي
5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

المسماة: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار
أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي
المتوفى سنة 1102 هـ

الجزء الثاني

تقديم وتحقيق وفهرسة:
الدكتور حميد حماني اليوسي
أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق – الدار البيضاء

1433هـ/2012م

الجزء الثاني من متن كتاب

"حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي"

محرر محقق ومفهرس

{فصل في أقرب الأشياء المخرجة عن التقليد في العقائد}

قوله: "إذَا عَرفتَ..."[1] إلخ، وقع الكلام في هذا الفصل مع ما بعده من الفصول إلى آخر "حوادث لا أول لها" في وجود الصانع، ومباحث أدلته، وهو على دأب المتكلمين في تصدير الإلهيات بإثبات وجود الصانع، إلا أنهم تارة يثبتون وجوده فقط، وتارة يثبتون وجوب وجوده، وعلى كل حال فتقديم الوجود هو المناسب[2].

أما على الأول، فلكونه الأساس في الإلهيات، وما يوصف به بعد من الأوصاف فرع وجوده[3]، ولأن الوجود عين الموجود عند الشيخ، فهو كتقديم الموصوف على الصفة، وذلك هو المناسب.

وأما على الثاني، فكذلك[4] أيضا، مع كون وجوب الوجود دليلا على القدم والبقاء، فيتقدم عليهما تقدم الدليل على المدلول، والقدم والبقاء ونحوهما من السلبيات متقدمة على المعاني تقدم التخلية على التحلية كما سيجيء، فيكون الوجود يقدم على المعاني لوجهين: أحدهما أن الوصف بالمعاني فرع الوجود، والآخر تقدمه على المتقدم عليها، ولم نتعرض لأبحاث الوجود لعدم تصريح المصنف به. / وسنستدرك ما يحتاج إليه في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى. 108

---

[1]- العمدة: 44. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «إذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة، فأقرب شيء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وذلك نفسك». وقد جاءت هذه الفقرة في نسختي "أ" و"ج" مشتملة على زيادة هكذا: قوله: "فصل وإذا عرفت..."

[2]- وهو ما اختاره اليوسي ودلل عليه بقوله: «أما وجوده تعالى فدليله العالم، وهو ما سوى الله تعالى، والاستدلال بالعالم من وجهين: الأول من حيث جوازه... الثاني من حيث حدوثه، أي وجوده بعد عدم» راجع كلامه المطول في الموضوع في كتاب مشرب العام والخاص بتحقيقنا/1: 455.

[3]- وردت في نسخة "ج": فرع ثبوته.

[4]- وردت في نسخة "أ" : فلذلك.

{لم فرض السنوسي الكلام في المقلد وخاطبه خصوصا؟}

قوله: "أَيُّهَا المُقَلِّد..."[1] إلخ، إن قلت: لم فرض الكلام في المقلد وخاطبه خصوصا، مع أن المعرفة واجبة على من حصل له وصف التقليد ومن لم يحصل له.

قلت: لما كان كلامه أولا في التقليد، وأنه لا يكفي، <وأن المكلف>[2] لا يكتفي بالتقليد، بل يجب عليه النظر والمعرفة، خاطبه بذلك، ولم يرد أن غيره يخالفه.

قوله: "﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[3]"[4] ليس المجرور متعلقا بما بعده لوجود الاستفهام إلا أن يتسامح، وإنما جمع المصنف بينهما للاستشهاد، وإلا فالمجرور خبر مبتدأ محذوف دل عليه ما قبله [أو معطوف على ما قبله][5] وهو قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾[6].

قال الواحدي[7]: «وفي الأرض آيات دالات[8] على قدرة الله تعالى ووحدانيته للموقنين، وفي أنفسكم أيضا آيات من تراكيب الخلق وعجائب ما في الأرض من خلقه ﴿أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ ذلك» انتهى.

{ما في الجسم من المحاسن الجثمانية واللطائف الربانية تشهد بوجود صانعها}

ولاشك أن ما في الجسد من المحاسن الجثمانية، كالوجه والعين والفم والأسنان واليد، واللطائف الربانية من الروح والعقل والسمع والبصر والشم والذوق واللمس، تشهد بوجود صانعها، وبكمال قدرته وعلمه لمن يتفكر ويعرف، وهي لذوي البصائر بحر لا ينزف وفي الحديث: (مَنْ عَرَفَ

---

[1]- العمدة: 44.

[2]- ساقط من نسخة "ج". ووردت في نسخة "أ": المقلد بدل المكلف.

[3]- الذاريات: 21.

[4]- العمدة: 45

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[6]- الذاريات: 20.

[7]- انظر ترجمة الواحدي في الجزء الأول ص: 267.

[8]- وردت في نسختي "أ" و"ج": دلالات.

نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ)[1]، وطالع كتب أرباب القلوب تقض العجب العجاب، وترى من ذلك ما فيه الذكرى لأولي الألباب.

{كلام ابن عربي في الموضوع}

ومن كلام [صاحب][2] التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية[3] ما نصه: «ولما وقفت أوقفكم الله على حقائق أنفسكم، وأطلعكم على ما أودع فيكم من لطيف حكمته، وغريب صنعته، على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ إلى قولـه: ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾[4].

فأخذت في الفكر والاعتبار في هذه الآية، فرأيت الإنسان من جملة الثمرات ينمو كنمائها، ويتغذى كغذائها، ثم ينتهي كنهايتها[5]، وتؤخذ منه الفوائد كالأخذ منها، ثم يأخذ في النقص كنقصانها، ثم يهرم كهرمها، ثم يموت كمَوتها، ثم رأيته يولد كتوليدها فيؤخذ بذر منها فيزرع، فيحدث فيه النبات كذلك حتى يصير إلى مثل حالها، فقد يؤخذ منه كما يؤخذ منها، وقد يترك فينقطع النسل من تلك الثمرة المعينة، وكذلك الإنسان في التوالد والتناسل على هذا المِهْيَع.

109 فقلنا هذه شجرة فأين أختها التي تصح بها شَفْعِيتُها[6]؟ / وإطلاق هذه الآية عليها فكرا واعتبارا، فتتبعنا وجوه[7] الحكمة في الإنسان وتفضيله على سائر الحيوان، وتقصينا أسراره وحكمه ولطائفه، فرأيناها في العالم الأكبر المحيط قدما بقدم، فلم نزل نقابله حرفا حرفا ومعنى معنى،

---

[1]- قال الحافظ السخاوي في المقاصد: 198 «هذا الحديث لا أصل له». وقال النووي: «بأنه ليس بثابت». وقد أطال فيه الكلام الإمام السيوطي ناقلا لأقوال العلماء في كتابه الحاوي للفتاوي/2: 238.

[2]- سقطت من جميع النسخ والزيادة مني ليستقيم الكلام والمعنى. والمقصود بصاحب الكلام ابن عربي الحاتمي الصوفي الأندلسي الشهير، دفين دمشق.

[3]- من مؤلفات محيي الدين ابن عربي. انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 225.

[4]- الرعد: 3.

[5]- وردت في نسخة "ب": كانتهائها.

[6]- وردت في نسخة "أ": شفعتها.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج" : وجود.

حتى وجدناه كأنه هو، فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر، فطلبنا على ذلك تنبيها من الكتاب العزيز، فوقفنا على آيات نيرات منها: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[1]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[2]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾[3]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[4]، ﴿يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[5]، فحمدنا الله تعالى على ما ألهم وعلمنا ما لم نكن نعلم وكان فضل الله علينا عظيما.

{تشبيه الإنسان بالعالم الأكبر}

فانظر نور الله بصيرتك إلى ما تفرق في العالم الأكبر، تجده في هذا العالم الإنساني من ملك وملكوت، حتى إذا ظهر في العالم مثل النماء وجدته في الإنسان، كالشعر والأظفار وشبه ذلك، وكما أن في العالم ماء مالحا وعذبا وزعاقا[6] ومرا، فذلك موجود كله في الإنسان، فالمالح في عينيه، والزعاق في منخريه، والمر في أذنيه، والعذب في فيه.

وكما أن في العالم ترابا وماءا وهواء ونارا، ففي الإنسان ذلك بعينه. ومنها خلق جسمه، وقد نبه عليه الحكيم سبحانه في كتابه وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾[7] ثم قال تعالى: ﴿مِنْ طِينٍ﴾[8]، وهو امتزاج الماء بالتراب، ثم قال: ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[9] وهو المتغير الريح، وهو

---

[1]- الذاريات: 21.
[2]- فصلت: 53.
[3]- ص: 27.
[4]- المؤمنون: 115.
[5]- الطلاق: 12.
[6]- الزعاق: الماء المر الذي لا يطاق شربه.
[7]- غافر: 67.
[8]- الأنعام: 2.
[9]- الحجر: 26.

الجزء الهوائي الذي فيه، ثم قال: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالفَخَّار﴾[1] وهو الجزء الناري. وهذه حكمة منه تعالى ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ العَلِيمُ القَدِيرُ﴾[2].

وكما أن في العالم رياحا أربعا شمالا وجنوبا وصبا ودبورا[3]، ففي الإنسان أربع قوى: جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة[4]. وكما أن في العالم سباعا وشياطين وبهائم، ففي الإنسان افتراس وطلب القهر والغلبة، والغضب والحقد والحسد والفجور، والأكل والشرب، والنكاح والتمتع، كما قال: ﴿يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾[5].

وكما أن في العالم ملائكة بررة سفرة، ففي الإنسان طهارة وطاعة واستقامة. وكما أن في العالم ما يظهر للأبصار وما يخفى، ففي الإنسان ظاهر وباطن، عالم الحس وعالم القلب، فظاهره ملك وباطنه ملكوت. وكما أن في العالم سماء وأرضا، ففي الإنسان علو وسفل، / وامش بهذا الاعتبار على العالم تجد النسخة الإلهية صحيحة، ما اختل حرف ولا نقص معنى، ولم تجد له في مقابلة الأزل إلا الأبد، فهو متناهي الطرف الآخر شرعا، وبسبق علم قديم باق ببقاء الله عز وجل»[6]. 110

وجرت المتصوفة ﷺ في هذا النظر والاعتبار، مجرى العرب في كلامها عن الاستعارات والمجازات في أدنى شبهة وأخص صفة تجمع بينهما، وفي القرآن من هذا القبيل كثير، إذ القرآن جاء

1– الرحمن: 14.

2– تضمين للآية: 54 من سورة الروم.

3– الدبور: الريح الغربية، وتقابل الصبا وهي الريح الشرقية.

4– تحدث اليوسي في كتابه القانون عن هذه القوى في المبحث السادس المعقود للقوى الصادرة عن الأرواح، وقسمها إلى ثلاث قوى وهي: «قوة نفسانية في الدماغ، وقوة حيوانية في القلب، وقوة طبيعية في الكبد... أما الطبيعية فثلاث قوى: وهي العادية والمنمية والمولدة، فأما العادية فتخدمها أربع قوى وهي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، وزاد بعضهم خامسة، وهي المميزة، وبعضهم سادسة، وهي الملصقة، وبعضهم سابعة، وهي المشبهة. وشرح هذه الجملة، وبيان كيفية استحالة الغذاء إلى الأخلاط، على ما وعدنا به أن نقول والتوفيق بالله تعالى...» انظر بقية كلامه في القانون بتحقيقنا: 248 وما بعدها.

5– محمد: 12.

6– النص منقول مع بعض التصرف اليسير جدا من كتاب التدبيرات الإلهية في التمهيد: 107–109.

على لغة العرب كما قال الطَيْلان: إنما أنزل القرآن ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِى مُبِينٍ﴾[1]، نحو ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[2].

-وذكر أمثلة ثم قال:- «وكذا المتصوفة ﷺ جروا على هذا المنهاج، فانظر إلى ما خرج عنك من الموجودات، فإذا وقعت عينك على موجود ما فانظر في الصفة التي دلت، فإما صفة نفسية أو غالبة عليه، فتجدها في الإنسان فتطلب في الإنسان صاحب تلك الصفة، مثل البلادة الغالبة على الحمار، فتقول في البليد من الناس حمار، أو أسد لمن رأيته شديدا.

ومثل هذا النظر أيضا في الأسرار الشريفة، مثل أن تنظر في الشمس والقمر فتجد الشمس الروح والقمر النفس، وذلك أن النفس ذات كمال ونقص حسبما يرد في داخل الكتاب، فكمالها بالعقل والعلم، ونقصها بالجهل والشهوة. وكما أن نقص اللون سببه هو الأسفل، كذلك نقص النفس إنما هو من ارتكاب الشهوات، ومحلها أسفل سافلين. وكما أشرقت الأرض بنور الشمس، كذلك أشرقت الأجسام بنور الروح فكشفت الأشياء على ما هي عليه»، إلى أمثال هذا مما يطول تتبعه، انظر بقيته.

وقال في باب آخر: «اعلموا يا أصحاب القلوب المتعطشة إلى أسرار الغيوب، أنه ما أضيف شيء إلى شيء من وجوه الإضافات، من إضافة تشريف واختصاص وملك أو استحقاق، ولا دل دليل على مدلول، ولا رأى راء لمرئي، ولا سمع سامع لمسموع إلا لمناسبة، غير أنه قد تظهر فتعرف لقربها، وقد تخفى فتجهل لبعدها، وهي على قسمين ظاهرة وباطِنة: فالظاهرة يعرفها أهل الظاهر إذا نظروا وحققوا، والباطِنة لا تعرف أبدا بالنظر، فإن معرفتها موقوفة على الوهب الإلهي، وهذا هو طور النبوءة والولاية، والفصل بينهما لا خفاء به، فإن النبي ﷺ متبوع تابعه الولي، ومقتبس من مشكاته، وبظاهر من ضرب المناسبة [الظاهرة][3]، ووقع الخطاب يثبت العقائد التي تعبد الخلق / بها. 111

---

[1]- تضمين للآية: 195 من سورة الشعراء.

[2]- مريم: 3.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

فقالوا: الله موجود ونحن موجودون، فلولا معرفتنا بوجودنا ما عرفنا معنى الوجود حتى نقول: إن الباري تعالى موجود، وكذلك لما خلق فينا صفة العلم أثبتنا له العلم وأنه عالم، وكذا الحياة بحياتنا والسمع، والبصر، والكلام بكلام نفوسنا لا بأصواتنا وحروفنا، والقدرة، والإرادة، وكذلك سائر الأسماء كلها من الغنى والكرم، والجود والعفو، والرحمة كلها موجودة عندنا، فلما سمى لنا نفسه بها عقلناها، بما عقلنا منه غير ما أوجده فينا، وماعدا ذلك فعلمنا به من جهة السلب وهي ليس[1]، كذلك القدم ليس بصفة إثبات، وإنما معناه لا أول له في وجوده، فتعلق العلم بنفي الأولية عنه، وعلمنا بأن الأولية موجودة عندنا حقيقة.

والنفي عندنا معلوم منا بفقد أشياء منا بعد وجودها قبل[2]، أوضحها انتقالنا من حال إلى حال، ومن مكان إلى مكان، ومن نظر إلى نظر، فقد عرفنا حقيقة النفي وحقيقة الأولية، ثم جعلنا[3] النفي على الأولية، ووصفنا الله تعالى بها وهي صفة سلب، وقد يعلم الشيء بنظيره وضده، وقال عليه السلام: (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه) فأثبتنا له من الصفات ما خلق فينا لا غير.

فهذه معرفة، وبقيت معرفة السلب التي بها امتاز عنا، فأخذنا الصفات التي بها ثبت حدوثنا وعبوديتنا وإخراجنا من العدم إلى الوجود، ونفيناها عنه ولم نجد له صفة إثبات معينة ليست عندنا لنعرفه[4] بها، لكن نعرف أنه على حكم لسنا[5] نحن عليه ثابت له، فلولا هذه المناسبة ما صحت لنا عقيدة ولا عرفناه أصلا.

---

[1]- كذا وردت في النسخ الخطية.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": والبقا عندنا معلوم منا بفقد أشياء منا بعد وجودها فينا.

[3]- وردت في نسخة "ج": حملنا.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": نعرفه.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ليس.

ثم بعد هذا وإن عرفناه بما وصفنا، فإن هذه الصفات في حقنا تعقبها الآفات والأضداد، وهي له باقية لا يعقبها ضد ولا آفة، وعرفنا هذا ببقائنا عليه[1] زمانين فصاعدا، فقد عرفنا صفة البقاء فأَضفْنا لهُ[2] تلك الصفة النَّزِيهَة[3] المقدسة، وهذا الباب يطول.

-قال:- وقد أوضحناه في كتاب إنشاء الجداول، وهو كتاب شريف بينت فيه المعارف بالأشكال، ليقرب إلى الأفهام، فهذا ضرب من المناسبة الظاهرة والمضاهاة الإلهية» انتهى الغرض منه.

وقد تكلم بعد ذلك على المناسبة الباطِنة، وقابل بين العوالم العلوية والسفلية وما فيها من الحقائق، وبين ما ينظر / إليها من بدن الإنسان، ولولا خشية الإطالة لجلبت كثيرا من ذلك. 112

{كلام العز بن عبد السلام في الموضوع}

وذكر صاحب الرموز[4] نحو ذلك، وحكى أنه «أوحى الله إلى داود يا داود اعرفني واعرف نفسك، فتفكر داود ساعة ثم قال: إلهي عرفتك بالفردانية والقدرة والبقاء، وعرفت نفسي بالعجز والضعف، فقال الله تعالى: يا داود الآن عرفتني حق المعرفة».

ومن كلامه ﷺ: «من فتح الله عين يقظته وأشهده خفايا سريرته، علم أنه لم يكن في الكونين ولا في العالمين من معترفاته شيء إلا وهو مندمج في طوايا <ذاته مندرج في خفايا صفاته، وهذا سر قوله: (مَنْ عَرفَ نَفْسَهُ عَرفَ رَبَّه).

{معنى حديث (مَنْ عَرفَ نَفْسَهُ عَرفَ رَبَّه)}

-قال:- وقد ظهر لي من <سر>[5] هذا>[6] الحديث ما يجب كشفه ويستحسن وصفه، وهو أن الله سبحانه وضع هذا الروح الروحانية في هذه الجثة الجثمانية لطيفة لاهوتية، مودعة في كثيفة ناسوتية دالة على وحدانيته وربانيته، ووجه الاستدلال من عشرة أوجه:

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": عليها.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": فاصحبناه.

3- وردت في نسخة "ج": الشريفة.

4- أي كتاب "الرموز ومفاتح الكنوز" للإمام عز الدين بن عبد السلام المترجم له في الجزء الأول ص: 204.

5- سقطت من نسخة "ب".

6- ساقط من نسخة "ج".

الأول: أن هذا الهيكل الإنساني لما كان مفتقرا إلى محرك ومدبر، وهو[1] الروح يحركه ويدبره، علمنا أن هذا العالم لابد له من محرك ومدبر.

الثاني: لما كان مدبر الجسد واحدا وهو الروح، علمنا أن مدبر هذا العالم واحد لا شريك له في تدبيره وتقديره، لا جائز أن يكون له شريك، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2].

الثالث: أنه لما كان لا يتحرك هذا الجسد إلا بتحريك الروح وإرادته، علمنا أنه لا يتحرك كائن بخير أو شر إلا بتحريك الله وقدرته وإرادته.

الرابع: لما كان لا يتحرك في الجسد شيء إلا بعلم الروح وشعورها به، لا يخفى على الروح من حركات الجسد وسكناته شيء، علمنا أنه تعالى ﴿لاَ يَعْزُبُ عنهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾[3].

الخامس: لما كان هذا الجسد لم يكن فيه شيء أقرب إلى الروح من شيء، علمنا أنه تعالى قريب إلى كل شيء، ليس شيء أقرب إليه من شيء، ولا شيء أبعد عنه من شيء، لا بمعنى قرب المسافة لأنه منزه عن ذلك.

السادس: لما كان الروح موجودا قبل وجود الجسد، ويكون موجودا بعد عدم الجسد، علمنا أنه تعالى موجود قبل كون خلقه ويكون موجودا بعد، فقد خلقه فما زال ولا يزال وتقدس عن الزوال.

113 السابع: لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية، / علمنا أنه متقدس عن الكيفية.

الثامن: لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية ولا أينية، ولا يوصف بأين ولا كيف، بل الروح موجود في سائر الجسد ما خلا منه شيء من الجسد، كذلك الحق سبحانه موجود في كل مكان، ما خلا منه مكان وتنزه عن المكان والزمان.

التاسع: لما كان الروح في الجسد لا تحس ولا تمس ولا تجس، علمنا أنه منزه عن الحس والمس والجس.

---

[1] - وردت في نسخة "أ": وهذا.

[2] - الأنبياء: 22.

[3] - تضمين للآية: 3 من سورة سبأ.

العاشر : لما كان الروح في الجسد لا يدرك بالبصر ولا يمثل بالصور، علمنا أنه لا تدركه الأبصار ولا يمثل بالصور والآثار، ولا يشبه بالشموس والأقمار: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[1]، فهذا معنى قوله: (مَنْ عَرفَ نَفسَهُ عَرفَ رَبَّه).

{تفسير العز بن عبد السلام لحديث (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه)}

وفي هذا الحديث تفسير آخر، وهو أنك تعرف أن صفات نفسك على الضد من صفات ربك، فمن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء، ومن عرف نفسه بالجفاء والخطأ عرف ربه بالوفاء والعطاء، ومن عرف نفسه كما هي عرف ربه كما هو» انتهى الغرض منه.

{تأويل أبي العباس المرسي لحديث (مَنْ عَرفَ نَفْسهُ عَرفَ رَبَّه)}

وقال التاج ابن عطاء الله[2] في لطائف المنن: «سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول في هذا الحديث تأويلان، أحدهما: أي من عرف نفسه بذلها وعجزها وفقرها، عرف الله بعزته وقدرته وغناه، فتكون معرفة النفس أولا ثم معرفة الله من بعد. والثاني: أن من عرف نفسه [عرف ربه، أي من عرف نفسه][3] فقد دل ذلك على أنه عرف الله من قبل. فالأول حال السالكين والثاني حال المجذوبين»[4].

---

[1] - تضمين للآية 11 من سورة الشورى. وقد جاء في طرة ص: 87 من نسخة "ب" ما نصه: «لكن يقال بعد هذا كله لم يظهر لنا وجه الاستدلال بالآية، لأن المدعى هو أن النفس أقرب إليك من كل شيء، وبسبب ذلك جعلت دليلا على وجود الصانع واستدل على ذلك المصنف بقوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم﴾ إلخ على أن قوله أيضا أقرب الأشياء إليك نفسك اتحد فيه الأقرب مع القريب، لأن الضمير المجرور بإلى اتحد مع قوله نفسك فتأمل».

[2] - ابن عطاء الله الإسكندري، انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 118.

[3] - ساقط من جميع النسخ الخطية والزيادة من كتاب لطائف المنن المطبوع.

[4] - نص منقول مع بعض التصرف من لطائف المنن: 33.

{الحقائق لا وجود لها في الخارج بل في الأذهان}

قوله: "وَبِهَا تَحققَت حَقِيقَته"[1] أي لأن الحقائق لا وجود لها خارجا بل في الأذهان فقط، ولا تتحقق في الخارج إلا بالمشخصات.

قوله: "الإِنسَانِية مَثلاً..."[2] إلخ، كأنه عبر ب"مثلا" إشارة إلى أن الناظر سواء كان إنسانا أو غيره من العقلاء.

قوله: "كَانَت مَعدُومَة"[3] أي مجموعها، إذ المجموع لا وجود له في صلب أبيه كما سيجيء في السؤال بعد هذا.

قوله: "لاَ يصدقك"[4] أي بل يقطع بكذبك كما في شرح الوسطى[5]، وبه يتم الاستدلال، فإن مجرد عدم التصديق قد يكون بدون العلم، فإن من لا علم له غالبا لا يصدق ولا يكذب.

قوله: "إِنَّ الحَادِثَ إِذَا حَدثَ..."[6] إلخ، هذا التقرير هو الذي في كلام الفهري[7] والمقترح[8]، وقد أشار المقترح إلى سؤال هاهنا، وهو أن هذا الكلام يوهم / ثبات[9] أزمان وأوقات قبل العالم، يعني ليصح تقدمه بأوقات وتأخره بساعات كما قرر في الدليل وذلك محال، قال: «وإنما يريد

114

1- العمدة: 45. قال السنوسي في تمام الفقرة: « ... لأن كل عاقل لا يرتاب في أن هيئته المخصوصة، التي هو عليها وبها تحققت حقيقته الإنسانية مثلا، كانت معدومة ثم كانت ».

2- نفسه: 45.

3- العمدة: 45.

4- نفسه: 45. قال السنوسي في بقية الكلام: «فإنك إذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك، وقلت له إنما حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك، بل في فطرة البهائم، فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع، لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال».

5- قارن بشرح الوسطى: 113. حيث قرر السنوسي نفس الكلام بنفس المعنى.

6- نفسه: 46. وباقي كلام السنوسي في الفقرة: «ومنهم من يقررها بوسط أي بدليل فيقول: إن الحادث إذا حدث في الوقت المعين، فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقات أو تأخره عنه بساعات».

7- انظر ترجمة شرف الدين الفهري في الجزء الأول ص: 157.

8- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 129.

9- وردت في نسخة "ج": إثبات.

أنه يجوز أن يكون نسبة <بدونه>[1] (كذا) إلى زماننا هذا أكثر مدة مما هو عليه الآن، ويجوز أن يكون أقل مدة، فالمدة والزمان من توابع وجود العالم، فلا يثبت ذلك قبله» انتهى.

وقد يقرر هذا الدليل بوجه آخر، وهو أن ينظر مطلق الوجود فقط مع العدم، فيقال إن الوجود والعدم في حق الممكن سيان، فلو ترجح وجوده بلا سبب كان أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه، راجحا عليه بلا سبب، وذلك محال، لأنه جمع بين التساوي والرجحان المتنافيين.

قوله: "**بِسَاعَاتٍ**"[2]، هي الأوقات، وتفنن في العبارة.

قوله: "**بَدلاً عَنِ العَدَمِ المُجوِّزِ**"[3] هذا <الكلام>[4] مع قوله بعد: "**فَتعيَّن أنْ يَكونَ التَّرجِيحُ...**" إلخ، لا يلائم تقرير الدليل على الوجه الذي صدر به المصنف، إذ الترجيح فيه إنما هو بين الوجود في هذا الوقت والوجود في ذلك، لا بين الوجود والعدم وإن كان يستلزمه، وإنما يلائم التقرير الآخر الذي ذكرناه قبل[5].

وكلام المؤلف في شرح الوسطى أبين مما هنا، حيث قرر الدليل على الوجه الذي صدر به هنا، ثم قال: «وكذا يحتاج أيضا الحادث إلى فاعل، إن نظرنا ذاته إلى مطلق الوجود والعدم، سواء قلنا إنهما سواء بالنسبة إلى ذاته، وهو مذهب المحققين، أو قلنا إن العدم السابق أولى به لأصالته فيه، وعدم افتقاره إلى سبب»[6] انتهى.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 46.

[3]- نفسه: 46. تمام بقية الفقرة قول السنوسي: « فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم المجوز يفتقر إلى مخصص، وإلا لكان أحد الأمرين المتساويين مساويا لذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة، فتعين أن يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث، وهو الفاعل المختار جل وعلا».

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قبيل.

[6]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 114.

فقد بين فيه التقريرين معا وميز أحدهما عن الآخر، وكان ينبغي أن يفعل مثل ذلك هنا، وإلا فما وقع له هنا تخليط، والعذر له <أنه>[1] تبع لفظ الفهري والمقترح، وكأنه استغنى[2] بلازم المقابل عن المقابل وهو صحيح، وإن كان لفظ "الوقت" يكون ذكره ضائعا حينئذ.

قوله: "مُساوِيا لِذَاتِهِ رَاجِحاً لِذاتِه..."[3] الخ، أي وهذا هو المستحيل، أما لو كان مساويا لذاته راجحا لعارض[4] فلا يستحيل، كما يكون الشيء <ممكنا لذاته واجبا أو مستحيلا لعارض، وإنما المحال هو أن يكون الشيء >[5] ممكنا لذاته واجبا لذاته، أو ممكنا مستحيلا لذاته، أو راجحا مساويا لذاته، أو راجحا مرجوحا لذاته فلا إشكال إذن في أن وجودنا مساو[6] لعدمنا لذاته، وترجح وجودنا لأمر آخر وهو الإرادة الأزلية.

115 قوله: "وَهُو المُختَار..."[7] الخ، قال الشيخ سعد الدين[8] في شرح المقاصد:/ «الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء، لا أولوية لأحدهما على الآخر، وقيل العدم أولى بالممكن جوهرا كان أو عرضا زائلا أو باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر، ولحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر إلى تحقق جميعها، ورد بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلة، يستند عدمه إلى عدمها (...).

---

[1] - سقطت من نسخة "ب".

[2] - وردت في نسختي "أ" و"ج": استغناء.

[3] - العمدة: 46.

[4] - وردت في نسخة "ب": لعرض.

[5] - ساقط من نسخة "ج".

[6] - وردت في نسخة "ب": مناسب.

[7] - العمدة: 46. قال السنوسي في بقية الفقرة: «هذا إن قلنا إن الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن متساويان وهو المختار، أما إن قلنا إن العدم أولى به من الوجود لقبوله إياه بلا سبب فأظهر في الاحتياج إلى الصانع، لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح. والصحيح أن العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري».

[8] - انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 116.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيالة، كالحركة والزمان والصوت وصفاتها، بدليل امتناع البقاء عليها، -قال-: والذي يقتضيه النظر الصائب أنه إن أريد بأولوية الوجود أو العدم ترجحه بالنظر إلى ذات الممكن، بحيث يقع بلا سبب خارج، فبطلانه ضروري، لأنه يكون حينئذ واجبا أو ممتنعا لا ممكنا.

فإن قيل: هذا إنما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي.

قلنا: يتوقف وقوع الطرف الأول على عدم المرجح الخارجي، فإن أريد بالأولوية كونه أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه، فهذه أولوية بالغير لا بالذات، وهو ظاهر. وإن أريد أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود أو للعدم لا إلى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا أو ممتنعا فلا يظهر امتناعه»[1]، وذكر أدلة الجمهور على امتناعه واعترضها.

قوله: "بِلاَ سَبَبٍ"[2]، أي مؤثر، وإلا فهو يفتقر إلى عدم سبب الوجود.

قوله: "وَالصَّحيحُ أَنَّ العِلْمَ بِتِلك المُقدِّمة..."[3] الخ، ما صححه مثله للفهري في شرح المعالم، وهو خلاف ما عليه الجمهور على ما قال المولى سعد الدين، وكلامه في شرح المقاصد: «من خواص الممكن، أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، ولتلازم هذين المعنيين، بل لتقارب مفهوميهما جدا، قد يجعل الثاني تفسيرا للأول. والجمهور على أن هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر إلى برهان، فإن معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لأمر خارج. فإن قيل: يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرد الاتفاق. قلنا: هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات، ولهذا يحكم بهِ من لا يتأتى منه النظر والاستدلال»[4] انتهى.

1- نص منقول من شرح المقاصد/1: 493- 494.
2- العمدة: 46.
3- نفسه: 46.
4- قارن بشرح المقاصد/1: 481- 482.

116 وكأنه أشار بالسؤال إلى ما ذكر الفهرى وغيره، من أن شرذمة / من الدهرية المعطلة ذهبوا إلى تعطيل الصنع عن[1] الصانع، وقد تقدم ذكر مذهبهم[2]، وأشار بالجواب إلى [ما][3] قال الإمام[4]: من أنه مركوز في فطر الصبيان <وبهذا جزم صاحب المواقف[5]>[6].

قوله: "قَضَايَا كُلِّية..."[7] إلخ، أي لإدراك[8] الحمار حينئذ أن هذا صوت الخشبة، ولأن صوت الخشبة بدون الخشبة محال، فقد أدرك الكبرى وهي كلية، وأدرك[9] لازم ذلك وهو النتيجة، أي هذا بدون الخشبة محال. لا يقال لا نسلم أن هنا أمرا كليا بل إنما أدرك صوت هذه الخشبة المشاهدة، والبهائم تدرك المعاني الجزئية الموجودة في الصور، لأنا نقول الكلام مفروض في أنه ينفر من صوت الخشبة، لعلمه أن صوتها مستلزم لها سواء رآها أو لم يرها[10]، وهذا أمر كلي قطعا، وهو مأخذ الكبرى الكلية في الدليل المذكور.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": من.

[2]- راجع مذهبهم مفصلا في ص: 303 من الجزء الأول.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- أبو عبد الله محمد بن عمر البكري، الملقب بفخر الدين الرازي (ت: 606 هـ). واسع المعرفة بعلوم المعقول والمنقول، له عشرات المؤلفات منها: "مفاتيح الغيب" وهو تفسير كبير، و"المحصول" في أصول الفقه، و"المطالب العالية في أصول الدين" وغيرها كثير. وإذا ذكر الإمام في كتب علم الكلام فالمراد به الفخر الرازي. طبقات الشافعية: 216.

[5]- عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عضد الدين الإيجي (ت: 756 هـ)، كان رأساً في العلوم العقلية والكلام، عالماً بالأصول والعربية. من مؤلفاته: "المواقف في علم الكلام"، "القواعد الغياثية" في المعاني والبيان وغيرها. طبقات الشافعية/6: 108.

[6]- ساقط من نسخة "ب.

[7]- العمدة: 46. قال السنوسي في بقية هذه الفقرة «فمن أعجب ما يذكر أن البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها».

[8]- وردت في نسخة "ج": إدراك.

[9]- وردت في نسخة "ج": وإدراك.

[10]- وردت في نسخة "ب": يراها.

لا يقال هذا لازم لو كان هنا استدلال، كيف والمدعى أنه مركوز في الفطرة، فهو وإن كان كليا لكنه ضروري، لأنا نقول كونه ضروريا فرع مطلق إدراك الممنوع في حق البهائم. لا يقال إذا كان ضروريا فأي معنى للاستدلال الذي قرر أولا، لأنا نقول لا منافاة بين كون الحكم ضروريا وبين ذكر صورة دليله <الضروري>[1]. وقد علمت أن من الأدلة ما يدل ضرورة، على أن هذا إنما يلزم الإمام.

فإن قلت: القضية الكلية هي الكبرى فقط، وكيف أضاف النتيجة إليها، مع أن النتيجة لازمة عن المقدمتين معا.

قلنا: الكلية هي القاعدة، وهي التي تكون دليلا في التحقيق، فحسن[2] إضافة النتيجة إليها، على أنه لا مشاحة في التعبير بعد فهم المقصود.

قوله: "وَعدَم التَّمِييز وَالانفِكَاك فِي خَيالِه"[3] هكذا في بعض النسخ، وكأن العطف للتفسير، وفي نسخة شرح العالم: «وعدم تمييز الانفكاك في خياله» بإضافة التمييز إلى الانفكاك وهو أبين، وفي هذا الكتاب أيضا نسخ أخر[4] أبين من هذه منها «وعدم تميز انفكاكه في خياله» والمقصود من الكل واضح.

قوله: "يَنفُر مِنَ الحَبْل المُبَرقَّش"[5] في بعض النسخ بالباء الموحدة قبل الراء، وفي بعضها بسقوطها وتشديد القاف، والكل عربي، <يقال>[6]: تبرقش تزين بألوان مختلفة، والبرقشة التفرق واختلاف لون الأرقش، والمراد هنا اختلاف اللون، ويقال أيضا: رقش كلامه ترقيشا زينه، ومنه

---

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- وردت في نسخة "ج": لحسن.

[3]- العمدة: 47. قال السنوسي في بقية تقريره لهذه الفقرات: «... فلو قدر حمار أو حيوان غيره لم يضرب قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة، ولكن إذا تكرر عليه ذلك التألم عند سماعها، تخيل من حسها الألم، لمقارنته المؤلم وعدم التميز والانفكاك في خياله، كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الأذى عنده لهذا الشكل، وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي والله أعلم».

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": اخرى.

[5]- العمدة: 47.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

117 المرقش المعروف، / وترقش تزين، ومن ذلك الرقشاء من الحيات وهي المنقطة بسواد وبياض، وأما "ينفر" فهو بفتح العين في الماضي وبالوجهين في المضارع.

قوله: "وَهذَا مِنَ الخَيالآت"[1] إن قيل هذا من الوهميات[2]، لأن المستشعر في هذه الخشبة معنى جزئي والمخزون في الخيال إنما هي[3] الصور لا المعاني.

قلنا: ممنوع، إذ الوهم إنما يستحضر المعاني التي لم تتأد[4] إليه من طرف الحواس، وهذه ليست كذلك، فهي خيالية، على أنه لا مشاحة مطلقا، إذ حكم الوهم يسمى تخييلا كما نقل سعد الدين عن الشفاء[5].

{اختلاف المتكلمين في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع}

قوله: "أَعْنِي طَرِيقَة..."[6] الخ، يريد أن من يجعل منشأ احتياج العالم إلى الصانع هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث، هو الذي يستدل على ثبوت الصانع بعد أن يثبت عنده حدوث العالم بما[7] سيأتي من البراهين الدالة على حدوثه، ولا يمكنه عادة العلم بثبوت الصانع إلا بعد العلم بالحدوث، ضرورة أن الحدوث هو الدليل، لما مر من ترجيح أحد المتساويين على الآخر، أو الحدوث جزء الدليل أو شرط في الدليل.

1- العمدة: 47.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": الوهمية.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": هو.

4- وردت في نسخة "ب": تتادى.

5- كتاب الشفاء: موسوعة علمية وفلسفية ضخمة من تأليف الفيلسوف والطبيب العربي ابن سينا، تشتمل على مباحث في علم المنطق، والعلوم الطبيعية، وعلم النفس، وعلم الهندسة، وعلم الفلك، بالإضافة إلى الموسيقى والميتافيزيقا والرياضيات، وبهذه المثابة فهو يعتبر حصيلة من حصائل الثقافة العربية في أوج ازدهارها.

6- العمدة: 47. قال السنوسي في بقية الفقرة: «وهذه الطريقة، أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث إلى سبب، طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصانع، وعلى هذه الطريقة عول إمام الحرمين».

7- وردت في نسخة "ج": لما.

ويستحيل عند عدم الدليل أو عدم جزئه أو شرطه العلم بالمدلول، بخلاف من يجعل منشأ الاحتياج هو الإمكان <المجرد>[1]، فإنه يستدل على ثبوت الصانع بالإمكان سواء ثبت عنده الحدوث أم لا، وبذا تعلم أن:

قول المصنف: "افْتِقَار الحَادِث إِلَى سَبَب"[2] معناه افتقار الحادث من حيث هو حادث، أي افتقاره بعد ثبوت حدوثه، وإلا فالعبارة توهم أن الحادث من حيث ذاته يفتقر إلى سبب في هذه الطريقة دون الأخرى، وليس كذلك.

فإن قيل: الإمكان لا يتعقل بدون الحدوث، إذ مشاهدة الحوادث وتغيراتها وتبدل الوجود والعدم عليها، يحكم بإمكانها، فتجرد الإمكان عن الحدوث باطل، وتأخر الحدوث عن العلم بالصانع في شيء من الطرق باطل.

قلنا: ممنوع، إذ الإمكان مدرك من تعقل الافتقار، حتى إن الفيلسوف[3] أدرك الإمكان ولم يدرك الحدوث.

لا يقال ممنوع كون الفيلسوف أدرك الإمكان، ضرورة أن الإمكان عنده هو الاستفادة من الغير الملائم للقدم، وهذا القدر يسميه حدوثا أيضا، فقد أطلقهما معا، مع أن شيئا منهما [عنده][4] ليس على ما ندعيه.

118 قلت: أما الحدوث فمسلم، وأما الإمكان / الذاتي فوفاق، إلا أن الإمكان عنده لا ينافي القدم، وحينئذ لو اقتصرنا على هذا القدر الذي أدركه الفيلسوف كان كافيا في ثبوت الفاعل، ولذلك اعترف به هو، والحق أن السؤال الأول قوي، وسنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

1- سقطت من نسخة "ج".
2- العمدة: 47.
3- وردت في نسخة "ب": الفيلسوفي
4- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "يَشوبُ الحُدوث بِالإمكَان..."[1] الخ، الشوب لغة الخلط، والمراد هنا أن يعتبر الحدوث مع الإمكان شرطا كان أو شطرا.

فإن قلت: ظاهر العبارة أن الحدوث في هذه الطريقة يشاب بالإمكان، أي يضم إليه الإمكان، بحيث يصير الحدوث في الاستدلال به موقوفا على الإمكان وهذا باطل، إذ ليس عندنا طريقة يكون فيها الحدوث مقيدا بالإمكان، بل إما العكس أو يعتبر الحدوث وحده.

قلت: الإشعار كما ذكر[2]، <لكن>[3] المقصود أنه يعتبر الحدوث والإمكان في هذه الطريقة لا الإمكان وحده كما مر، فشوب الحدوث بالإمكان هو خلطه به على معنى أن يجمعا معا ويعتبرا، لا أن يعتبر الإمكان وحده ولا محذور في هذا.

ويصح أن تجعل الباء هنا بمعنى الظرفية، مثلها في قولك: شبت الماء باللبن، لا مثلها في قولك: شبت اللبن بالماء <فافهم>[4]، لا يقال ليس فيما تقدم ذكر الإمكان والحدوث في الاستدلال، فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالإمكان؟

لأنا نقول: قد علمت أن الأهم هو الحدوث، وقد استدل به في قوله: "أنا لم أكن ثم كنت"، مع أن الاستدلال فيما مر بلزوم ترجيح[5] أحد المتساويين على صاحبه اعتبار للإمكان[6].

فإن قلت: هذا كله مسلم، غير أن ظاهر الكلام أن هذه الطريقة، هي طريقة من يعتبر الحدوث مع الإمكان شرطا أو شطرا، ومقتضاه أن الحدوث وحده لا يصلح في هذه الطريقة وليس كذلك.

1- العمدة: 47.
2- وردت في نسختي "أ" و"ج": ذكرت.
3- سقطت من نسخة "ج".
4- سقطت من نسخة "ب".
5- وردت في نسخة "ج": ترجح.
6- وردت في نسخة "ب": اعتبارا للإمكان.

<قلنا: ظاهر اللفظ كذلك، وكأن المراد أن هذه طريقة من يعتبر الحدوث>[1] ولا يعتبر الإمكان وحده، وسواء اعتبر مع الحدوث الإمكان أم لا، أو أنه لما كان الإمكان لازما للحدوث أبدا، إما بالنظر إلى الاعتبار وما في نفس الأمر معا، أو بالنظر إلى ما في نفس الأمر فقط، جعل الحدوث مشوبا بالإمكان في هذه الطريقة نظرا إلى هذا المعنى فليتأمل.

قوله: "احْتِيَاج الحَادِثِ..."[2] الخ، لو عبر بدل "الحادث" بالممكن أو بالعالم كان أقرب إلى أن يكون محل النزاع بين الموافق على الحدوث والمخالف، / لكن عبارته أيضا صواب، إما لأن المراد الحادث من حيث ذاته، وإن لم يجعل حادثا، أو ما نسميه نحن حادثا، أو الحادث حدوثا زمانيا أو ذاتيا، أو المراد ذكر ما بين المتكلمين من الخلاف، ويؤيده اقتصاره في القول الأول على البيضاوي وجماعة، ولم يصرح بالفلاسفة المعروفين به. 119

{اتفاق المتكلمين والفلاسفة على احتياج الممكن إلى السبب واختلافهم في وجه احتياجه}

قوله: "فَقِيلَ الإِمْكَان..."[3] الخ، بعد أن اتفق المتكلمون والفلاسفة على أن الممكن محتاج إلى السبب، اختلفوا في وجه احتياجه، فذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن احتياجه لأجل إمكانه. وذهب قدماء المتكلمين إلى أنه لحدوثه، <وقيل لإمكانه مع الحدوث>[4]، وقيل لإمكانه بشرط الحدوث.

واحتجت الفلاسفة بأن العقل إذا أدرك أن الشيء لا يقتضي الوجود أو العدم بالنظر إلى ذاته، حكم بأن وجوده وعدمه إنما هو بسبب خارج، سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أو لم يلاحظ.

1- ساقط من نسخة" ج".

2- العمدة: 47. قال السنوسي في سياق الفقرة «وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع، فقيل الإمكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة، وقيل الحدوث، وهو عمدة أكثر المتكلمين، وقيل مجموعهما».

3- نفسه: 47.

4- ساقط من نسخة "ج".

واحتجوا على إبطال قول المخالف، بأن الحدوث وصف للوجود متأخر عنه، لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، والوجود متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وعن علة الاحتياج أو جزئها أو شرطها، فلو كان الحدوث علة أو جزأها أو شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب.

وعارض بعض المتكلمين ما ذكروه فقال: علة الاحتياج هو الحدوث، لأن العقل إذا لاحظ كون الشيء ربما يوجد بعد العدم، حكم باحتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود وإن لم يلاحظ كونه غير ضروري [إلى][1] الوجود والعدم، ولا يجوز أن يكون هو الإمكان، لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الاحتياج إلى المؤثر.

قال السعد في شرح المقاصد بعد أن ذكر ما مر: «والحق أن هذه العلية[2] إنما هي بحسب العقل، بمعنى أنه يلاحظ الإمكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج (...) لا بحسب الخارج، بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث[3] فيوجد الاحتياج، وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة. وأما في الإثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر»[4] انتهى الغرض منه.

قوله: "مَجمُوعُهمَا"[5] يعني الإمكان والحدوث، بحيث تكون العلة مركبة منهما.

فإن قيل: هذا يبطل ببطلان التركيب في العلة العقلية.

120 قلنا: ذلك / في العلل الخارجية، وقد علمت من كلام السعد أن المراد بالعلة هاهنا[6]، هو ما يكون وجه الدليل حدا وسطا في البرهان، ولا شك أن الحد الوسط يصح فيه التركيب والتعدد وغير ذلك.

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

2- في شرح المقاصد المطبوع وردت: العلة.

3- في شرح المقاصد المطبوع وردت: الحدث.

4- قارن بشرح المقاصد/1: 490- 491.

5- العمدة: 47. جاء في شرح الكبرى تعليقا على هذه العبارة قول مصححها: «وقيل مجموعهما... إلخ وتقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث، وكل ما هو كذلك فله صانع، فعلى القولين الأخيرين هيئة الدليل واحدة كما سيأتي للشارح، ولا تقول على الأخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع».

6- في نسخة "ج": هنا.

{الطرق الموصلة إلى العلم بالصانع}

قوله: "ثَمانِيةٌ..."[1] الخ، هذا إن لم تعتبر المتقابلات الست[2]، ولو اعتبرت كانت ثمانية وأربعين، من ضرب ثمانية في ستة، ولو اعتبرت[3] أجناس الجواهر والأعراض وأنواعها وأصنافها وأشخاصها، لم يحص عدتها العقل ولا حاجة إليها.

فإن قيل: إن حدوث العالم هو الدليل على وجود الصانع، فكيف يكون بعضه كالأعراض وحدها <أو الأجرام وحدها>[4] أو نوع منها أو صنف أو شخص، يعتبر فيه وجه الدلالة الدالة على الصانع، حتى تتعدد الطرق، فإن اعتبار وجه الدلالة فيه فرع كونه دالا والعالم هو الدال لا هذا الجزء.

قلنا: سيأتي أن تعقل الحدوث في أقل شيء من العالم، يشعر بثبوت الصانع، وإن لم يتعقل حدوث ما بقي، إذ الوجه الذي يدل به الكل موجود بعينه في البعض، فما يدل عليه الكل يدل عليه البعض أيا كان.

---

[1] - العمدة: 47. قال الإمام السنوسي في ذلك: «فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب أربعة في اثنين».

[2] - الأمور المتقابلات هي المشار إليها بقول الشيخ القصار:

الممكنات المتقابلات ❖ وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات ❖ مع المقادير روى الثقات

فالوجود والعدم واحد، فالإرادة تخصص بالوقوع الوجود بدلا من العدم أو العكس، والبياض مثلا بدل السواد أو العكس، والزمان المخصوص دون غيره من الأزمنة أو العكس، والمكان المخصوص دون غيره من الأمكنة أو العكس، والجهة المخصوصة دون غيرها من الجهات أو العكس، والمقدار المخصوص للجرم دون غيره من المقادير أو العكس» حاشية ابن حمدون على ميارة: 51.

[3] - وردت في نسختي "أ" و"ج": اعتبر.

[4] - ساقط من نسخة "ج".

قوله: "لِتَرَكُّبِهِمَا مِنَ الأَوَّلَيْن"[1] أي لأن كلا منهما فيه الإمكان وفيه الحدوث، وهما القولان الأولان، وفي العبارة تسامح، لأن المركب[2] من الأولين حقيقة هو الأول من الأخيرين لا كليهما[3]، ولكن أطلق التركيب على مطلق الاجتماع، والحق أن كلا القولين مركب، أي أخذ فيه الإمكان والحدوث معا، وإن لم تكن كلتا العلتين مركبة ولا مسامحة.

قوله: "افْتِقَارُه..."[4] الخ، انظر ما يعني بالافتقار الدال على الإمكان، فإن أراد أن المركب مفتقر إلى جزئه، وأن جزأه غيره، وأن المفتقر إلى الغير لا يكون واجبا بذاته، <وبه>[5] استدل الحكماء على إمكان كل مركب، ونفي التركيب عن الباري، وتبعهم الفخر.

وقد اعترضه الفهري في شرح المعالم وقال: «ما تعنون بافتقاره <إلى الغير>[6] ؟ أتريدون أن <غير>[7] ذلك الغير يكسبه الوجود، أم بمعنى أنه لا يوجد إلا مقارنا له، فإن عنيتم الأول، سلمنا أنه ينافي الوجوب ويوجب الإمكان، ولكن لا نسلم ثبوته في المركب، فإن جزأه لا يفيده[8] الوجود. وإن عنيتم الثاني سلمنا ثبوته في المركب، ولا نسلم أنه يقتضي الإمكان، لصحة أن يتلازم واجبان كما يتلازم ممكنان» انتهى بمعناه وسنعيده بأبين من هذا بعد إن شاء الله تعالى.

---

[1]– العمدة: 47. بقية كلام السنوسي في هذه الفقرة: «وعدها في المعالم أربعة، لأنه أسقط منها الطريقين الأخيرين لتركبهما من الأولين، والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد، وبين غيره من الطرق، أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الإمكان المجرد على العلم بالصانع، وفي غيره يتقدم، وبيانه أنا إذا حققنا أن العالم ممكن وجوده وعدمه لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته، ويدل على ذلك افتقاره، وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم، فالوجود له ليس من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره».

[2]– وردت في نسخة "ب": المؤلف.

[3]– وردت في نسختي "أ" و"ج": كلاهما.

[4]– العمدة: 47.

[5]– سقطت من نسخة: "ج"

[6]– ساقط من نسخة: "ب".

[7]– سقطت من نسختي: "ب" و"ج".

[8]– ورد في نسخة "ج": لا يفيد.

121 وإن أراد المؤلف أن العالم تجوز عليه المتقابلات الست، / فهو يفتقر إلى من يرجح شيئا منها عن مقابله كما مر، فهذا دور، إذ الجواز المذكور تابع للإمكان.

وإن أراد أنه شوهد حدوثه وطريان الوجود والعدم عليه، وكل من طريا عليه فهو قابل لهما، وكل قابل لهما ممكن، فهذا صحيح استلزامه للإمكان، لولا أمران: أحدهما أن لفظه ينبو[1] عنه لتعبيره بالافتقار ولا حاجة إليه. ثانيهما أن هذا يعكر على ما مر من إثبات الإمكان المجرد.

فإن قيل: يصح أن يكون تابعا للحدوث، ويلاحظ وحده عند الاستدلال.

قلنا: نعم، لولا قولهم يتقدم الإمكان على ثبوت الصانع، ويتأخر الحدوث عن[2] ثبوته، فقد تأخر عن الإمكان ضرورة تأخره عن[3] المتأخر عليه.

واعلم أن هذا الإشكال ليس فيه ما يقدح في العقيدة، أو يعكر علينا في الاستدلال على وجود الصانع، لأن الحدوث مع الإمكان أو بدونه، كاف في الدلالة كما مر، وإنما يلزم منه سقوط طريق الإمكان، على ما يذكرون من التفريق، وتقدم الإمكان على وجود الصانع وتأخر الحدوث عنه، فليتأمل.

ثم رأيت صاحب المواقف، لما ذكر أن «الواجب لذاته لا يكون مركبا، وإلا كان مفتقرا إلى جزئه، وجزء الشيء غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن»، استشعر السؤال وهو: أن الافتقار لا يوجب الإمكان، إلا لو كان افتقارا[4] إلى العلة، ولو سلم فجميع أجزاء المركب هي ذاته، فلا يخرجه الافتقار إليها عن كونه يجب وجوده.

فأجاب: «بأن جميع أجزائه وإن كانت ذاته، لكن كل واحد واحد ليس عينه بل غيره، فلا تكون ذاته من غير ملاحظة ذلك الغير كافيا في وجوده»[5]، فلا يكون واجبا.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": ينبى.
[2]- وردت في نسخة "ج": على.
[3]- " " " : على.
[4]- وردت في نسخة "ب": افتقاره.
[5]- نص منقول بتصرف من المواقف في علم الكلام: 70.

قلت: وفيه نظر، لأنه بعد تسليم مغايرة آحاد الأجزاء للمركب، لا نسلم أن الافتقار إلى الغير مطلقا يوجب الإمكان، فعليه بيان هذه المقدمة، وما ذكر من عدم الكفاية، فإنما هو لكون المركب بدون جميع أجزائه ليس بشيء، وذلك غير موجب للإمكان.

وبالجملة، فالفارق بين الوجوب[1] والإمكان، إنما هو حصول الوجود بالغير. وبالضرورة، أن مجرد افتقار المركب إلى أجزائه لا يوجب كون وجوده <حاصلا>[2] من غيره حتى يكون ممكنا.

{الاستدلال على إمكان العالم من غير ما مر}

وقد يستدل على إمكان العالم من غير ما مر، بأن يقال: لا شك أن هذه العوالم لا يلزم على تقدير وجودها ولا على تقدير عدمها محال لذاتها، ولا معنى للإمكان إلا هذا، وهو على ما يقول الحكماء من أن كل / ما[3] عرضته على العقل فلم يدرك فيه وجوبا ولا استحالة فاجعله في طبقة[4] الإمكان، ما لم يدرأك عنه قائم البرهان ويحصل به الإمكان، من غير ملاحظة الحدوث، إلا أنه إقناعي، وهذا في الإمكان الأخص الذي هو مطلوبنا، وأما الإمكان الأعم، فوجود العالم[5] دليل عليه كما لا يخفى.

122

قوله: "[وَأَنَّ][6] **كُلَّ مُمكِن بِذاتِه...**"[7] الخ، إن قيل: أي معنى للقيد بالذات، فإن الشيء لا يكون ممكنا للغير مع وجوبه أو استحالته لذاته؟

قلت: التبيين والتوضيح، وكأنه من بقايا عبارات الفلاسفة، حيث يقولون العالم ممكن بذاته، قديم واجب لقدم علته، ونحن نقول: إنه ممكن بذاته، ولا نقول إنه قديم ولا واجب، إذ لا

1- وردت في نسخة "ج": الواجب.
2- سقطت من نسخة "ج".
3- وردت في نسخة "ج": كلما.
4- وردت في نسخة "ج": طبقات.
5- وردت في نسختي "ب" و"ج": العوالم.
6- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
7- العمدة: 47.

علة عندنا لا قديمة ولا حادثة، بل صانعه القديم تعالى مختار كما سيجيء، وقد يكون وجوب الممكن أو استحالته عندنا أيضا لخارج، كتعلق علم الله تعالى[1] وإرادته، ولكن لا على وجه التعليل ولا على طريق القدم، بل هو وإن كان واجبا وجوده مسبوق بعدم.

قوله: "لأَنَّ مَا يُؤَثِّر كَذلِك..."[2] الخ، هذا قياس من الشكل الثاني وهو أن ما يؤثر بالعلة أو الطبيعة لا يخصص مثلا عن مثل، وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل، فما يؤثر بالعلة أو الطبيعة لا يكون صانع العالم، وسيأتي توضيحه.

قوله: "إِذْ اخْتِيَار وُجوده..."[3] الخ، إن قلت: لم لا يكون اختيار الوجود من ذاته، فلا يقتضي سبق العدم؟.

قلت[4]: هذا نفي الاختيار[5]، إذ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وليس لهذا من الذات شيء.

قوله: "وَثُبوتُ ممكن مِمَّا لاَ يَصِحّ كَونه فِي العَدمِ"[6] قيل: العطف فيه على ما قبله للبيان، والمعنى أنه يكون تمكنا مما لا يصح كونه في العدم، أي مما لا يصح ثبوته <في العدم>[7] على أن "كان" تامة أو مما لا يصح كونه معدوما على أن "كان" ناقصة، وعلى كل حال فهو تمكن من إيجاد الموجود، وهو معنى "تحصيل الحاصل" المذكور أولا.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": لعلمه تعالى.

[2]- العمدة: 48. باقي كلام السنوسي في الفقرة: «... لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة».

[3]-نفسه: 48.

[4]- وردت في نسخة "ج": قلنا.

[5]- في نسختي "أ" و"ج": للاختيار.

[6]- العمدة: 48.

[7]- ساقط من نسخة "ب".

قلت: ويحتمل أن يكون العطف لا للبيان، بل لإفادة غرض آخر، وذلك بوجهين[1]: أحدهما، أنه أشار إلى [أن][2] إيجاد الموجود يلزم منه أمران: أحدهما تحصيل الحاصل، والآخر التناقض والتهافت، وذلك أن القصد إلى إيجاده يستدعي كونه معدوما، وفرض وجوده يستدعي كونه غير معدوم.

الثاني، أن يريد أن ما لم يسبقه العدم، لا يصح اختيار وجوده لأمرين: أحدهما، تحصيل 123 الحاصل، والآخر أن واجب الوجود لا يثبت التمكن منه، / أي التأثير فيه، لأن قبول التأثر من خواص الممكن، فلو كان العالم قديما لكان الواجب [الوجود][3] وهو الذي لا يصح كونه في العدم، أي لا يصح كونه معدوما معرضا للتأثير، ولتعلق القدرة والإرادة وهو باطل، ويفتقران إلى فضل تأمل.

وهذا كله مجاراة لظاهر سياق <كلام>[4] المصنف، حيث فرض الكلام في الإيجاد، وإلا فالأنسب لهذه العبارة أن قوله: "في العدم" معادل لقوله "في الوجود"، أي يلزم تحصيل الحاصل بالنظر إلى الوجود، ويلزم تمكن مما لا يصح كونه بالنظر إلى العدم، أي تمكن من الإعدام الذي لا يصح كونه، أي ثبوته في حق الواجب الوجود، وكان تامة، وهذا لا يأباه السياق أيضا عند التأمل الصادق.

{البحث في دليل النفس أنها لم تكن ثم كانت}

قوله: "**يَعنِي غَيْرك...**"[5] الخ، ظاهر هذا الكلام، بل صريحه أن ما أنتجه الدليل السابق المستدل فيه بالنفس هو وجود موجد لذات غيره[6]، وفيه بحث، إذ الاستدلال بالنفس وأنها لم تكن ثم كانت، ينتج <أن>[7] لها موجدا على سبيل الإطلاق، وهل هو مغاير أو لا يحتاج إلى نظر آخر، إذ

1- وردت في نسخة "أ": لوجهين.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- سقطت من نسخة "ج".

5- العمدة: 48. قال السنوسي: «فتعلم أن لك موجدا أوجدك يعني غيرك، بدليل ما بعده، وهذا نتيجة الدليل المذكور».

6- وردت في نسخة "ج": لذاتها غيرها.

7- سقطت من نسخة "ج".

غاية الأمر أن النفس إذا تبين حدوثها، وأنها لم تكن ثم كانت، فوجودها حينئذ إما أن يحصل اتفاقا أو يحصل بموجد[1]، باطل حصوله اتفاقا، لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان المتنافيين، وهذا غاية ما يبين في هذا الدليل، ثم إذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل لموجد، فهذا الموجد إما أن يكون عينها أو غيرها، باطل الأول للزوم التهافت كما سيتقرر، فتعين[2] الثاني وهذا نظر آخر فافهم.

و<قد>[3] يجاب بأن قوله: "يعني غيرك" لم يرد به أنه نتيجة ذلك البرهان، بل نبه على أن موجدك يجب أن يكون غيرك، وأن قوله: "وَهَذا نَتِيجَة البُرهَان..." الخ، إشارة إلى صدر الكلام، وهو "أن لك موجدا"، ويبعده ما قرره بعد في:

قوله: "لاسْتِحالَة أَنْ تُوجِد نَفسكَ..."[4] الخ، فإنه صريح فيما ذكرنا أولا، إلا أن يفصل عن صدر الكلام عن تمحل[5].

قوله: "لَمَا احْتَجتَ إلَى مُرجِّح..."[6] الخ، هذا الكلام على نمط الذي قبله.

قوله: "قُدرَة عَلَى اخْتِرَاع مِثْلِه"[7] إن قيل: القدرة للعبد عرض لا بقاء له، فكيف تتعلق بشيء وبمثله؟

قلنا: الكلام مفروض فيما لو كانت له قدرة يصح بها التأثير <باقية>[8]، على أنه لو فرض في الزائلة أيضا لكان المعنى: أن من يقدر على شيء يقدر على مثله، ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالكل بالشخص، / وسيأتي بيان الكلام في التعلق. 124

---

[1]- وردت في نسخة "ب": بوجه.

[2]- وردت في نسخة "أ": فيتعين.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 49.

[5]- وردت في نسخة "ج": عن صدر الكلام بتمحل.

[6]- العمدة: 49.

[7]- نفسه: 49. قال السنوسي: «وبيان الملازمة أن القدرة على اختراع أحد المثلين قدرة على اختراع مثله، فالممكنات متساوية في الإمكان المصحح لتعلق القدرة، فالقدرة على إيجاد بعضها اختراعا قدرة على إيجاد جميعها».

[8]- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "وَالمُمكِنَات مُتسَاوِيـة..."[1] الخ، هذا أحد الأقوال السابقة في منشأ الاحتياج[2].

فإن قلت: وهل تجري البواقي هنا؟.

قلت: نعم، لا يقال لا معنى للتعليل بالحدوث، لأن وجود ذاته أو ذات غيره، إذا حصل فلا معنى لإيجادهما، لأنا نقول التعليل كما مر في كلام سعد الدين إنما هو في الذهن لا في الخارج، وهو ظاهر.

قوله: "فَالقُدرَة عَلَى إيجَاد بَعضِها اختِراعاً..."[3] الخ، إن قيل: هذا مسلم في الاختراع، لكن ندعي أن الإيجاد بالتعليل أو الطبع، والمتصل بذلك أولى[4] كما لا يخفى.

قلنا: سيأتي الآن بطلانه.

قوله: "يُدرِك مِن نَفْسه العَجْز..."[5] الخ، يعني فتنتفي القدرة عليه فيمتنع إيجاده، وبهذا يندفع سؤال وهو أن يقال: غاية ما أعلم من نفسي أني لا أوجد الآن ذات غيري، وأي دليل على أن ذلك الإيجاد ينتهي إلى حد الاستحالة حتى يكون مني ممتنعا؟.

والجواب أنك تحس من نفسك العجز عنه، ووجود العجز ينفي القدرة عليه، لعدم صحة اجتماعهما، وكل ما لا قدرة عليه يمتنع إيقاعه بالاختيار. لا يقال <أيضا>[6] لعلي أقدر عليه وإنما منعني مانع، لأنا نقول ما تقدم من إحساسك بالعجز جوابه. لا يقال لعل ذلك المانع هو الذي أوجب الإحساس به، وعدم الإحساس بالقدرة، لأنا نقول المانع من التأثير لا يقتضي انتفاء القدرة والإحساس بالعجز.

---

[1]- العمدة: 49.

[2]- وفي منشأ هذا الاحتياج يقول السنوسي: «وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع، فقيل الإمكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة، وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين، وقيل مجموعهما، وقيل الإمكان بشرط العلم بالصانع» شرح الكبرى: 47.

[3]- العمدة: 49.

[4]- وردت في نسخة "أ": اولا.

[5]- العمدة: 49. قال الإمام السنوسي : «لأن كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك».

[6]- سقطت من نسخة "ج".

ألا ترى أنك لو أردت أن تنهض قائما وحبسك حابس، لأحسست من نفسك القدرة على النهوض، ولم تحس بالعجز، وإنما منعت من الفعل فقط، ولو أردت أن تطير إلى السماء لأحسست من نفسك العجز، ولو منعك مانع عن ذلك لم تجد للمنع أثرا.

لا يقال هذا كله مسلم في الحال، ولعله تحدث القدرة في الاستقبال، فأي دليل على أنه لا يصح الإيجاد مني أبدا؟ لأنا نقول إذا حدثت القدرة كان حدوثها دليلا على [وجود][1] الصانع، وهو الموجد لغيرها. هذا، والحق أنه سؤال لا يبطل على هذا إلا بملاحظة قواعد أخرى ستأتي.

أو يقال: إذا علمت أنك عاجز عن إيجاد ما وجد الآن من الذوات، علمت أن لها صانعا غيرك، وفيه بحث، إذ الكلام في الاستدلال على العجز عن إيجاد نفسه بالعجز عن غيره، ولا يتم من هذا إلا أن يقال مطلق العجز يكفي، تأمل.

قوله: "اشْتَمَلَتِ المُلاَزَمَة عَلى دَعْويينِ..."[2] الخ، يريد والدعوى الأولى بالتصريح، / والثانية بدلالة الإشارة والاستلزام[3]، ومن ثم أخرها. 125

قوله: "فَبَيَّنَ أَنَّ وَجْه الأَهوَنِيَّة..."[4] الخ، هذا الكلام قرر فيه الجمع بين متنافيين، حتى قال في آخره: "وَهُو قَوْل مُتهَافِت"، فدل ذلك على أن التهافت المذكور في المتن هو الجمع بين

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 49. قال السنوسي في هذه الفقرة: «وإنما قلنا ما هو أهون عليك، لما اشتملت الملازمة على دعوتين: إحداهما، أن من أمكن أن يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره. الثانية، أن إيجاد غيره أهون عليه من إيجاد نفسه، احتاج إلى الاستدلال عليهما، فاستدل على الأولى بقوله: لمساواته لك في الإمكان، واحتج هنا على الثانية، فبين أن وجه الأهونية في إيجاد الغير سلامته من محال يختص بإيجاده نفسه، وهو الجمع بين أمرين متنافيين، من حيث إنه يجب أن يتقدم على نفسه لكونه فاعلا لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه عين فعله، وهو قول متهافت أي متساقط، ومنه تهافت الفراش في النار أي تساقط».

[3]- تراجع في شأن دلالة الإشارة ودلالة الاستلزام مباحث الدلالات في كتب أصول الفقه الإسلامي.

[4]- العمدة: 49.

متنافيين>[1]، فيكون العطف فيه للبيان، وكذا إضافة زيادة هي للبيان، أي الزيادة التي هي التهافت والجمع بين متنافيين.

وهاهنا بحث، وهو أن الزيادة إنما تصح مع تقدم شيء قبلها يكون مزيدا عليه، وهنا لم يذكر المصنف محالا يشترك فيه إيجاد الغير وإيجاد النفس، ليكون المحال المذكور الآن مزيدا عليه، وهو إنما استدل على عدم إيجاد الغير ببرهان الاستقامة، وهو أنه عاجز لا ببرهان الخلف[2] الذي يلزم فيه محال فافهم، اللهم إلا أن يقدر في ذلك العجز المذكور محال يلزم عند الإيجاد معه وفيه تكلف.
واعلم أن الإضافة المذكورة يصح أن تكون لا للبيان على تكلف ما.

قوله: "الفَرَاش"[3] هو بفتح الفاء.

{في الكلام على لفظة هلم جرا وإعرابها}

قوله: "وَهَلُمَّ جَرا"[4] هذه اللفظة شاع استعمالها في كلام الناس، وذكرها الجوهري فقال: «تقول: كان هذا عام كذا وهلم جرا»[5]، وقد تكلم على إعرابها ابن الأنباري[6] وأبو حيان[7] وقد أنشدوا على استعمالها قول الشاعر:

1- ساقط من نسخة "ج".

2- الخُلْف هو خلاف المفروض، ومنه"قياس الخُلف" في علم المنطق، وهو ما يستدل فيه بامتناع أحد النقيضين على تحقق الآخر.

3- العمدة: 49.

4- العمدة: 50.

5- انظر مختار الصحاح: 99.

6- أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري (328/272 هـ) الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، المقرئ النحوي. صنف في علوم القرآن والغريب والمشكل والوقف والابتداء. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 87.

7- هو محمد بن يوسف الغرناطي الأندلسي أبو حيان (745/654 هـ)، نحوي من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات. ولد بغرناطة وتنقل إلى أن أقام بالقاهرة وتوفي فيها. من كتبه: "البحر المحيط" "طبقات نحاة الأندلس" "النافع في قراءات نافع"، وغيرها. انظر ترجمته ومصادرها في: بغية الوعاة للسيوطي/1: 280، نفح الطيب/3: 280 والأعلام/8: 26.

فـإن جـاوزتُ مقفـرةً رمـتْ بـــي ❖❖ إلَـى أُخـرَى كتِلـكَ وَهَلـمَّ جـــرا[1]

وقول الآخَر:

المُطْعِمينَ لَدَى الشِّتَاء سَدَائِفَا مِنْ نِيب غُرا ❖❖ في الجاهلية كان سُودَ دُوائل وهلم جرا[2]

والأقرب في إعرابها[3] ما حرره جمال الدين بن هشام[4]، بعد أن توقف في كونها عربية لوجود ذكرها فقال: «وعلى تقدير كونها عربية، فهلم هذه هي القاصرة التي بمعنى إيت وتعال، إلا أن فيها تجويزان[5]، أحدهما أنه ليس المراد هنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه، كما تقول امش على هذا الأمر، وسر على هذا المنوال. الثاني، أنه ليس المراد الطلب حقيقة بل الخبر، وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾[6].

وجرا: مصدر جره يجره إذا سحبه، ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد التعميم، كما استعمل السحب بهذا المعنى يقال: هذا الحكم منسحب على كذا أي شامل له، فإذا قيل: كان <هذا>[7] عام كذا وهلم جرا، فمعناه واستمر ذلك في بقية الأعوام استمرارا، فهو مصدر أو مستمر فهو حال» انتهى ملخصا.

---

[1] – وردت في نسختي "أ" و"ج": هلم جرا بدون واو.

[2] – وردت في نسخة "أ": سودد دوائل وهلم جرا. والبيتان كما جاء في طرة نسخة "ب" ص: 95 «من مجزوء الكامل المرمل وقوله لدى الشتاء، أي لأنه أبلغ في الكرم، إذ من لازم الشتاء غالبا الجوع. والسدائف جمع سديفة وهي رأس سنم البعير وهي أشرف اللحم، والنيب جمع ناب وهي الناقة، سميت به لأنها إذا عييت عضت على نابها، والغر جمع اغر وهي البيض أو بيض الوجوه».

[3] – وردت في نسخة "ج": والأقرب فيه.

[4] – عبد الله بن يوسف بن احمد بن عبد الله بن يوسف أبو محمد جمال الدين بن هشام (708/761هـ)، من أئمة العربية. من كتبه: "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك". الأعلام/7: 147.

[5] – وردت في نسختي "أ" و"ج": تجويزين.

[6] – العنكبوت: 12.

[7] – سقطت من نسخة "ج".

126 أما إدخال حرف / الجر عليه كما في عبارة المصنف، فلا وجه له في العربية [والله أعلم][1].

{المآخذ في إطلاق لفظ الصانع على الرب سبحانه}

[قوله: "عَلَى وُجودِ الصَّانِع..."[2] الخ، إطلاق المتكلمين "الصانع" على الرب سبحانه، إما بناء على القول المرجوح من أن أسماءه تعالى غير توقيفية، وإما أخذا من قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[3]، وهذه الآية لا تقتضي الاشتقاق فلا دليل، لكن وقع عند ابن حجر <العسقلاني>[4] في فتح الباري حديث أطلق فيه "الصانع" على الله تعالى ذكره في كتاب التوحيد[5]، وكرره مرارا، وقد أخرجه جلال الدين السيوطي أيضا في شرح نقايته[6] ولا إشكال حينئذ][7].

قوله: "فِي صُلبِ أَبِي..."[8] الخ، لا يقال ابتداء مادتي حينئذ هي صلب أبي، وما وجد في صلب أبيه إنما هو مادة أبي لا مادتي أنا، إذ لا تكون مادتي مخلوطة بمادة أبي في صلب أبيه، وإلا كان في نطفة الأب الأول قبائل كثيرة وأصناف مختلفة، وأيضا المني الذي تكونت منه إنما كان من غذاء أبي، ولا وجود له قبل ذلك، فلا يرد هذا السؤال أصلا، لأنا نقول إن لم توجد المادة بعينها فقد وجد أصلها، على أنه لا يسلم عدم وجدانها، وما ذكر من التلازم يلتزم وأي شيء فيه؟.

1- ساقط من نسختي "أ" و"ب".

2- العمدة: 50.

3- النمل: 88.

4- سقطت من نسخة "ج".

5- راجع فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى. وباب: ﴿وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم﴾.

6- المقصود بها كتاب النقاية للسيوطي واسمه الكامل: «النقاية في أربعة عشر علما».

7- ساقط من نسخة "أ".

8- العمدة: 50. تمام كلام السنوسي في الفقرة المذكورة قوله: «هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة أنا لم أكن ثم كنت، وتقريره أن يقال: لا نسلم أني لم أكن ثم كنت قولكم أن ذلك معلوم بالضرورة ممنوع، وسند المنع أني أعلم أن مادتي التي تكونت منها كانت ماء في صلب أبي وكذا مادة أبي التي تكون منها كانت ماء في صلب أبيه. ولعل الأمر كان هكذا إلى غير نهاية وإذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال».

قوله: "أَجابَ بِمَا حَاصِلهُ..."[1] الخ، هذا الجواب غير مطابق لجواب المتن كما لا يخفى، لكن لما استلزمه صح أن يجيب به، وهذا المذكور في الشرح هو المقابل <للسؤال>[2] صريحا كما هو ظاهر.

[وهو أولى، لأنه تصحيح المقدمة القائلة: أنا لم أكن إلخ، لتحقيق[3] أن أنا ونحوه عبارة عن المجموع، لا عن البعض ولا كل جزء جزء، كما بين في الشرح.

وأما جواب المتن فهو بظاهره انتقال، لأن قوله: "فَقَدْ تَمَّ لَكَ البُرهَانُ القَاطِعُ بهذا الزَّائِدِ..."[4] الخ، يقتضي أنه إنما تمسك في الجواب بالزائد على النطفة وترك المجموع، وقد كان أولا يقول: أنا لم أكن، وقد اضطر الآن إلى أن يقول: الزائد من ذاتي لم يكن، وهذه عبارة أخرى غير الأولى.

فإن كان يريد أن لفظه[5] "أولا" على تقدير مضاف، فهي عناية لا تدفع الإيراد إذ لا دليل عليها، وإن لم يرده فهو خروج من الاستدلال بالنفس إلى الاستدلال بالزائد وهو الانتقال الذي ذكرنا، وهو مذموم وليس بجواب، لأنه تسليم للإيراد.

نعم، المطلوب[6] يتم، وإن اعترض الدليل، إذ لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المطلوب إذا قام دليل آخر <كهذا>[7]، ويصح أن يرد ما في المتن إلى <ما في>[8] الشرح بأن يقال: ليس المراد من قوله:

1- العمدة: 50.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- وردت في نسخة "ج": بتحقيق.

4- العمدة: 50.

5- وردت في نسخة "ج": لفظ.

6- وردت في نسختي "أ" و"ب": المطلب.

7- سقطت من نسخة "ج".

8- ساقط من نسخة "ج".

«تَمَّ لَكَ البُرهَان» <بالزائد، أنه>[1] بحيث يستدل به مستقلا حتى يلزم الانتقال، بل معناه أنه إذا ظهر نظر في الزائد، وأنه لم يكن ثم كان فافهم[2]، وهو ظاهر][3].

قوله: "وَالمَاهِيَة المُركَّبَة..."[4] الخ، بيان لما قبله.

{ما وقع من النزاع في النفس المشار إليها بقول الإنسان أنا}

قوله: "إِذ أَنَا وَنَحوه مِنَ الكِنَايَات..."[5] الخ، الكنايات الضمائر، نحو أنا قمت وهو قام، وإذا أشار الإنسان مثلا إلى نفسه ب«أنا» مثلا، فقد وقع النزاع في النفس المشار إليها، فقيل جزء لا يتجزأ في القلب، وقيل النار السارية في الهيكل المحسوس، وقيل الهواء، وقيل العناصر الأربعة، وقيل الأخلاط الأربعة[6]، وقيل الدم، وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص به.

وقيل هذا الهيكل المخصوص وهو الذي صححه المصنف. وصححه السبكي[7] في جمع الجوامع[8]، وهو ظاهر كلام الفهري، حيث احتج الفخر على أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- جاءت نسخة "ج" مشتملة على زيادة لعلها من الناسخ وهي قوله: «... وأنه لم يكن ثم كان وجمع إلى ما بقي على أن المجموع لم يكن ثم كان، الذي هو موقع الإشارة ب"أنا"، فذكر الزائد إنما هو لبيان أن المجموع لم يكن ثم كان فافهم...».

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 50. قال السنوسي: «... أجاب بما حاصله أن الذات من باب الكل المجموعي والماهية المركبة، ومن لازمها انعدامها بانعدام جزئها، ومن المعلوم ضرورة أن جزأها الأكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان، فصدق قولنا في الصغرى أنا لم أكن ثم كنت، وأن العلم بذلك ضروري، إذ أنا ونحوه من الكنايات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما تقرر في محله».

[5]- العمدة: 51.

[6]- راجع ذلك في كتاب القانون: 237.

[7]- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ابن تمام السبكي (771/727 هـ)، أحد أبرز الأعلام العظماء في القرن الثامن الهجري. من مؤلفاته: طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى، الأشباه والنظائر وغيرها كثير. شذرات الذهب/6: 222.

[8]- قارن بما ورد في جمع الجوامع مجموع مهمات المتون: 200.

والهيئة المخصوصة، فإنه[1] قد يقول فعلت كذا [وفعلت كذا][2]، وهو عالم بذاته المخصوصة، غافل عن جميع أعضائه الظاهرة والباطِنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم[3].

فاعترضه الفهري، بأن كل مشير بهذه الإشارة، يلزم أن يكون عالما مضطرا إلى معرفة أن ماهيته حقيقة موجودة[4] غير متحيز ولا قائم بمتحيز، ومعلوم أن أكثر العقلاء لا يخطر ببالهم أن أنفسهم كذلك، بل جمع كثير من العقلاء وجم غفير وهم أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة ينكرون وجود هذا القسم في الممكنات أصلا ورأسا، فضلا [عن][5] أن يكون نفس حقيقتهم إلى آخر كلامه.

{نقل سعد الدين التفتازاني لمختلف الأقوال في حقيقة النفس}

وقال سعد الدين في شرح المقاصد: «وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكأن هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص، والبنية المحسوسة التي من شأنها / أن يحس بها. وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء، نوراني علوي خفيف، حي[6] لذاته نافذ في جواهر الأعضاء[7] سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت. 127

وقيل إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين(...) واختار المحققون من الفلاسفة وأهل الإسلام، أنها جوهر مجرد في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف»[8] انظر تمامه.

---

[1] – وردت في نسختي "أ" و"ج": بانه.
[2] – ساقط من نسخة "أ".
[3] – قارن بما ورد في المعالم في أصول الدين.
[4] – وردت في نسخة "ب": ماهية حقيقته موجود.
[5] – سقطت من نسخة "أ".
[6] – وردت في نسخة "ب": حسي.
[7] – وردت في نسخة "ب": الأعراض.
[8] – نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/3: 305.

قلت: وما ذكر من التجرد سيأتي ذكر أدلته وإبطالها، وبه يتبين لك حال ما زعمه من التحقيق.

واحتج لما ذكر المصنف بأن الإنسان يقول أنا قائم وقاعد، والقائم والقاعد مثلا هو الهيكل لا شيء آخر، ويلتذ بالذات[1] الحسية ويتألم، والملتذ والمتألم هو البدن.

وأجيب بأن الإشارة إنما كانت إلى البدن، لما بينه وبين النفس من شدة الارتباط، حتى إن أوصافه كأنها هي أوصافها. قلت: لكنه خلاف الظاهر، فلا دليل عليه ناهض.

{ما عليه المحققون من متأخري الحكماء في حقيقة النفس}

وبالجملة، فالنزاع في هذه المسألة مشتهر، والخبط فيها منتشر، حتى حكى ابن راشد[2] عن القرافي[3] عن ابن دقيق العيد[4] أنه رأى كتابا لبعض الحكماء في حقيقة النفس، وفيه ثلاثمائة قول، قال: «وكثرة الخلاف تؤذن بكثرة الجهالات، والذي عليه المحققون من المتأخرين، أنه جسم نوراني شفاف سار في الجسم سريان النار في الفحم.-قال:- والدليل على أنها في الجسم قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ إِذَا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ﴾[5] فلو لم تكن في الجسم لما قال ذلك.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": ويتلذذ باللذات.

[2]- هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القفصي (ت: 736هـ)، الفقيه الأصولي، المتفنن المؤلف المحقق. من كتبه: "الشهاب الثاقب في شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي"، "المذهب في ضبط قواعد المذهب"، "الفائق في الأحكام والوثائق" وغيره كثير. شجرة النور الزكية: 207.

[3]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 258.

[4]- محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي، أبو الفتح تقي الدين، ابن دقيق العيد (702/625 هـ). كان للعلوم جامعا، في فنونها بارعا، مقدما في معرفة علل الحديث على أقرانه، حسن الاستنباط للأحكام والمعاني. من مؤلفاته: "الإلمام الجامع" في الأحكام في عشرين مجلدا، "شرح مختصر التبريزي" في الفقه وغيرها. طبقات الشافعية الكبرى/6: 2-3.

[5]- الواقعة: 83.

-قال:- وقد أخبرني الفقيه أبو محمد البرجيني[1] رحمه الله تعالى، عن الشيخ أبي طاهر الركراكي قال: حضرت عند ولي من أولياء الله حين النزع، فشاهدت نفسه قد خرجت من مواضع من جسده، ثم تشكلت على رأسه بشكله وصورته، ثم صعدت إلى السماء، وصعدت نفسي معها، فلما انتهينا إلى السماء الدنيا شاهدت بابا ورجل ملك ممدودة عليه، فأزال ذلك الملك رجله، وقال لنفس ذلك الولي: اصعدي فصعدت، فأرادت نفسي أن تصعد معها، فقال لها: ارجعي فقد بقي لك وقت، -قال:- فرجعت فشاهدت الناس دائرين على جسمي، وقائل يقول مات وآخر يقول لم يمت، فدخلت من أنفي أو قال من عيني» / انتهى. 128

{العلم بفرد ما من أفراد الحوادث يدل على وجود الصانع}

قوله: "وَإِذَا ثَبتَ أَنَّ جُزءاً مِنْ ذَاتِي..."[2] الخ، يريد أن مجموع الذات لم يكن في صلب الأب ثم كان بعد ذلك، ضرورة أنه لم يكن في صلب الأب إلا النطفة، وما بقي لم يكن ثم كان، فمجموع الذات إذن لم يكن ثم كان، فصح قولي: "أنا لم أكن ثم كنت"، إذ "أنا" إشارة إلى مجموع الذات لا إلى كل جزء جزء على سبيل الاستغراق.

وقول القائل: قد كنت ماءا في صلب الأب مسلم، ولكن لا يضرني إلا لو ادعيت أن كل جزء من ذاتي لم يكن ثم كان، أما حيث ادعيت أن المجموع لم يكن في صلب أبي فصحيح.

نعم، يبقى بعد ذلك أن يقال: ما الدليل على حدوث هذا الجزء، الذي كان في صلب الأب، وأنه ليس فاعلا للذات بإيثار أو تعليل أو طبع؟، فلابد من بيان هذين السؤالين، وسيحققهما المصنف ليعلم أن للذات فاعلا منفصلا عنها، وإلا فهذا الزائد من الذات الذي لم يكن في صلب الأب كاف في الدلالة على وجود الفاعل من غير حاجة إلى شيء آخر، لأنا متى رأيناه كان معدوما ثم وجد، علمنا

---

[1] - هو أبو محمد عبد السلام البرجيني، الإمام الفقيه الفاضل، العمدة الكامل، أخذ عن الإمام المازري وغيره. له فتاوى مشهورة. كان حيا سنة 606 هـ. انظر ترجمته في شجرة النور الزكية: 168.

[2] - العمدة: 51.

أنه لا يوجد من غير شيء، وإلا لزم ترجح[1] الوجود على العدم المساوي له بلا مرجح ولا يوجد نفسه، وإلا لزم أن يتقدم عليها ويتأخر، فيتعين[2] أن يكون له صانع، وإليه أشار المؤلف بقوله:

"فَقَد تَمَّ لَكَ البُرهَان [القَاطعُ][3] بِهَذا الزَّائِد..."[4] الخ، لا يقال هذا الزائد إنما يدل على وجود صانع له، وأما أن ذلك الصانع يصنع غيره أم لا فلم يدل عليه، فالغير لعله يحتاج إلى صانع أيضا، فلابد من النظر في جميع العالم حينئذ، لأنا نقول المقصود من هذا الباب هو مطلق إثبات الصانع، وهذا الزائد دال عليه، وأما أن ذلك الصانع واحد أو متعدد فشيء آخر ستأتي مباحثه.

وبذا تعلم أن فردا [ما][5] من أفراد الحوادث يدل على وجود الصانع، من غير حاجة إلى تعميمها بالنظر، ولا إلى علم حدوث جميعها بالعقل، بل إذا علم حدوث فرد ما منه علم به ثبوت الإله والرسالة وصدق الرسول، فصح أن يستدل على حدوث باقي العالم بالنقل عن الرسول الصادق.

قوله: "فَأحتَاج إلى مُوجِد"[6] هو لفظ مضارع للمتكلم.

قوله: "التَّهافُت المَذكُور"[7] أي التقدم على النفس والتأخر عنها.

قوله: "قُصارَى الأَمر"[8] يقال قصاراك أن تفعل <كذا>[9]، وقصيراك بضم القاف فيهما وقصارك وقصرك أي غايتك.

---

[1] - وردت في نسخة "ب": ترجيح.

[2] - وردت في نسختي "ب" و"ج": فتعين.

[3] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[4] - العمدة: 50.

[5] - سقطت من نسخة "أ".

[6] - العمدة: 51.

[7] - نفسه: 51.

[8] - نفسه: 51.

[9] - سقطت من نسخة "ب".

قوله: "مِنْ أَجزَاء العَالَم..."[1] الخ، لاشك أن التعبير بالجزء هنا يناسبه ما مر، من أن العالم اصطلاحا عبارة عن مجموع ما سوى الله تبارك وتعالى.

129 قوله: "يَنْدَرِجُ بُطلانه..."[2] / الخ، إن قيل ليس هذا كالأول، إذ لا تهافت هنا في إيجاد جزء من الذات نفسها ضرورة صحة تقدم الجزء، كيف والنطفة متقدمة على الباقي بالضرورة، بخلاف ما سبق من إيجاد المجموع نفسه.

قلنا: أما فيما[3] سوى النطفة من الأجزاء فممنوع عدم التهافت فيه، ضرورة أنه من جملة المجموع الذي يوجده، فيتقدم على نفسه في جملة الأجزاء ويتأخر عنها، وأما في النطفة فمسلم ألا تهافت فيه، لكن عدم التهافت إنما يلزم منه انتفاء الأهونية في الغير لا بطلان الاستدلال، فإن جزءا من الذات لو أوجد الباقي منها لأوجد غيرها، إذ القدرة على اختراع أحد المثلين قدرة على الآخر، فإنه ناهض هنا كما لا يخفى. لا يقال لا مساواة أيضا إذ المتصل أولى، لأنا نقول ذلك[4] إنما يدعى[5] في غير الاختيار ولسنا فيه.

قوله: "خَاصِّيةُ الاخْتِرَاع"[6] هو بتشديد الصاد.

قَولهُ: "الاتِّصالُ وَالكَينُونَةُ فِي الرَّحِمِ"[7] العطف هنا للتفسير على ما يظهر من جوابه.

1- العمدة: 51.

2- نفسه: 51.

3- وردت في نسخة "ج": في.

4- وردت في نسختي "أ" و"ج": ذاك.

5- وردت في نسخة "ب": يراعى.

6- العمدة: 51. قال السنوسي في هذه الفقرة وما تلاها من فقرات: «... إذ لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن، لأمكن للذات أن تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي يصح منه الاختراع وهو باطل على الضرورة. فإن قيل لعل ذلك البعض إنما أثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم. قلنا فيلزم أن ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم، كيف ومعظم الذات بعد الانفصال وجد على أن اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره يمنع قطعا أن يكون لعلة أو لطبيعة فيها تأثير، فتعين أن التأثير فيها إنما هو بالاختيار، والممكنات بالنسبة إلى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى».

7- نفسه: 51.

قوله: "بَعدَ الانْفِصالِ وُجِد..."[1] الخ، لفظة "بعد" متعلقة ب"وجد" وقدمت للحصر والاهتمام.

{تقرير برهان آخر حاسم للشبهة المذكورة}

قوله: "عَلى أَنَّ اخْتِلاَف الذَّات..."[2] الخ، هذا برهان آخر حاسم للشبهة المذكورة، وتقريره أن يقال: فاعل الذات خصص مثلا عن مثل، وكل ما كان كذلك مختار، ففاعل الذات مختار، ولا شيء من العلة والطبيعة بمختار، ففاعل الذات ليس بعلة ولا طبيعة وسيأتي بيانه.

وبهذا تنحسم شبهة أخرى وهي أن يقال: لعل ذلك الجزء إنما أثر في الذات بشرط الاتصال فقط من غير اعتبار الرحم. والجواب ظاهر.

قوله: "تَأْثِير"[3] هو فاعل "أن يكون".

<قوله: "يُعَمر فَراغاً"[4] هو وصف كاشف لمفهوم جرم>[5].

قوله: "البُرهَانُ القَاطِع"[6] هو فاعل "يخرج".

---

[1]- العمدة: 51.

[2]- نفسه: 51.

[3]- نفسه: 51.

[4]- نفسه: 52. قال السنوسي في تقرير باقي كلام هذه الفقرة: «ثم إذا نظرت إلى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرما يعمر فراغا، يجوز أن يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة، وأن يكون على اختلافهما، فتعلم قطعا أن لصانعك اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها، فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على أن النطفة التي نشأت عنها قطعا يستحيل أن تكون هي الموجدة للذاتك لعدم إمكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها، وأيضا لا طبع لها في وجود ذاتك».

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- العمدة: 52.

{في إعراب وتفسير كلمة "أيضا"}

قوله: "وَأيضاً لاَ طَبْع لَها..."[1] الخ، لفظ "أيضا" مصدر، يقال ءاض يئيض أيضا بمعنى رجع، وينتصب على أنه مصدر حذف عامله، أو حال حذف عاملها وصاحبها.

فإذا قلت: قام زيد وقام عمرو أيضا، فمعناه أرجع إلى الإخبار بذلك رجوعا أو أخبر به حال كوني راجعا إليه، وهذه اللفظة لا تقع إلا بين شيئين بينهما توافق، ويغني كل [واحد][2] منهما عن الآخر، فلا يقال جاء زيد أيضا إلا إذا تقدم ذكر شخص آخر صريحا أو ضمنا، ولا جاء زيد وذهب عمرو أيضا، ولا اختصم عمرو وزيد أيضا.

130 قوله: "انْحصَار / جِهات التَّأْثير..."[3] الخ، إن قلت أليس انحصار جهات[4] التأثير في أوجه ثلاثة انحصار الشيء في نفسه، إذ الجهات هي الأوجه؟.

قلت: لا، بل معنى[5] أن كل ما يقدر ذهنا من وجوه التأثير لا يتعدى خارجا ثلاثة أوجه وهو ظاهر، لكنه لو أسقط لفظ "جهات"، أو قال: جهات التأثير ثلاث كان أخصر.

واعلم أن الانحصار في الثلاث[6]، إنما صح من حيث <إن>[7] اقتضاء العدم ليس بتأثير وإلا فالمانع وارد على الحصر.

---

[1]- نفسه: 52.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 52. قال السنوسي في انحصارها: «تقدم انحصار جهات التأثير في أوجه ثلاثة وهي: التأثير بالاختيار، والتأثير بالطبيعة، والتأثير بالعلة، وأن وجه الحصر ان كل مؤثر إما ان يصح منه الترك لأثره كالكاتب مثلا للكتابة».

[4]- وردت في نسخة "ب": جهة.

[5]- وردت في نسخة "أ": المعنى.

[6]- وهي التأثير بالاختيار، والتأثير بالطبيعة، والتأثير بالعلة

[7]- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "كَالكَاتِب مَثلاً..."[1] الخ، إن قيل: لم مثل بالعبد "عند القدري" وهلا[2] مثل بالباري جل وعلا، وهو[3] أولى بالتأثير حتى عند القدري؟.

قلنا: هو بصدد الاستدلال على ثبوت الباري، فكيف يحسن التمثيل بما لم يكن له تقرر عند السامع، فضلا عن أن له اختيارا أم لا. لا يقال ما مثل به للاختيار باطل عندنا، فيقتضي أن الأقسام الثلاثة كلها باطلة وهاهو سيصحح منها واحدا، لأنا نقول فائدة التمثيل التوضيح والتبيين، حتى إذا فهمت الحقائق طلب لها محل، وبحث عما يصح منها وما لا يصح، ولا تتقيد بمثال، وهذا واضح.

قوله: "وَيلزَمهُ..."[4] الخ، أي الفاعل المختار، ثم اشتراط العلم بالنسبة إلى المختار حقيقة ظاهر. وأما العبد المختار فمثله فيما سوى العلم، وأما العلم فينظر فيه مع ما سيجيء من أن النزاع في الأفعال الصادرة عن النائم، هل هي مقدورة له أم لا؟، بناء على تضاد النوم للقدرة أم لا؟.

قوله: "الطَّبائِعي"[5] هو نسبة إلى الطبائع كأنه لتناهي الجمعية.

قوله: "أو الخَاتم" نحن أيضا نحيله، فلا يجوز أن يتحرك الأصبع ولا تتحرك الخاتم، إذ لو تحرك المحاط بدون المحيط لزم تداخل الأجرام، إلا أن كلتا[6] الحركتين بقدرة الفاعل المختار، ولا علة هنالك <أصلا>[7].

---

[1]- العمدة: 52.
[2]- وردت في نسخة "أ": هل لا.
[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": فإنه.
[4]- العمدة: 52.
[5]- نفسه: 52.
[6]- وردت في نسخة "ج": تلك.
[7]- سقطت من نسخة "ج".

قوله: "إِذْ الحَياةُ وَالقُدرَة..."[1] الخ، هذا قياس من الشكل الثاني، وهو أن يقال: كل مؤثر بالاختيار حي عالم قادر مريد، ولا شيء من النطفة بحي عالم قادر مريد، لكونها جمادا، فالنطفة جماد ولا شيء من المؤثر بالاختيار جماد، ويُرد إلى الأول بعكس الكبرى كما علم.

{بحث في كيف برهن السنوسي على الضروري}

وهاهنا بحث، وهو أن هذا الأمر ادعى المؤلف أنه ضروري البطلان، ثم استدل على بطلانه، وكيف يبرهن على الضروري؟ فهذا تهافت.

والجواب أن الاستدلال للتوضيح[2] وزيادة الاطمئنان ودفع الإيهام، أو المراد بالضرورة هنا ما يقابل الإمكان والامتناع والأول أظهر، وكثيرا ما يقع مثل هذا / في عبارته. 131

قوله: "لَمَا اخْتصَّ تَأْثيرهَا بِهَذِه الذَّات..."[3] الخ، يريد لأن التأثير بالاختيار لا يشترط فيه اتصال ولا غيره، والقدرة على أحد المثلين قدرة على الآخر كما مر غير مرة.

قوله: "لاشْتِمالِهَا عَلَى النُّطفَةِ..."[4] الخ، ظاهره أن هذا تعليل للأحروية وليس بظاهر، إذ هذا المعنى لا يقتضي أحروية، ولو علل بأن الذات هي المألوف منها التأثير، كالصانع تعالى، وكالعبد المختار عند القدري، وإن اختلفت الذوات كان أنسب.

وفيه بحث، إذ الخصم قد لا يسلم وجود التأثير ممن ذكر، وقد يدعي للعناصر التأثير، ويستظهر بها على ما ذكر، والأولى أن هذا الكلام مع الذي[5] بعده وهو :

---

[1]- العمدة: 52. قال السنوسي: «... فهذه الأوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة ... إذ الحياة والقدرة والإرادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار، وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعا، وأيضا لو أثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه الذات التي تكونت عنها دون غيرها».

[2]- وردت في نسخة "ج": توضيح.

[3]- العمدة: 52.

[4]- نفسه: 53.

[5]- وردت في نسخة "ج": مع ما.

قوله: "وَلمَا فِيهَا أَيضاً مِنَ الأَوصَافِ المُنَاسِبَة..."[1] الخ، مجموعها هو وجه الأحروية ولا يستقل الأول بذلك، لكن لفظة "أيضا" في الكلام الثاني توهم أن الوجه الأول مستقل بما ذكر، وليس كذلك، فذكرها تشويش، وكأنه لم يردها إلى التعليل بل إلى نسبة الاشتمال، كأنه يقول: اشتملت على كذا واشتملت أيضا على كذا، ولاشتمالها على هذين الأمرين كانت أحرى، وعلى هذا فالكلام ظاهر، فافهمه.

قوله: "لاختِصاص هَذِه الذَّات بِمقْدَار مَخصوص..."[2] الخ، هذا باعتبار المجموع.

[قوله: "وَنِسبَتهَا أَعنِي النُّطفَة إِلَى جَمِيع المَقادِير..."[3] الخ، أي جنس النطفة إلى جنس المقادير، بمعنى أن كل نطفة فهي تناسب مقدارا مخصوصا لا تتعداه، فيلزم ألا تفعل غيره، لا بمعنى أن النطفة الواحدة تناسب جميع المقادير مع فرضها علة أو طبيعة، ويحتمل أن يراعيها من حيث التأثير مطلقا، لا من حيث كونها لعلة أو طبع فتناسب جميع المقادير، ويصح أن يريد أن النطفة لو أثرت بالاختيار لكانت تناسب جميع المقادير، لأن منشأ التأثير الإمكان وهو واحد، لكن لا يصح منها إيثار لأنها جماد كما مر، ولا يصح أيضا التعليل ولا الطبع لفرض الاختلاف، فتعين أن يكون للذات فاعل مختار ليس هو النطفة وهو المطلوب.][4]

قوله: "وَأيضاً فَكُل مِنَ النُّطفَة وَالذَّات..."[5] الخ، هذا باعتبار الأجزاء.

قوله: "بِاعْتبارِ مَجمُوعهَا"[6] أي من كونها ذات مقدار ووصف وزمان ومكان مخصوصة مثلا دون مقابل ذلك، وباعتبار أجزائها من اختصاص كل عضو منها بما اختص به وسيشرحه المصنف.

---

[1] - العمدة: 53.
[2] - نفسه: 53.
[3] - نفسه: 53.
[4] - ساقط من نسختي "أ" و"ج".
[5] - العمدة: 53.
[6] - نفسه: 53.

{تقرير برهان دعوى أن الصانع كذلك فاعل مختار}

قوله: "وَالأَشْكَال الهَنْدَسِية"[1] المشهور[2] أن الشكل هو الهيأة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، ككونه دائرة، وككونه مثلثا أو مربعا مثلا، وكل جسم [فهو][3] قابل لأن يشكل بكل من هذه الأشكال بدلا عن مقابله، فلا يختص ببعضها[4] إلا بمخصص مختار، والهندسة[5] هي العلم الباحث عن المقدار وهو فن معروف.

قوله: "مِن الأَلوَان وَالأَصْوات..."[6] الخ، إن قيل: إن الصوت وكذا بعض اللون مخصوص ببعض الأجزاء، فيكون من القسم الثاني، أعني ما يعرض للذات باعتبار أجزائها لا من الأول.

قلنا: كأنه لما صح حمل ما ذكر على المجموع وعلى الجزء بالاشتقاق، جاز أن يراعى فيه الأمران، فيجعل من الأول أو من الثاني ولا حرج.

قوله: "وَكُلٌ فِي مَحَلٍ مَخْصوصٍ وَلهُ عَرَضٌ مَخْصوصٌ..."[7] الخ، قد يظهر من هذا الكلام أن الاختصاصات المذكورة في الأعضاء قبل هذا الكلام، من كون هذا يدا وهذا أذنا <مثلا>[8]، إنما هي اختصاصات / بالتسمية. 132

فإن قيل: وبالكمية أيضا بأن انحصرت في هذا العدد.

قلت: هذا من قبيل النظر إلى المجموع في التحقيق، فيكون من القسم الأول.

1- العمدة: 53.

2- وردت في نسختي "أ" و"ب": الجمهور.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- وردت في نسختي "أ" و"ج": بعضها.

5- انظر التعريف بعلم الهندسة في كتاب القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم بتحقيقنا ص: 151.

6- العمدة: 53.

7- نفسه: 54. ووردت في نسخة "ج": غرض بدل عرض.

8- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "أَنْ يُنَاسِبَ الضِّدين..."[1] الخ، بيانه أنه لو ناسب السواد مثلا لاستحال منه أن يبيض أو يصفر، إذ من حقيقته أن يسود، فإذا ابيض[2] فارقته حقيقته التي هي التسويد وهو محال. واعتبر ذلك في الأدوية والعقاقير مثلا، وإن كان الكل عندنا بالفاعل المختار.

فإن قيل: ندعي أن لكل مخلوق طبيعة، فلا حاجة إلى مناسبة الضدين.

قلنا: ننتقل إلى تلك الطبائع أنفسها[3]، وأيضا إنا نجد مطبوعا واحدا يختلف كشخص الإنسان، ومطبوع الطبيعة لا يختلف.

قوله: "طَبِيعَة أَوْ عِلَّة عَلى العُمومِ..."[4] الخ، <أي>[5] لا يكون طبيعة ولا علة مطلقا من غير اعتبار ذلك في النطفة أو غيرها، وهو معنى العموم.

قوله: "الكُرَة"[6] هي على وزن ثبة، وهي في اللغة المستدير من الشيء. والمراد هنا أيضا جسم تحيط به نهاية واحدة كجرم الفلك والسماء والأرض.

قوله: "إنَّ الطَّبِيعة المُتساوِيَة مِنْ كُلِّ وَجْه تَقْتَضِي شَكلاً..."[7] الخ، هذا إن قلنا باتحاد أجزاء النطفة وفيه نزاع بين الحكماء، ذهب أرسطو[8] إلى أن المني واحد في الاسم والحد[9]، من

---

[1]- العمدة: 54.
[2]- وردت في نسختي "أ" و"ب": بيض.
[3]- جاء في طرة نسخة "ب" ص: 100 ما نصه: «فنقول هي قديمة أو حادثة لا جائز أن تكون قديمة، وإلا للزم قدم المطبوع، وإن كانت حادثة افتقرت إلى موجد».
[4]- العمدة: 54.
[5]- سقطت من نسخة "ب".
[6]- العمدة: 54.
[7]- نفسه: 54.
[8]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 148.
[9]- وردت في نسخة "ب": الحس.

غير اختلاف في الحقيقة لكونه ينفصل عن الأنثين[1]. وذهب أبقراط[2] إلى أن أجزاء المني مختلفة بالحقائق، إذ يخرج من اللحم جزء شبيه به، ومن العظم جزء شبيه به، وكذا سائر الأعضاء، غاية الأمر أنها لا تتمايز في الحس، وأما في الحقيقة فمتمايزة.

وعلى الرأي الأول، يلزم أن يكون الشكل الحادث عنها كرة، وعلى الثاني يكون كرات مضموما بعضها إلى بعض، والكل باطل.

قوله: "زَعمُوا أَنَّ جَوْهرَ الفَلَك..."[3] أي ذات الفلك، ومعنى كونه طبيعة، أنه مطبوع أو جوهره المجرد الروحاني، الذي استند إليه ذلك الفلك على ما يزعمون، وعبر ب"زعم" إشارة <إلى>[4] أنه لا ثبات لما ذكروه، فإن كل ما يذكرون في العلويات من ثبوت النفوس المحركة للأفلاك، ومن ثبوت الفلك المسمى محدد الجهات، وأنه جسم واحد كروي[5]، محيط بكل ما عداه وغير ذلك، وكذا في السفليات لانبناء ذلك على قواعد فاسدة، مثل نفي الصانع المختار، وإسناد[6] حركات الأفلاك إلى الطبيعة، واختلاف الأجسام، وامتناع الخلا وغير ذلك.

---

[1]- وردت في نسختي "ب" و"ج": الأنثيين. قال اليوسي: «والأنثيان اثنتان كالثديين لإنضاج المني، من لحم ووريد وشريان، متعلقتان بأسفل القضيب في فضاء متسع، لئلا يلحقهما انضغاط عند الوقاع...» انظر تفصيل الكلام عنهما في المبحث الرابع المعقود للأعضاء البدنية في كتاب القانون: 239 وما بعدها.

[2]- هو ابن إقليدس بن أبقراط ولد بجزيرة كوس عاش خمسة وتسعين سنة (377/460 ق.م) وهو أشهر الأطباء الأقدمين. تعلم الطب من أبيه وجده وبرع فيه. صاحب فكرة القسم الشهير الذى يقسمه الأطباء قبل مزاولة مهنة الطب. انظر دائرة معارف القرن العشرين وعيون الأنباء في طبقات الأطباء.

[3]- العمدة: 54.

[4]- سقطت من نسخة "ج".

[5]- وردت في كل النسخ: كري.

[6]- وردت في نسخة "ج": استناد.

قوله: "وَإِذا انْتفَى الطَّبْع لَهَا فَأَحْرَى العِلَّة"[1] أي إذا لم يثبت لها التأثير ولو مع التوقف على شرط وانتفاء مانع، / وهو معنى الطبع، فأحرى أن يثبت [لها][2] من غير توقف على شيء أصلا وهو ظاهر. 133

قوله: "عَلَى [أَنَّ][3] تَقْدِيرَها مُؤثِّرة فِي النُّمو..."[4] الخ، لما أورد[5] الاعتراض، بأن النطفة لعلها إنما أثرت بالطبع في نمو الأجزاء بعد تفصيلها وتخصيص كل منها بمحله، فلم يلزم الاختلاف في مطبوع الطبيعة الواحدة، إذ النمو شيء واحد غير مختلف.

أجاب بجوابين: أحدهما: أنه لو كان النمو بالطبع، لكنت تنمو أبدا، إذ لا مخصص بمقدار مخصوص. ثانيهما: منع أن يكون النمو شيئا واحدا كما قرره، ولما اقتصر المصنف على الأول لوضوحه في المتن قدم تقريره في الشرح، ثم استدرك الآخر وإلا فوجه الترتيب أن يعكس، بأن يقول أولا لا نسلم أن النمو شيء واحد. سلمنا <لكن>[6] لو كان بالطبع لكنت تنمو أبدا، وللاحظة هذا الترتيب أتى ب"على" المؤذنة بالاستدراك.

ويحتمل أن يكون بعد ذكر الجواب الذي اقتصر عليه في المتن يستشعر سؤالا[7] وهو أن يقال: لعل اقتضاء النمو بالطبع مشروط بشرط ينقضي، فينقطع النمو ويطرأ مانع يمنع من النمو، فينقطع فينتقل إلى جواب يسلم من هذا، وهو أن النمو قد اختلف أولا وآخرا، ومطبوع الطبيعة لا يختلف أصلا، فيكون وجه الترتيب ما فعله، على أنه لا كبير مشاحة في الترتيب مطلقا.

---

[1]- العمدة: 54.

[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[3]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[4]- العمدة: 54.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ورد.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- جاء في هامش ص: 101 من نسخة "ب": «يقال في رده ولعل ذلك لمناسبة ذاتية في الطبيعة اقتضت تنمية هذا أكثر من هذا، أو كل عضو مطبوع لطبيعة في النمو اقتضت تنميته على قدر مخصوص».

قوله: "وَأَسْنَانُ الْفَمِ"[1] كأن القيد للتنبيه على أنها ذات محل واحد، ومع ذلك اختلفت ولمشاكلة ذلك ما قبله أيضا.

{إطلاق لفظ الموات في اللغة}

قوله: "خُصوصِية مَوات..."[2] الخ، الموات على وزن سحاب، يطلق في اللغة على كل ما لا روح فيه، وهو المراد هنا، ويطلق أيضا على الأرض التي لا مالك لها وهو المعروف عند الفقهاء.

قوله: "وَهَوَس"[3] هو بفتح الهاء والواو ضرب من الجنون، والمج الرمي، يقال مج الشراب من فيه إذا رمى به، وهو هنا مجاز.

{النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان}

قوله: "إِذْ كُلُّه مِثْلُك جِرْم وَيُعمِّر..."[4] الخ، أطلق العالم على بعضه وهو الأجرام، وأنها مماثلة لجرم ذاته، وسيتبين في الشرح أن التماثل يعتبر بين الأجرام وذاتك، وبين الأعراض وأعراض ذاتك أيضا.

قوله: "يُمكِنُ وُجُودهُ وَعَدَمه..."[5] الخ، هذه[6] إشارة إلى أن كل جرم تجوز عليه المتقابلات[7] الست، وهي الوجود والعدم، والمقادير والصفات، والأزمنة والأمكنة، والجهات، واقتصر منها على ثلاث.

قوله: "عَلَى النُّطفَةِ"[8] متعلق ب"الزائد" وب"الضرورة" متعلق ب"استبان".

1- العمدة: 55.

2- نفسه: 55.

3- نفسه: 55.

4- نفسه: 55.

5- نفسه: 55.

6- وردت في نسختي "أ" و"ج": هذا.

7- وردت في نسخة "ج": المقابلات.

8- العمدة: 56.

134

قوله: "إِذْ هَذَا الزَّائِد أَجْرَام مُتحيِّزَة وَأَعْرَاض قَائِمَة بِهَا"[1] / الوصفان كاشفان، إذ الجرم هو المتحيز، والعرض هو القائم بالمتحيز، وأراد بهذا أن يبين أن الأجسام كلها متماثلة مركبها وبسيطها، كثيفها ولطيفها، نورانيها وظلمانيها، حتى إن جرم النار مثلا متحد مع جرم الماء، وجرم التراب مع جرم القمر، وهذا مذهب المتكلمين.

{مذهب المتكلمين والحكماء في تماثل الأجسام}

قال الشيخ سعد الدين في المقاصد عند الكلام على أحكام الأجسام[2]: «فمنها أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهذا أصل ينبني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوءة والمعاد، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد أن يكون بمرجح مختار، إذ نسبة الموجب إلى الكل على حد سواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار، والحرق على الماء، ثبت جواز ما نقل من المعجزات وأحوال <يوم>[3] القيامة.

1- العمدة: 56.

2- الجسم بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة: الجرم وكل شيء عظيم الخلقة. وعند أهل الرمل اسم لعنصر الأرض، وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين. أحدهما: ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي. وثانيهما: ما يسمى جسما تعليميا إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية ويسمى ثخنا، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم.

والحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء. وقسموا المركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري. وتارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الحشبية، وإلى مفرد لا يتركب منها الخ... كشاف اصطلاحات الفنون/1: 367 وما بعدها.

3- سقطت من نسخة "ج".

ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين، على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا يتصور اختلاف حقيقتها، ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الأجسام بالحقيقة، من جعل بعض الأعراض داخلة فيها»[1] انتهى. وهذا مذهب المتكلمين وهو المعتمد.

وذهب الفلاسفة إلى أن الأجسام متخالفة بالحقائق، وعليه جرت المناطقة في تقسيم الأجناس بالفصول، وهذا يلهج به أرباب الفنون كلها من غير نكير، فيقولون هذا التعريف حد حقيقي أو رسم.

قال السعد: «ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها، اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعا مختلفة مندرجة تحته، فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم، من غير وقوع قسمة فيه، فلذلك اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت[2] تحت حد واحد وقع فيها التقسيم ضرورة، كما يقال: الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، أو المشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي.

-قال:- ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض، كالإنسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد»[3] انتهى. والكلام في المسألة شهير.

وقد جرى المؤلف في شرح الصغرى، على اصطلاح المناطقة عند تفسير المماثلة، بجعل الإنسان مثلا مباينا للفرس / في الحقيقة، <وذلك منه يحتمل لأن يكون رايا أو فرضا>[4]. 135

1- نص منقول مع تصرف يسير من شرح المقاصد/3: 83.

2- وردت في نسخة "ج": اجتمعت.

3- قارن بشرح المقاصد/3: 84.

4- ساقط من نسخة "ج".

{اختلاف المتأخرين من الفاسيين في المسألة}

وقد اختلف المتأخرون من الفاسِيين[1] في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى أن الحقائق كلها متماثِلة، لا تختلف إلا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض، ولذلك صح مسخ الإنسان قردا مثلا، وذهب بعضهم إلى أن الناطقية ونحوها ذاتي، والإنسان مثلا ليس مجرد الجسم[2] بل مع انضمام المجرد وهو النفس، ولا يلزم من تماثل الأجرام تماثل الحقائق، إذ لا يلزم من تماثل جزئي[3] حقيقتين تماثل الحقيقتين، ولا يشكل معه المسخ، ولا يلزم فيه انقلاب حقيقة، لأن الإنسان مثلا لا يكون مع المسخ إنسانا، وإنما يمسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه، ويعوض عنها[4] خاصية ما مسخ إليه.

قلت: بناء على أن الممسوخ خرج عن[5] نوعه بالمسخ وفيه قولان.

وبالجملة، فاختلاف الحقائق مبني على أن الروح مجرد، فمن يقول بالتجريد من المتكلمين كالغزالي[6] والحليمي[7] والراغب[8] تبعا للحكماء، فالحقائق عنده تختلف، وإن كانت الأجرام في أنفسها متماثلة. ومن يقول بكون الروح جرما ساريا في البدن، وهم جمهور المتكلمين، فلا اختلاف أصلا، إذ لا حقيقة وراء هذه الأجرام وهي متماثلة.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": الجسم.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ب": الجرم.

[3]- وردت في نسختي "ب" و"ج": جزء.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ب": منها.

[5]- وردت في نسختي "ج" و"ب": من.

[6]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 136.

[7]- هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (403/338 هـ). الفقيه القاضي الشافعي، كان رئيس أهل الحديث فيما وراء النهر، له "المنهاج في شعب الإيمان" و"أحوال القيامة". شذرات الذهب/3: 167. الأعلام/2: 235.

[8]- الحسن بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصبهاني الملقب بالراغب (ت: 502 هـ)، العلامة الماهر المحقق الباهر، الأديب المفسر. جمع بين الشريعة والحكمة في كتبه. له: "المفردات في غريب القرآن"، "الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"جامع التفاسير" وغيره. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 362، كشف الظنون/2: 487، بغية الوعاة/2: 297.

واعلم أن في كلام المصنف وقوله: "بَيْنَ هَذَا الزَّائِدِ وَالعَالَمِ كُلِهِ"[1] إيهام وقوع التماثل بين العالم كله، حتى بين الجواهر والأعراض، لكن بين[2] المقصود منه ما بعده.

{في تعريف المثلين}

قوله: " وَالمِثْلاَنِ يَجِب اسْتِوَاؤُهُمَا..."[3] الخ، لأجل هذا يقال في تعريف المثلين <هما>[4] المتساويان[5] في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، وذكر الإمام في الإرشاد في تعريف[6] المثلين ثلاث عبارات «الأولى: كل موجودين[7] ثبت لأحدهما من صفات النفس ما ثبت للآخر، الثانية كل موجودين يسد أحدهما مسد الآخر، الثالثة: الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل» ثم قال: «والأولى العبارة الأولى»[8].

فقال تقي الدين المقترح: «إنما جعل الأولى هي العبارة الأولى، لأن قول القائل يسد أحدهما مسد الآخر، <قضية تعقل على الجملة بين المختلفين، فإن الضدين يسد أحدهما مسد الآخر>[9] في حصول شرط بقاء الجوهر وليس مثلا، وإن قال هذا القائل إنما أريد أن يسد مسده من كل الوجوه،

1- العمدة: 56.
2- وردت في نسخة "ج": يبين.
3- العمدة: 56.
4- سقطت من نسخة "ج".
5- وردت في نسخة "أ": المستويان.
6- وردت في نسختي "أ" و"ج": لتعريف.
7- في هذا النص بعض الاضطراب في النقل وتمامه كما هو وارد في الإرشاد في تعريف المثلين والخلافين قول إمام الحرمين:«فالمثلان كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر وربما قيل في حدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، والولى العبارة الأولى. والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني». الإرشاد: 34.
8- قارن بالإرشاد: 34.
9- ساقط من نسخة "ج".

فلا يمكنه أن يريد به ما يخرج من [بعض][1] الوجوه عن أن يكون من صفات النفس، فلابد أن يعمم في جميع صفات النفس، فرجع حاصله بعد التطويل / إلى العبارة الأولى. 136

-قال:- والعبارة الثانية تبين التماثل في الأحكام[2] اللازمة عن التماثل، وهذا فرع ثبوت التماثل، فلهذا قال: «والأولى العبارة الأولى»، قال: «ويتجه على العبارة الأولى أن يقال <إن>[3] قولنا ثبت لكل منهما ما ثبت للآخر».

فنقول الذي يثبت لأحدهما عينه لا يثبت للثاني، وإن قلت ثبت للثاني مثله فالكلام في تفهيم معنى التماثل، فليعبر بصيغة أخرى تشعر بالمشابهة والماثلة في جميع صفات النفس من غير ذكر لفظ التماثل.

قوله: "إِذْ لَو اخْتَلَفَ العَالَم..."[4] الخ، إن قيل: في هذا الكلام مصادرة من وجه، ومصادرة ودور من آخر، الوجه الأول: أن اللازم في الدليل لا سبيل إلى أن يقال: هو الاختلاف في جميع الواجبات، بل في البعض، وذلك البعض هو القدم والحدوث، فيئول حاصله إلى اتحاد المقدم[5] والتالي، وما هو هكذا غير منتج شيئا، الثاني: أن الاستواء في القدم والحدوث فرع التماثل، وبالضرورة لا يسلم التماثل ما لم يقع الاستواء في القدم والحدوث وغيرهما، فيكون التماثل فرعا عن الاستواء المذكور، فللخصم أن يمنع الاستواء ويمنع التماثل.

فالجواب عن الأول: أن اللازم هو مطلق الاختلاف فيما يجب، ولا اتحاد أصلا عند من له أدنى مشاركة، وعن[6] الثاني أن ذلك لا يلزم إلا لو كان القدم أو الحدوث[7] وصفا نفسيا ليتحقق به

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": بالأحكام.
[3]- سقطت من نسخة "ج".
[4]- العمدة: 56. تمام الفقرة قول السنوسي: «إذ لو اختلف العالم بأن يكون بعضه قديما وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما يجب».
[5]- وردت في نسخة "ب": القدم.
[6]- وردت في نسختي "أ" و"ب": على.
[7]- وردت في نسخة "ب": والحدوث.

التماثل، كيف وصفات الجواهر النفسية من التحيز وشغل الفراغ وقبول الأعراض ونحوها كما مر، قد تحققت وإن لم يتحقق القدم والحدوث، وتبين[1] استواء الأجرام فيها فثبت التماثل بينها[2]، وأما القدم والحدوث فليسا[3] صفتين نفسيتين بل لازمين لها، وغاية الأمر أن الاستواء المذكور يكون عدمه دليلا على عدم التماثل، ولا يكون وجوده دليلا على التماثل حتى يتوقف ثبوت التماثل عليه.

فإن قيل: هذا مسلم إن سلم أن الأوصاف النفسية للجرم ما ذكر، ولم لا يقال لعل هناك أوصافا نفسية غير ما علمناه في بعض الأجرام ملزومة للقدم، وأخرى في بعضها ملزومة للحدوث.

قلنا: لا خفاء أن من فهم حقيقة مسمى الجرم أحاط علما بأوصافه النفسية، ولو كان يجوز هذا الاحتمال لم يوقف على حقيقة شيء ما.

قوله: "وَهُو نَقيضُ القِدَم..."[4] الخ، الضمير عائد على جواز "سبق العدم"[5] المفهوم من "جاز" أو على الاحتياج، وعلى كل فالمراد ب"نقيض القدم" المساوي لنقيضه.

137 / قوله: "لَيْس لَهَا وُجُود زَائِد..."[6] الخ، إن قيل: من جملة النفسيات التحيز مثلا، وهو أمر زائد عند مثبتي الحال، وكذا غيره، فكيف يصح هذا الكلام؟.

قلنا: المراد عند من لا يثبت الحال، أو المراد[7] الزيادة في الوجود الخارجي، وما ذكر ليس كذلك عند الجميع.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": يتبين.

[2]- وردت في نسخة "ب": بينهما.

[3]- وردت في نسخة "ب": فليستا.

[4]- العمدة: 56. تمام كلام السنوسي ليتضح سياق الفقرة: «... وبيان الملازمة أن القدم لا يكون إلا واجبا للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزا للقديم لجاز عليه سبق القدم فيحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم المجوز وهو نقيض القدم المفروض، فيلزم أن يكون قديما غير قديم وهو تهافت، وهذا معنى قولي والقدم لا يكون إلا واجبا للقديم».

[5]- وردت في نسخة "ب": القدم.

[6]- العمدة: 57.

[7]- وردت في نسخة "ب": والمراد.

قوله: "وَهُو لاَ يَكُونُ إلاَّ صِفَةَ نَفْسِيَة أَوْ لاَزِماً لَهَا"[1] الجملة اعتراضية بين المبتدأ والخبر، والضمير عائد على الحكم الواجب، وأنه لا يكـون إلا صفة <نفسية>[2] كالتحيز للجرم، أو لازما لها كالحدوث والافتقار اللازمين للتحيز.

فإن قيل: أما اختصاص أحدهما بحكم واجب، هو وصف نفسي فدليل على عدم التماثل، وأما اختصاصه بحكم لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم التماثل، إذ اختصاصه باللازم للوصف النفسي، لا يدل على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة أن وجود اللازم لا يدل على وجود الملزوم.

قلنا: هذا عند التساوي، أو نقول: إن اختصاص أحدهما باللازم دليل على انتفاء ذلك اللازم في الآخر الدال على انتفاء ملزومه، الذي هو الوصف النفسي فيه، فلا يشتركان في جميع صفات النفس، فلا يكون إذا مثلا له كما قال المصنف[3]، وهذا أبين.

{أصل العالم وفرعه عاجز عن إيجاد نفسه والكل يسبح بحمدالله}

قوله: "كَالمَاءِ لِلنَّبَاتِ"[4] يصح أن يراد بالأصل العناصر الإبداعية، وبالفرع ما عداها، وهو أشمل.

قوله: "وَالعَالَم كُلُّه مُتَماثِل"[5] كأنه على حذف مضاف كما مر أو موزع.

قوله: "لَهُ غَايَةَ الكَمالِ"[6] هو جملة وصف[7] ل"مُبدِع".

---

1 – العمدة: 57.

2 – سقطت من نسخة "ج".

3 – جاء في هذا قول السنوسي : «... لأن التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات النفس، أي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات، واختصاص أحدهما بحكم واجب، وهو لا يكون إلا صفة نفسية أو لازما لها بوجوب انفراد أحدهما عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون إذن مثلا له كيف وقد تحقق أنه مثل له، فقد لزم أن يكون مثلا غير مثل وهو تهافت».

4 – العمدة: 57.

5 – نفسه: 57.

6 – نفسه: 57.

7 – وردت في نسخة "ج": صفة.

قوله: "بِلِسَانِ الحَالِ أَوْ بِلِسَانِ المَقَالِ"[1] الأول في كل جرم بل وفي كل[2] عرض أيضا، والثاني فيما له الكلام وإن لم يكن له لسان، فالعطف شبيه بعطف الخاص على العام، ولا يريد حصول الأمرين في كل شيء، وإن[3] لم يلائم قوله بعد "وَقِيلَ..."[4] الخ.

قوله: "وَالشُّكْر"[5] هو عطف على "العَجْز" أو على "الإِدْرَاك".

قوله: "وَقِيلَ إِنَّ التَّسْبِيحَ فِي الآيَةِ عَلَى ظَاهِرِه..."[6] الخ، جرى أولا على أنه ليس على ظاهره، بل بمعنى الدلالة على عظمته وجلاله تعالى. قال المهدوي[7] في تفسيره لهذه الآية: «قال الحسن: كل شيء فيه روح يسبح، يعني فهو عام أريد به الخصوص.

وقال النخعي[8]: «هو عام فيما فيه روح وفيما لا روح فيه، حتى صرير الباب، واحتجوا بتكليم الجمادات كالشجر والمدر للنبي ﷺ، وقيل تسبيح الجمادات أنها تدعوا الناظر إليها أن يقول سبحان الله، وقيل تسبيحها ما فيه من معنى الدلالة / على خالقها»[9] انتهى. وعلى هذا الأخير جرى المصنف أولا، وعلى قول النخعي مر ثانيا. 138

1- العمدة: 57.
2- وردت في نسخة "ب": وبكل.
3- وردت في نسختي "أ" و"ج": وإلا.
4- العمدة: 57.
5- نفسه: 57.
6- نفسه: 57.
7- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 129.
8- إبراهيم بن يزيد بن قس بن الأسود أبو عمران النخعي (.../96 هـ). كان من أكابر التابعين صلاحا وصدق رواية. انظر ترجمته في طبقات ابن سعد/6: 493 وحلية الأولياء/4: 219.
9- يراجع في الموضوع كتاب مشرب العام والخاص لليوسي بتحقيقنا/2: 208 وما بعدها.

وقال الواحدي: «التسبيح في هذه الآيات الدلالة على <أن>[1] الله تعالى خالق حكيم، مبرأ من الأهواء[2]، والمخلوقون والمخلوقات كلها تدل على هذا. وقوله: ﴿وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[3] مخاطبة للكفار، لأنهم لا يستدلون ولا يعتبرون» انتهى، وهو قول المصنف أولا.

وذكر ابن عطية[4] أن بعض من حمل التسبيح على ظاهره احتج بقوله تعالى: ﴿لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ إذ الدلالة تفقه، قال: «وهذا غير لازم، إذ الخطاب للكفار وهم لا يفقهون الدلالة» وقد استدل به المصنف في غير هذا الكتاب على عكس هذا.

{اختلاف الناس في صفة الحياة}

قوله: "إِذْ لاَ يُشْتَرَطُ فِي الحَيَاةِ..."[5] الخ، اختلف الناس في الحياة بعد اختلافهم في معناها في حقنا، هل هي صفة تقتضي الحس، والحركة مشروطة باعتدال المزاج، أو قوة هي مبدأ الحس والحركة، أو هي قوة تتبع[6] اعتدال النوع، ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية؟.

فذهب جمهور المتكلمين إلى أن المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني، لجواز أن يخلقها الله تعالى في الجمادات والبسائط[7].

قال الشيخ سعد الدين: «والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربعة، وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري، يتكون من لطافة الأخلاط، تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب تنسمى بالشرايين.

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ج": والأسواء.

3- تضمين للآية 44 من سورة الإسراء.

4- عبد الحق بن أبي بكر غالب الغرناطي (481/542هـ) القاضي والفقيه المفسر، من كتبه "المحرر الوجيز" الذي كان من أهم مصادر كثير من المفسرين الذين جاءوا بعده. بغية الملتمس: 376، التفسير والمفسرون للذهبي/1: 238، الديباج المذهب/2: 57.

5- العمدة: 57.

6- وردت في نسخة "ج": تسع.

7- البسائط جمع بسيطة وهي الأرض وما انبسط واستوى منها.

وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى [أن][1] هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية، وتفرق الأجزاء، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي، وبعدم سريان الروح في العضو لشدة، أو لشدة ربط يمنع نفوذه.

ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط، بحيث يمتنع بدون تلك الأمور»[2]، انظر تمامه في شرح المقاصد.

قوله: "مَخصوصَة"[3] كان الأولى حذفه لإيهامه اشتراط مطلق البنية وليس كذلك، اللهم إلا أن يريد بالبنية مطلق المحل، فيكون القيد حينئذ صحيحا فافهم.

قوله: "وَالمَطلُوبُ أعَم مِنْ هَذا..."[4] الخ، ظاهر هذه العبارة فاسد لوجهين[5]: أحدهما: أن الكلية أخص من الجزئية لا أعم، ثانيهما: أن ما أنتجه الدليل على هذا يكون أخص من المطلوب، ولا خفاء عند <كل>[6] من له أدنى مشاركة بعلم الاستدلال[7]، أن الدليل إذا أنتج ما هو أخص [من المطلوب][8] كان كافيا، كما لو أنتج عين المطلوب، ولا اعتراض حينئذ ضرورة أن الأخص / يستلزم الأعم، وإنما الاعتراض عند العكس، وهو أن ينتج ما هو أعم من المطلوب، فصواب العبارة أن يقول: والمطلوب أخص من هذا، لكنه أراد بالعموم معنى الكثرة فقط من غير مراعاة

139

---

[1]– سقطت من جميع النسخ الخطية والزيادة من شرح المقاصد المطبوع.

[2]– قارن بما ورد في شرح المقاصد/2: 294.

[3]– العمدة: 57. قال الإمام السنوسي في تمام الفقرة: «وقيل إن التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات، إذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرهما من الصفات بنية مخصوصة عند أهل السنة، فإن قلت برهانكم السابق والآتي بعده إنما ينتجان الحدوث لجميع الجواهر وأعراضها، والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى».

[4]– نفسه: 58.

[5]– وردت في نسخ "ج": من وجهين.

[6]– سقطت من نسخة "ج".

[7]– الاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، فيسمى استدلالا آنيا، أو بالعكس ويسمى استدلالا لميا، أو من أحد الأثرين إلى الآخر. التعريفات: 17.

[8]– ساقط من نسخة "أ".

الاصطلاح المشهور، فمراده أن الدليل لم ينتج جميع المطلوب، وإنما أنتج البعض منه، وبقي[1] البعض الآخر، ولا مشاحة.

{الكلام في الزائد على الجواهر والأعراض}

قوله: "فِي إِبْطَالِ الزَّائِدِ..."[2] الخ، الزائد على الجواهر والأعراض هو ما ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وهو المجرد، والمتكلمون ينكرون أن يكون لهذا القسم وجود، وأثبته الفلاسفة وجعلوا منه النفوس والعقول، ومنه الملائكة وهي عندهم العقول المجردة والنفوس الفلكية، ومن أثبت الجن منهم جعلها مجردة أيضا. وقد ساعدهم بعض المتكلمين في النفوس البشرية وفي الملائكة.

وجمهور المتكلمين على بطلان ذلك لانبنائه[3] على مقدمات فلسفية فاسدة، مثل كون الصانع موجبا وواحدا من كل وجه، وكون الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ونفي الجزء وغير ذلك.

وعلى تسليم هذا القسم مع بطلان أصله المذكور فهو حادث، لأنه أثر الفاعل المختار لما تقدم، وسيجيء من بطلان العلة والطبيعة وإسناد كل ممكن إلى الواجب بذاته المختار، وكل ما هو أثر المختار لا يكون [وجوده][4] إلا حادثا، وهذا باعتراف الفلاسفة أنها ممكنة لذواتها، إلا أنهم اغتروا بأنها وإن كانت ممكنة بذواتها فهي قديمة بقدم عللها، وقد أبطلناه.

نعم، لو أنكر الخصوم إمكانها رأسا، فالرد عليهم حينئذ بالسمع الدال على حدوثها، لعدم توقف صحة السمع على حدوثها كما مر، وعدم برهان قاطع على قدمها حتى يخصص به النقل، فصح الاستدلال عليها بالنقل، [والحمد لله][5].

---

[1]- وردت في نسخة "ج": ونفي.

[2]- العمدة: 58. قال السنوسي: «قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها ولهم في إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم».

[3]- وردت في نسخة "ب": لابتنائه.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ب".

{ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته}

قوله: "لَيْسَ نَفسُ حَقيقَته تَعالَى"[1] أي لأنه سلب، فيستحيل أن يكون نفس حقيقة الذات أو حقيقة [صفات،][2] الوجودية[3].

نعم، هو من السلوب التي تصدق على الباري تعالى، إذ هو تعالى ليس بمتحيز <ولا قائم بمتحيز>[4]، لكن صدقه على الله تعالى لا ينافي أن يصدق على غيره، فلم تنحصر القسمة إلا لو انتهت إلى ما لا يصح أن يصدق على غير الباري تعالى.

قوله: "تَخْصيصهُ بهِمَا"[5] أي تخصيص ما انتهى إليه التقسيم بهما، أي بالذات وصفات الذات، "فَلاَ تُفِيد القِسْمَة المَطلُوب"[6] من إبطال الزائد.

{الطرق التي استدل بها المتكلمون على إبطال الزائد}

قوله: "بَعْض مُحقِّقي المُتَأَخِّرينَ..."[7] الخ، كأنه يريد تقي الدين المقترح، فإنه في شرح الإرشاد بعد أن / ذكر اختلاف المتكلمين والفلاسفة في المسألة، وأن المتكلمين استدلوا على إبطال الزائد بطرق: 140

«منها التقسيم المذكور في الشرح[8]، وأنه يرد بما ذكر المصنف، ومنها أنه لو قدر موجود خارج عن القسمين لزم أن يشارك الباري تعالى في أخص وصفه وهو التقدس عن الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال، وأن هذا ضعيف، فإن التقدس أمر سلبي وأخص وصف الشيء لا يكون سلبا.

---

[1] - العمدة: 58.

[2] - سقطت من نسخة "أ".

[3] - وردت في نسخة "ب": حقيقة الصفات الوجوديات.

[4] - ساقط من نسخة "ج".

[5] - العمدة: 58.

[6] - نفسه: 58.

[7] - نفسه: 58.

[8] - قال السنوسي في بيان التقسيم المذكور: «قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها ولهم في إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم، قالوا كل موجود إما أن يكون متحيزا أو غير متحيز،"

{أخص وصف الباري صفة توجب التقدس}

ومنها أن أخص وصف الباري صفة توجب التقدس، فلو تقدس غيره فإما أن يكون باعتبار مشاركته في ذلك الأخص أو باعتبار غيره، فإن كان الأول لزم مماثلة واجب الوجود وهو محال، وإن كان الثاني لزم تعليل حكم واحد بعلتين، وأن هذا أيضا ليس بشيء، فإن التقدس سلبي لا يكون أخص ولا معللا بالأخص.

{واجب الوجود واحد قطعا}

ومنها أن واجب الوجود واحد قطعا، ولو تقدس غيره لكان واجب الوجود لوجهين، أحدهما، أن الإمكان يستدعي جهات التقابل <في>[1] الأقدار والأشكال والأزمان والمحال، فإذا انتفى الكل لم يعقل وجه الإمكان. الثاني، أن كل ممكن لابد أن يتعلق به تخصيص الواجب، فلو تقدس عن جهات التخصيص لم يتعلق به تخصيص فاعل فلم يكن ممكنا، وأن هذا أيضا مندفع بأنه لم تنحصر جهات التقابل في المكنات عقلا، ويتقابل في هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه.

{الوجوه التي احتج بها الفلاسفة على ثبوت هذا الزائد}

وأن الفلاسفة احتجُوا على ثبوت هذا الزائد بأوجه منها:

{أحوال النفس الناطقة مباينة لأحكام سائر الأجسام}

أن أحوال النفس الناطقة مباينة لأحكام سائر الأجسام، فدل على أنها خارجة عن حكم الأجرام، وذكروا جملة من خواص الإنسان، مثل كون كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال، والأفكار العقلية تنمو عند الاستعمال، وأن هذا ليس بشيء، إذ لا مانع من اختصاص بعض الأجسام بأعراض لا توجد في غيرها، كيف وعندكم أن في خواص التراكيب من العجائب ما لا يحصى، وقد

=وغير المتحيز إما أن يقوم بمتحيز أو لا، فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته، فهذه القسمة وإن كانت دائرة بين النفي والإثبات ضعيفة لأن ما انتهى إليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته، فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما فلا تفيد القسمة المطلوب، والذي اختاره بعض محققي المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي».

[1] - سقطت من نسخة "ج".

عرف العقلاء أن حجر المغناطيس يختص بجذب الحديد دون سائر الأجسام، وأن المعتمد لهم في هذه المسألة قولهم: إن إدراك المعاني الكلية لا يصح أن يكون بمتحيز، إذ كل متحيز قابل للقسمة، فلو قام بمتحيز لانقسم بانقسامه وذلك باطل، فتعين قيامه بغير متحيز وأن هذا مبني على أصلهم في نفي الجوهر الفرد، فاحتيج إلى البحث فيه، فتكلم على إثباته.

-قال:- وإذا بطل مسلك الفريقين، فالمختار في المسألة الوقف، فإن الموجود[1] المفروض لم تفهم حقيقته، فيحكم عليه باعتبارها، وليس ما علمناه متوقفا / عليه فيدل عليه، فتعذر العلم به بخلاف 141 ما نقول في الصانع، فإنه وإن لم يعقل حقيقته إلا أن ما علمناه متوقف وجوده عليه» انتهى.

وكلامه يحتمل الوقف في الجواز أو في الوقوع أو فيهما، لأن بطلان دليلي الوجوب والامتناع يبقي احتمال الجواز وعدمه، وعلى الجواز فيحتمل الوقوع واللاوقوع، وليس الوقف في الحدوث والقدم، فإنه على تقدير وجوده حادث قطعا، وفي بعض نسخ هذا الكتاب التصريح بأن التوقف في وجود هذا الزائد، وهو الظاهر من عبارة المقترح، وقد تقدم أيضا في كلام الفهري أن المتكلمين لا يقولون بوجود زائد على الأجرام، لكن ظاهر احتجاجات المتكلمين أنها في الجواز.

فإن قيل: لا ينبغي أن يختلف في الجواز، وإلا لما صح إثبات الإله متقدسا عن الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال، فبالوجه الذي صح <به>[2] ثبوت الإله على هذه الصفة، يصح ثبوت هذا الزائد، وإنما ينبغي أن يكون الكلام في الوجود واللاوجود.

قلنا: لا خفاء في صحة وجوده من حيث تصوره، وإنما يأتيه الامتناع عند مانعيه من خارج، وهو أنه لو وجد شارك الإله في التقدس، أو لزم أن يكون واجب الوجود أو نحوه مما مر في الاستدلال، لكن تبين أن لا استحالة في وجوده، ولا دليل على الوجود، فالوقف أفضل، وبذا تعلم أن الوقف في الوجود هو الظاهر لا في الجواز.

---

[1] - وردت في نسخة "ب": الوجود.

[2] - سقطت من نسخة "ج".

{تقرير معنى حديث (كان الله ولا شيء معه)}

قوله: "وَلاَ شَيء مَعهُ[1]"[2] أي لا شيء في الأزل من غير الله تعالى، فدل على أن جميع غير الله حادث قسمين كان أو ثلاثة، لأن كل ما لم يكن في الأزل ثم كان بعد ذلك، فهو حادث ضرورة كونه مسبوقا بعدم، وانما قلنا غير الله تعالى، لأن صفاته العلية أزلية وليست غير الله، كما أنها ليست عينه. قال صاحب الحكم: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان»[3].

فقال أبو عبد الله ابن عباد[4]: «الأزمنة هنا أمور وهمية، لا وجود لها على التحقيق، والمقصود ألا شيء معه لثبوت أحديته،

فَلَمْ يَبْقِ إلاَّ الحَق لَمْ يَبْق كَائِـن ❖ فَـلاَ ثَمَّ مَوْصول وَلاَ ثَم بَايِـن

بِذا جَاء بُرْهان العِيَان فَلاَ أرَى ❖ لِعَينِـي إلاَّ عَيْنَـه إِذا عَايَـن

قوله: "عَلَى حُدُوثِ مَا سِوَى الله تَعالَى..."[5] الخ، أي ما هو غير الله تعالى كما نبهنا عليه قبل، ويصح أن يعتبر أن الله شامل للذات والصفات، كما ذكر المصنف في شرح الوسطى، فلا يحتاج حينئذ إلى القيد.

{جواب عن اعتراض يرد}

/ قوله: "وَحُدوث هَذَا الزَّائِد..."[6] الخ، هذا جواب عن اعتراض يرد، وهو أن يقال: لو استدل على هذا الزائد بالسمع لدار، لتوقف صحة السمع على حدوثه الدال على وجود الباري

1- جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ تمامه: (كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ).

2- العمدة: 58. قال السنوسي في بقية الكلام عن الفقرة: «فإن قلت: فبم تتفقون على هذا الرأي قدم الزائد إذا قدر وجوده؟ قلت: مختارنا فيه اللجا إلى السمع كان الله ولا شيء معه، وأجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى، وحدوث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه».

3- قارن بالحكم العطائية الكبرى، رقم: 37، ص: 98.

4- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 129.

5- العمدة: 58.

6- نفسه: 58.

موصوفا بالصفات المصححة للفعل، الدال على أن المعجزة فعله، مصدقة للرسول الدال على أن الرسول صادق فيما أخبر به من حدوث هذا الزائد فيدور.

والجواب: أن الذي توقف عليه صحة السمع، إنما هو مطلق العالم لا جميعه، إذ أقل شيء من الجواهر والأعراض شوهد، وتحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا بالصفات، وثبتت الرسالة بذلك، وبقي سائر الأجرام والأعراض مستغنى عنه، يصح الاستدلال عليه بالسمع، كما مر في الاستدلال بالنفس، فما بالك بالزائد عليها[1]، فكيف لا يصح الاستدلال عليه بالسمع، وقد علم من هذا أن الاستدلال على حدوث بعض العالم بالسمع جائز، وعلى جميعه لا يجوز للدور المذكور، فاندفع أيضا ما يقال من أنه لم لم يستدل على حدوث جميع الجواهر والأعراض بالسمع كما استدل به على هذا الزائد؟

قوله: "وَكُل مُمْكِن حَادِث..."[2] الخ، هو على حذف الموصوف أو الصفة، دل عليه <أن>[3] النزاع في هذا القسم الزائد، وهو موجود عند الخصم، ولولا التقدير لم يصح، إذ بعض الممكن ليس بحادث وهو المعدوم.

قوله: "وَهُو لاَ يَلْزَم عَكْسه..."[4] الخ، أي لا يلزم من عدمه عدم المدلول، وإنما يلزم طرده، أي يلزم من وجوده وجود المدلول [عليه][5]، فالعكس[6] والطرد[7] هنا يراد بهما <ما يراد>[8] في

---

1 – وردت في نسخة "ج": عليهما.

2– العمدة: 58.

3– سقطت من نسخة "ج".

4– العمدة: 58.

5– سقطت من نسختي "أ" و"ج".

6– هو في اصطلاح الفقهاء عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا إلى أصل آخر، كقولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج، وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع، فيكون العكس على هذا ضد الطرد. التعريفات: 153.

7– هو ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت. نفسه: 141.

8– ساقط من نسخة "ج".

العلة، حيث <يقال>[1]: يجب اطرادها وانعكاسها في باب القياس، وكون الدليل يلزم طرده لا عكسه أمر شهير من غير نكير.

{بحث في طرد الدليل وعكسه}

وفيه بحث، وهو أن الدليل إما أن يراد به الموجد للشيء والمفيد له على ما هو شأن العلل، وإما أن يراد ما يلزم من العلم به العلم بشيء، فعلى الأول يلزم طرده وعكسه كما هو العلة، وهو ظاهر وليس بمراد. وعلى الثاني يلزم أيضا طرده وعكسه، أي يلزم من العلم بالدليل العلم بالمدلول، ومن عدم العلم بالدليل عدم العلم بالمدلول، فمتى تختلف الجهتان[2]؟.

نعم، إذا لوحظ الجانبان صح أن يقال: يلزم طرده ولا يلزم عكسه، أي لا يلزم من عدم العلم به عدم المدلول في نفسه لا عدم العلم به، لكن هذا تخليط وضرب لأحد المعنيين بالآخر.

والجواب: أن المراد التلازم، بمعنى أن الدليل مستلزم للمطلوب، وهو بحيث إذا نظر فيه علم / المطلوب، وبالضرورة لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، فلا يلزم من عدم الدليل إذن عدم المطلوب مطلقا، أما باعتبار نفسه، فلأن الدليل ليس بمعنى العلة كما ذكر حتى يلزم من عدمه عدم المعلول، وأما باعتبار العلم به، فلجواز تعدد الأدلة على شيء، فلا يلزم من انتفاء بعضها ألا يعلم المطلوب من طريق آخر، بخلاف العلة فإنها لا تتعدد. 143

فإن قيل: هذا إنما هو في مطلق الدليل، وأما الدليل من حيث هو دليل فيلزم من عدم العلم به عدم العلم بالمدلول ولو[3] تعددت.

قلت[4]: إذا علمت أن الدليل يسمى دليلا وإن لم ينظر فيه لم يبق عندك سؤال، إذ المطلوب لو علم من وجه، فالوجه الآخر الصالح لأن يعلم منه هو دليل أيضا، وقد صدق عليه أنه انتفى ولم ينتف

[1]- سقطت من نسخة "ج".
[2]- وردت في نسخة "ب": الجهات.
[3]- وردت في نسخة "أ": وقد.
[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قلنا.

العلم بالمطلوب، وإن اعتبرت الدلالة بالعلم[1] فلا مشاحة حينئذ، على أنا لو سلمنا كل ذلك، فالعلم الضروري[2] جائز أن يخلق لما مر من جواز انقلاب العلوم كلها ضرورية.

{مناقشة اليوسي للسنوسي في دليليه على عقيدة حدوث العالم}

قوله: "وَالفَرقُ بَينَه وَبَيْنَ الأَوَّل..."[3] الخ، ذكر المصنف في هذه العقيدة لحدوث العالم دليلين، أحدهما: النظر في خصوص النفس، وأنها لم تكن ثم كانت فهي حادثة، ثم النظر في سائر العالم، وأنه مماثل للنفس المشاهد حدوثها، فيجب الحدوث لجميعه، وهذا الدليل هو الأول الذي فرغ منه، ولم نر الآن من ذكره[4] غير المصنف، وتقدم أن في القرآن الإشارة إليه فيه: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[5]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[6] والآية الثانية تشير إلى الدليلين معا أيضا، وفي الحديث (مَنْ عَرفَ نَفسهُ عَرفَ رَبَّهُ)[7].

---

[1]– وردت في نسخة "ج": بالفعل.

[2]– يقسم المتكلمون العلم عدة تقسيمات فيقولون ينقسم العلم إلى قديم وحادث، والحادث إلى ضروري ونظري وتصوري وتصديقي. ويعتبرون العلم الضروري بما يحصل للنفس بلا اختيار، وبلا نظر واستدلال، ويقابله العلم الحاصل عن كسب العبد استدلالا كان أو غيره كالتصفية والرياضة. انظر بسط هذه الأقسام في قانون اليوسي بتحقيقنا: 119 وما بعدها.

[3]– العمدة: 59.

[4]– جاء في طرة ص: 108 نسخة "ب" ما نصه: «قول المحشي –يعني اليوسي– ولم نر الآن من ذكره، ذكره المنجور في حاشيته ناقلا له عن ابن مرزوق الحفيد. وكأن المحشي لم تكن عنده نسخة من المنجور».

[5]– تضمين للآية: 21 من سورة الذاريات.

[6]– تضمين للآية: 53 من سورة فصلت. وجاء في طرة نسخة "ب" ص: 108 «قوله: ﴿سنريهم آياتنا...﴾ الآية انظر ابن عطية، فإنه ذكر هذا المحمل ثم استبعده بما هو ظاهر إن طالعته، وذكر في الآية احتمالين آخرين، وهما أن المراد بالآيات الفتوح في الآفاق أي النواحي كاليمن والشام. وفي أنفسهم أي مكة، أو المراد بالآيات المجاعة».

[7]– للوقوف على مزيد التفصيل والبيان لأقوال العلماء في هذا الحديث راجع كتاب الحقيقة القلبية الصوفية: 94 وما بعدها.

{تقرير دليل الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر}

والدليل الثاني الذي شرع فيه الآن، هو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على <حدوث >[1] الآخر، وهذا الدليل هو المعروف بين المتكلمين.

قال الفهري في شرح المعالم على قول الفخر «الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة»[2] قدم هذه المسألة، لأنه لا طريق لنا عادة في معرفة وجود الباري سبحانه إلا بالاستدلال بالأثر على المؤثر، وبالصنع على الصانع، وعلى هذا جاءت الشرائع، قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3] الآية، وقال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ المَلاَئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[4] إلى الأرض.

ثم فصل وجوها من الدلالات عليها وبينها في أنواع من المخلوقات، قال: «وعادة المتكلمين أن يترجموا هذه المسألة بحدوث العالم، ويحتجون فيها على إثبات الأعراض وحدوثها وملازمتها / للأجرام، مع إبطال حوادث لا أول لها، ويتوصلون بذلك العلم إلى حدوث جملة الجواهر والأعراض، ويكتفون ببيان ذلك لاعتقادهم انحصار العالم في الجواهر والأعراض» انتهى. 144

{الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر هو سنة استدلال خليل الرحمن على عدم ألوهية الشمس والقمر بأفولهما}

واعلم أن هذا الاستدلال هو سنة إبراهيم خليل الرحمن، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، حيث استدل على عدم ألوهية الشمس والقمر بأفولهما، إذ الأفول تغير وكل متغير حادث، والحادث لا يكون إلها، وإلا لزم التسلسل كما سيأتي.

[1] - سقطت من نسخة "ج".
[2] - راجع كتاب معالم أصول الدين للرازي: 35.
[3] - إبراهيم: 10.
[4] - النحل: 2.

قال تعالى مخبرا عنه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1] إلى آخره، وينتظم منها قياس من الشكل[2] الثاني، وهو القمر آفل والإله ليس بآفل، أو ربي ليس بآفل، وقال تعالى في استدلاله على عدم ألوهية الأصنام: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ*وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]، ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾[4]، ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ*أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾[5] الآيات.

وفي إبطاله ألوهية النمرود لعنه الله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾[6] وهو قياس من الشكل الأول، مثل أن يقال أنت لا تقدر أن تأتي بالشمس من المغرب، وكل من لا يقدر، أو لا شيء ممن لا يقدر [أن يأتي بالشمس من المغرب فليس][7] بإله. قال تعالى في حقه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾[8].

---

[1]- الأنعام: 76.

[2]- الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته، تقول شكل الأرض صورتها، والشكل أيضا هو المثل والشبيه والنظير، قال ابن سينا: مثل إدراك الشاة لصورة الذئب فيه شكله وهيئته، والشيء كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة. والشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر، فإذا كان الحد الأوسط موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى كان القياس من الشكل الأول. راجع في الموضوع رسالة الحدود والنجاة لابن سينا: 264، كتاب المنطق لجميل صليبا: 43 وما بعدها.

[3]- الصافات: 95-96.

[4]- مريم: 42.

[5]- الشعراء: 72-73.

[6]- البقرة: 258.

[7]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[8]- الأنعام: 83.

{تقرير دليل آخر على حدوث العالم}

قوله: "نَظراً وَاحِدا وبِوَجْه وَاحِد..."[1] الخ، أشار بهذا الكلام إلى أن الدليل الأول، وهو الاستدلال على الحدوث بالتماثل، ليس النظر فيه واحدا ولا من وجه واحد. أما أولا، فلأنه ينظر في النفس حتى إذا تبين حدوثها انعطف على سائر العالم، فبين حدوثه بحدوثها فهذان نظران. وأما ثانيا، فلأن وجه حدوث النفس في النظر الأول أنها لم تكن ثم كانت.

ووجه حدوث باقي العالم في النظر الثاني أنه مماثل لما تحقق حدوثه، ومماثلته الحادث توجب [له][2] الحدوث، فهذان وجهان بخلاف الدليل الثاني، وهو الاستدلال على الحدوث بالتلازم.

وفيه بحث، لأنه يقال في هذا الثاني أيضا نظران ووجهان، وذلك أنه ينظر في الأعراض حتى إذا تبين حدوثها نظر في الأجرام، فبين حدوثها بحدوث الأعراض، فهذان[3] نظران.

ووجه الحدوث في الأول التغير، وفي الثاني التلازم فهذان وجهان، لا يقال الاستدلال هنا على الأعراض إنما هو لتصحيح المقدمة القائلة: الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة، لأنا نقول الدليل هو دليل ونظر في نفسه، ولا علينا / في كون نتيجته تؤخذ مقدمة في نظر آخر، [وإلا][4] ففي الأول يقال أيضا: بيان حدوث النفس هو تصحيح للمقدمة القائلة: سائر العالم مماثل للنفس الحادثة.

وقد يجاب بأن المراد بالنظر الواحد هنا، أنه التفت إلى جميع العالم التفاتة واحدة، وتصدى إليه بالاستدلال بخلاف الأول، فإنه التفت إلى النفس أولا، ثم بعد ذلك إلى سائر العالم وفيه نظر.

---

[1]- العمدة: 59. قال السنوسي في باقي الفقرة: «هذا دليل آخر على حدوث العالم، والفرق بينه وبين الأول، أن المستدل في هذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض، بل نظر في جميعه نظرا واحدا وبوجه واحد، وفي الأول نظر في بعضه وهو ذات الإنسان حتى إذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءا منها انعطف على سائر العالم فاثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق أن صانعه لا يمكن أن يكون ذاته ولا شيئا من العالم».

[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3]- وردت في نسخة "ج" : وهذان.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

والأولى أن يقال: كلامه أولا وآخرا إنما هو في الجواهر ولا التفات له في هذه المقايسة إلى الأعراض، ولا شك أنه في الأول نظر في ذاته ثم نظر في سائر أجرام العالم، وهاهنا لم ينظر في الأجرام إلا نظرا واحدا بوجه واحد، والنظر الآخر ووجهه إنما هو في الأعراض، وهذا ظاهر، ويدل عليه إطلاق "العالم" في المتن عليها أولا وآخرا.

وهاهنا بحث آخر، وهو أن كلام المصنف، يقتضي أنه نظر أولا في حدوث النفس، ثم في حدوث سائر العالم وهذا باطل، فإن الدليل السابق في النفس هو قوله: «أنا لم أكن ثم كنت، وكل من لم يكن ثم كان فله موجد»، وهذا استدلال على وجود الصانع.

وأما حدوث النفس المذكور في المقدمة الصغرى، فلم يستدل عليه بشيء، وقد صرح في الشرح بأن الصغرى ضرورية، فأي نظر هاهنا؟.

وقد يجاب بأنه حذف الكبرى للعلم بها ومراده أن يقول: أنا لم أكن ثم كنت، وكل من لم يكن ثم كان فهو حادث، وهذا ينبو عنه الكلام مع ضعفه في نفسه، بل يدعي أنه جعل النتيجة إحدى المقدمتين وهو من المصادرة، لأن ما ذكر في الصغرى هو معنى الحدوث بنفسه، وليس الكلام في التسمية[1] بل في المعاني فليفهم.

فإن قيل: تقدم الاستدلال على أن الفاعل في النفس مختار وإبطال أن يكون علة أو طبيعة، وفي ذلك تحقيق حدوث النفس، وهو[2] نظر أي نظر.

قلت[3]: إبطال العلة والطبيعة إنما هو جواب عن القدم الذي يدعي لا استدلال على الحدوث، فإنه ضروري عند المستدل في النفس، وإنما يكون <في>[4] مثل ما ذكر دليلا عند من يسلك طريق

1- وردت في نسخة "ج": التسميات.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": وهذا.

3- وردت في نسخة "أ": قلنا.

4- سقطت من نسخة "ج".

الإمكان، ويمكن الجواب بأنه أطلق <طريق>[1] النظر على ما هو أعم من الاصطلاحي السابق الشامل لمجرد التفات النفس، ومطلق التأمل والحدس، وقد مر جواز إطلاقه على ذلك، تأمل.

قوله: "تُشاهَد طَارِئَة بَعدَ عَدَم وَمَعدُومَة بَعْد طُروء..."[2] الخ، [ظاهر][3] هذا الكلام أن الأعراض تشاهد موجودة ومعدومة، أي في حال وجودها وفي حال عدمها، وليس / كذلك، إذ لا 146 يشاهد إلا الموجود، ولكن المقصود بيان التغير وتسامح في العبارة، ويصحح التعبير بأحد وجهين، الأول: أن يقال[4] أطلق مشاهدة المعدوم على عدم مشاهدة الموجود مجازا، فكأنه يقول تشاهد موجودة ثم لا ترى. الثاني: أن يكون المعنى أنها تشاهد موجودة بعد العدم وموجودة قبل العدم، وهناك شيئان باعتبارين لتكيفها[5] أولا بالمسبوقية وثانيا بالسابقة فافهم.

قوله: "وَالجَواهِرُ كُلُّها مُتَماثِلَة..."[6] الخ، هذا استدلال على أن ما لم يشاهد فيه التغير، كسكون الأرض وحركة الفلك قابل للتغير، لماثلته لما شوهد فيه ذلك، كسكون الإنسان وحركته، ويستحيل أن ينفرد أحد المثلين على الآخر بحكم جائز أو واجب أو مستحيل كما مر.

تنبيـه: {المراد بعدم الانفراد بحكم جائز حيثما ذكر}

المراد بعدم الانفراد بحكم جائز حيث ما ذكر، هو أن أحد المثلين يستحيل أن يجوز في حقه شيء لا يجوز في حق المثل الآخر، وليس المراد وقوع ذلك الجائز والاتصاف به، فإن هذا يقع <فيه

---

[1] - سقطت من نسختي "ب" و"ج".

[2] - العمدة: 59. قال السنوسي في تقرير حدوث الصفات: «أما كون صفات العالم حادثة فدليله أنها متغيرة من وجود إلى عدم ومن عدم إلى وجود قبولا وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث، فينتج صفات العالم حادثة، ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والأصوات ونحوها، فإنها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرو والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون الأرض والألوان ونحو ذلك».

[3] - سقطت من نسختي "أ" و"ب". وجاء في طرة ص: 110 من النسخة "ب" ما نصه: «وزاد سيدي عيسى في حاشيته على الصغرى هنا اعتراضين وأجاب عنهما فراجعه». والمقصود بعيسى المذكور السكتاني شيخ اليوسي وصاحب الحاشية على صغرى السنوسي.

[4] - وردت في نسخة "ج": يقول.

[5] - وردت في نسختي "أ" و"ج": باعتبار تكيفها.

[6] - العمدة: 59.

الانفراد كثيرا، فإن المثلين يكون أحدهما عالما أو جاهلا أو أبيض أو أسود أو متحركا أو ساكنا دون الآخر>[1]، لكن كل ما اتصف به أحدهما يجوز في حق الآخر، والجواز لا يستلزم الوقوع.

قوله: "**إِلَى دَلِيلِ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الأَعْرَاضِ**"[2] أي فلم يلتفت إلى استحالة بقائها لعدم الالتفات إلى دليله، ففي العبارة كناية، ودليل الاستحالة سيأتي تحريره إن شاء الله <تعالى>[3] في فصل البقاء.

قوله: "**لاَ بِالقَبُولِ**"[4] إن جعل القبول بمعنى الإمكان كان أعم من الحصول، ضرورة كون الممكنة أعم من المطلقة، ولا يصح نفي الأعم عند صدق الأخص، وقول المصنف: "لا بالقبول" ظاهر في أن القبول مباين للأعم[5]، وهذا إنما يصح إن جعل بمعنى القوة، لكن قولهم في تعريف القوة: «أنها قبول الحصول[6] لما لم يحصل» يفيد أن القبول أعم من القوة لكونه أخذ جنسا في تعريفها[7]. والجواب أن المراد الإمكان ومراده لا بالقبول فقط.

قوله: "**إِنَّ التَّغَيرَ مُطلَقاً**"[8] أي سواء كان من عدم إلى وجود، أو من وجود إلى عدم كما بينه ما بعده.

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- العمدة: 60. قال السنوسي: «... فاستبان أن صفات العالم كلها تتغير إما بالحصول أو بالقبول، وهذا من غير التفات إلى دليل استحالة بقاء الأعراض، أما إذا التفتنا إليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول إلى العدم وإلى الوجود تغيرا واجبا، وأما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله أن التغير مطلقا يستحيل على القديم؛ لأنه إن كان من عدم إلى وجود كان وجوده طارئا بعد عدم وهو عين الحدوث وقد فرض قديما هذا خلف...»».

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 60.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لا أعم.

[6]- وردت في نسخة "ب": قبولا بحصول.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ب": لتعريفها.

[8]- العمدة: 60.

قوله: "**هَذَا خُلْفٌ**"[1] يصح ضبطه بفتح الخاء من الخَلف ضد القدّام، كأنه مما ينبذ خلف الظهر لبطلانه، وبضم الخاء: ومعناه الكذب والباطل.

قوله: "**مَعَ وُجُود السَّبَب**"[2] أي وهو محال، لكن في السبب العقلي الذي هو العلة، وأما العادي أو الشرعي[3] فقد ينتفي مسببه مع وجوده [لوجود][4] مانع أو فوات شرط.

قوله: "**وَإِنْ قُدِّر أَنَّ النَّفْيَ مَع / وُجودِ الطَّبيعَة...**"[5] الخ، لما كان ما ذكر لا ينهض جزما إلا في العلة، وأما[6] الطبيعة فقد ينتفي مطبوعها مع وجودها، لانتفاء شرط أو وجود مانع، بين حكمها بهذا الكلام مشيرا إلى السؤال وجوابه وهو واضح.

147

<قوله: "**كَانَ مُحالاً**"[7] أي كان هذا التقدير محالا>[8].

قوله: "**إِذْ مَنْع القَدِيم...**"[9] الخ، يعني أن دفع القديم الأصلي لهذا الضد العارض، أولى من دفع الضد العارض للقديم الأصلي، وإلا كان ترجيحا للمرجوح، فلفظة "السابق" نعت للقديم لبيان أولويته، و"وجوده" فاعل بالسابق و"لتجدد" معمول ل"منع" واللام للتقوية و"أولى" خبر "منع"، و"الطارئ" وصف ل"الضد"، لبيان أدنويته[10] ول"وجوده" معمول "منع" الثاني.

---

[1]- العمدة: 60.

[2]- نفسه: 60.

[3]- السبب في اللغة: الحبل الذي يتعلق به الإنسان ويتشبث به للارتقاء والانتقال. ومن ثم يطلق السبب أيضا على كل ما يتوصل به إلى غيره ويفضي إليه وعليه قوله تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾. أما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فهو: «كل حادث ربط به الشرع أمرا آخر وجودا وعدما، وهو خارج عن ماهيته، أي أن وجود السبب يستلزم وجود المسبب، كما أن عدم السبب يستلزم عدم المسبب». المدخل الفقهي العام/1: 301-302.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 60.

[6]- وردت في نسخة "ب": وكما أن.

[7]- العمدة: 60.

[8]- ساقط من نسخة "ج".

[9]- العمدة: 60.

[10]- وردت في نسخة "ج": أولوية.

تنبيه: {استدراك اليوسي على السنوسي في إغفاله حكم الشرط الفائت}

بين المصنف حكم الضد، وأغفل حكم الشرط الفائت، وبيانه أن يقال: إما أن يقدر الشرط شرطا في نفس الوجود ولا يتصور هنا فواته، والفرض أن الوجود قد حصل، وإما أن يقدر شرطا في الاستمرار، وحينئذ إذا فات نقلنا الكلام إلى سبب فواته وتسلسل، ولزم فيه ما لزم في العلة والطبيعة إذا عدمتا، وكأنه لأجل هذا المعنى سكت المصنف عنه.

{أقوال المتكلمين في استحالة عرى الموصوف عن صفاته}

قوله: "جِرْم لَيْس بِمُتحرِّك وَلاَ سَاكِنْ..."[1] الخ، هذا ما عند المتكلمين، وهو أن الجرم دائما إما أن يكون متحركا أو ساكنا على الحقيقة، وبينوا الحصر بأنه إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون، ومن ثم يقال: الحركة حصول أول في الحيز الثاني، والسكون حصول ثان في الحيز الأول كما مر.

وأورد عليه أن جوهرا فردا، لو خلقه الله تعالى ولم يخلق معه جوهرا آخر[2]، فكونه في أول زمن الحدوث ليس بحركة ولا سكون، بل ولا اجتماع ولا افتراق، فارتفعت الأكوان كلها عنه.

وأجيب: بأنه[3] سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز، وهو سكون بالاتفاق، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه.

{قول الأستاذ الإسفراييني}

وقال الأستاذ[4]: «إنه سكون في حكم الحركة، حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز».

1- العمدة: 60.

2- وردت في نسخة "ب": جواهر أخر.

3- وردت في نسخة "ج": بأنها.

4- المقصود به الإسفراييني السابق الترجمة.

{قول السعد التفتازاني}

قال المولى سعد الدين: «وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أن يقال: إنه إن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة، وإلا فسكون، -قال:- ويرد عليه السكون بعد الحركة، حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا، فالأولى أن يقال: أنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة / وإلا فسكون، أو يقال: أنه إن كان حصولا أولا في حيز ثان فحركة وإلا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمن الحدوث» انتهى الغرض منه. 148

{قول القاضي الباقلاني}

وذهب القاضي[1] إلى: «أن كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيز، وليس كل سكون حركة كالكون الثاني، وهذا لا يقدح في ما مر لبقاء منع الخلو» انظر تمام المباحث في شرح المقاصد، وطريق الحصر في الأقوال الأربعة تقدم.

قوله: "عُرْو الأَجْرام"[2] المعروف في اللغة أن يقال: عرى عريا وعراء، وهذه المادة يائية، وأما عراه يعروه بالواو، أي غشيه طالبا لمعروفه فلا مدخل له هنا.

{أقوال المتكلمين في خلو الجواهر عن الأعراض}

قوله: "مِنْ أَجْنَاس الأَعْرَاض..."[3] الخ، إشارة إلى أن الذي يستحيل التعري عنه هو الأجناس لا الأشخاص، فإنه يجوز العراء عنها، بل يجب في كل ما اتصف بضده، لكن لا يعرى عن

---

[1]- المقصود به أبو بكر الباقلاني انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 158.

[2]- العمدة: 61. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة وما بعدها قوله: «... وإن شئت فاستدل باستحالة عرو الأجرام عن الأكوان على استحالة عروها عما عداها من أجناس الأعراض وذلك أن قبول الموصوف بجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا، فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الأجرام عن الأكوان وعن الحوادث فيلزم أن لا يجوز عرو الأجرام عن غيرها...».

[3]- نفسه: 61.

ذلك الجنس، بحيث لا يتصف مثلا بهذا العرض ولا بضده، وهذا فيما يقبله، وإلا فالحجر مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل.

هذا إن أريد بالجنس ما هو أعم، وأما إن أريد الأجناس الحقيقية <التسعة>[1] فلا يخلو عنها جرم، على أن هذا أيضا لا يعم، إذ الجوهر الفرد مثلا خال عن جنس الكم، وهذا كله مراد المصنف، فإن الكلام في أجناس ما يقابله[2].

{قول إمام الحرمين}

وقال الإمام في الإرشاد: «مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن كل جنس من الأعراض»[3].

{قول تقي الدين المقترح}

وقال تقي الدين المقترح: «مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن واحد من كل جنس من أجناس الأعراض، فإن كان العرض مما له ضد فلا يخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده، وإن لم يكن له ضد فلا يخلو عنه أو عن مثله»، وعبر عنه بأنه لا يخلو عن واحد من جنسه.

-قال-: «ونقل عن بعض الملحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض، وكذلك نقل عن الصالحية وهم منسوبون إلى صالح قبة[4] من أوائل المعتزلة، ونقل عن بعض المعتزلة أنه يجوز الخلو عن الأكوان، هذا ما نسب إلى البصريين من المعتزلة، ونقل عن الكعبي[5] ومتبعيه جواز الخلو عن الأكوان» انظر تمامه.

1- سقطت من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ب": الأجناس ما يقبله.

3- قارن بالإرشاد: 23.

4- المقصود به صالح بن مسرح التميمي كان خارجيا ومن مشاهير المعتزلة، وأتباعه في مذهبه يسمون الصالحية، وقد قتل عام 76 هـ كما يذكر الإسفراييني في كتابه التبصير، وقد ذكره صاحب الفرق بين الفرق ص: 18 وقدره من جملة المعتزلة، ولم يفصل فيه القول..

5- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 203..

قوله: "لاَ يُختَلفُ فِيهَا"[1] أي في جميع صفاته، على أن ضمير "يختلف" لـ"القبول" أو لـ"الموصوف" وهو أظهر.

قوله: "لِئلاَّ يَلزَم التَّسلسُل..."[2] الخ، بيانه أنه لو لم يكن القبول نفسيا لم تتصف به الذات حتى تقبله، إذ لا تتصف بصفة ما حتى تقبلها، والقبول حينئذ من جملة الصفات المحتاجة إلى القبول والتالي باطل، إذ لو توقف القبول على قبول، لكان ذلك القبول الموقوف عليه موقوفا أيضا على قبول آخر لماثلته للأول وهلم جرا، فيلزم الدور أو التسلسل.

149 / فتبين أن قبولها للصفات نفسي لها غير معلل، وهذا بيان كونه "لا يطرأ على الذات"، وبه يعلم أنه "لا يختلف فيها"، إذ التقسيم العقلي أنه إما أن يكون في الجميع نفسيا أو في الجميع غير نفسي، أو مختلفا، باطل الأخيران بما ذكر من الدليل فتعين الأول.

فإن قيل: قد يكون القبول موقوفا على شيء فلا يكون نفسيا، مثلا الجرم لا يقبل العلم إلا بعد أن يتصف بالحياة.

قلنا: هذا من قبيل الشرط، بمعنى أن الجرم الحي مثلا <هو>[3] الذي من صفات نفسه قبول العلم، وليس مما نحن فيه.

قوله: "فَلَوْ جَازَ العَرْو..."[4] الخ، مفرع على قوله: "نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات".

---

[1]- العمدة: 61. ووردت في نسخة "أ": يتخلف فيها. وتمام الفقرة قول السنوسي في العمدة: «... وذلك أن قبول الموصوف بجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا، فلو جاز العدم عن بعضها لجاز العدم عن جميعها، لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الأجرام عن الأكوان وعن الحوادث فيلزم أن لا يجوز عرو الأجرام عن غيرها».

[2]- نفسه: 61.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 61.

قوله: "<بَاطلٌ>[1] عَلى الضَّرورَة"[2] قال تقي الدين: «وإنكار البديهة لا سبيل إليه» يعني فلا يلتفت إلى من ادعى جواز العرو عن الأكوان من المبتدعة كما مر ذكرهم[3]، إذ هو جحد للضرورة.

قوله: "وَأردنَا بِه بَعضهُ"[4] يعني فهو مجاز مرسل، ويصح أن يكون على حذف مضاف، أي أجرام العالم، فيكون مجازا حكميا فقط.

{برهان حدوث العالم يبنى على أربعة مطالب}

قوله: "تَنبِيه..."[5] الخ، أشار به إلى أن برهان حدوث العالم، ينبني على أربعة مطالب، أحدها: إثبات زائد على الأجرام، ثانيها: إثبات حدوث ذلك الزائد، ثالثها: إثبات أن الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، رابعها: إبطال حوادث لا أول لها.

ووجه انبنائه عليها، أنك قد علمت أن هذا البرهان مرجعه إلى الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر، بمعنى أن الأجرام يستدل على حدوثها بحدوث الأعراض الملازمة لها، فلابد من إثبات زائد على الأجرام، لأن الشيء لا يلازم[6] نفسه.

ولابد من بيان حدوثه ليعلم بحدوثه حدوثها، ولابد من بيان أن الأجرام لا تنفك عنه لتصح الملازمة المقتضية للحدوث.

ولابد من بيان انتهاء هذا الزائد، وأن لجميعه أولا، وأنه لا وجود لجنسه ولا لشيء منه في الأزل، لأن وجه الاستدلال أن هذا الزائد لما كان حادثا مسبوقا بعدم، وجب أن يكون الجرم حادثا،

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 61.

[3]- وردت في نسخة "ب": ذكره.

[4]- العمدة: 61. قال السنوسي في سياق هذه الفقرة: «... هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي أشرنا إليه في الأصل، واعلم أنا أطلنا فيه لفظ العالم وأردنا به بعضه وهو الأجرام بدليل جعله موصوفا بصفات وقوله لاستحالة عروه عنها الضمير في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود إلى الصفات»

[5]- نفسه: 61.

[6]- وردت في نسخة "ج": لا يلزم.

إذ لو كان الجرم حينئذ قديما لعرى عن هذا الزائد ضرورة أنه لا وجود لهذا الزائد في الأزل لكونه حادثا، لكن عراءه عنه باطل لملازمته له، فكون الجرم قديما باطل وهو المطلوب.

فللخصم أن يمنع الملازمة ويقول: إن الجرم قديم، ولا يلزم أن يعرى عن ذلك الزائد إلا لو كان له نهاية، لكن لا نهاية لنوعه، مثلا حركات[1] الفلك وإن كانت كل واحدة منها حادثة مسبوقة بعدم، لكن ذلك النوع قديم، بحيث [إنه][2] ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وهو معنى / "حوادث لا أول لها"، فحينئذ لو وجد الفلك مثلا في الأزل لم تلزم تعريته[3] عن الحركات لاستمرار نوعها في الأزل، فلابد من بيان أنه لا وجود لهذا النوع في الأزل، وهو مسبوق بعدم، كما أن الأشخاص مسبوقة بعدم، وهو معنى <إبطال>[4] "حوادث لا أول لها"، وبذلك يتم حدوث الأجرام. 150

{تقريرالأصل الثاني: حدوث الزائد وهو العرض، ينبني على أربعة أصول}

ثم الأصل الثاني، أعني حدوث هذا الزائد وهو العرض، ينبني على أربعة أصول، أحدها: إبطال قيام العرض بنفسه، ثانيها: إبطال انتقاله، ثالثها: إبطال كمونه وظهوره، رابعها: بيان استحالة عدم القديم.

ووجه انبنائه عليها، أنا إنما قلنا بحدوث هذا الزائد لأنه متغير من عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم، وكل متغير حادث. فللخصم أن يمنع الصغرى ويقول: لا نسلم أنه متغير أصلا، أما أولا، فلأنا نقول إنه <إن كان>[5] كامنا في هذه الذات فظهر أو انتقل إليها من ذات أخرى، أو من قيام بنفسه فتوهمتم أنه وجد بعد عدم. وكذا ثانيا: نقول إنه كمن في هذه الذات بعد ظهوره أو انتقل

1- وردت في نسختي "أ" و"ب": حركة.
2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
3- وردت في نسخة "ج": لم يلزم تعريه.
4- سقطت من نسخة "ب".
5- ساقط من نسخة "ج".

[منها][1] إلى غيرها أو إلى القيام بنفسه، فتوهمتم أنه عدم بعد وجود، فلابد من إبطال هذه الثلاثة، فيتحقق تغيره[2].

وذلك أن تقدير وجوده وأنه لم ينعدم أصلا على ما قال الخصم إذا حصرناه بالعقل[3] في ثلاثة احتمالات، وأبطلناها جميعا لم يبق له وجود أصلا فتحقق عدمه، ووجه الانحصار فيها: أن الجرم إذا تحرك مثلا ثم سكن فالحركة زمان السكون، إما أن تنعدم أو لا، فإن انعدمت فهو مطلوبنا، وإن لم تنعدم كما زعم الخصم، فإما أن تكون في محل أم لا، فإن لم تكن في محل فهي قائمة بنفسها، وإن كانت في محل فإما هذا المحل أو محل آخر، فإن كان هذا المحل فهي كامنة فيه، وإن كان آخر فلم تصل إليه إلا بالانتقال، فلا تخلو حينئذ من قيام بنفسها، أو كمون أو انتقال.

وكذا إذا حدثت الحركة في المحل بعد أن لم تكن فيه، فحدوثها إما من العدم، وهو مدعانا أولا كما يزعم الخصم، وحينئذ إما أن تكون قبل ظهورها في محل أو لا[4]، فإن لم تكن في محل فهي قائمة بنفسها، وإن كانت في محل فإما هذا المشاهد طريانها فيه أو غيره، فعلى الأول هي كامنة فيه، وعلى الثاني هي منتقلة إليه، وحينئذ لابد من إبطال انتقال العرض وقيامه بنفسه وكمونه وظهوره.

وقد ظهر لك من هذا التقسيم، أن قيام العرض بنفسه يستلزم الانتقال، فمتى بطل الانتقال بطل قيام العرض بنفسه، ثم إذا أبطلنا هذا كله وتبين أن العرض متى / لم يظهر فهو معدوم، سلم الخصم الصغرى وله أن يمنع الكبرى، وهي[5] قولنا كل متغير حادث، [وهو][6] بأن يقول: أما التغير من عدم إلى وجود فظاهر لأنه عين الحدوث، وأما التغير من وجود إلى عدم فليس هو عين الحدوث، 151

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
2- وردت في نسخة "ب": تغييره.
3- وردت في نسخة "ب": في العقل.
4- وردت في نسخة "ج": أم لا.
5- وردت في نسختي "ب": وهو.
6- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

فأي دليل على أنه يستلزمه؟ وإلا فما المانع <من>[1] أن تكون هذه الأشياء قديمة، ثم يطرأ عليها العدم، <فلابد من بيان أن القديم يستحيل أن يطرأ عليه العدم>[2]، وبذلك يتم المقصود.

{ضم هذه الأصول الأربعة إلى الثلاثة السابقة، هي الأصول السبعة التي ينبني عليها برهان حدوث العالم}

فإذا ضممت هذه الأصول <الأربعة إلى الثلاثة السابقة كانت سبعة، وهي السبعة الأصول>[3] التي ينبني عليها [برهان][4] حدوث العالم، أولها: إثبات زائد على الأجرام، ثانيها: إبطال انتقاله، ثالثها: إبطال قيامه بنفسه، رابعها: إبطال كمونه وظهوره، خامسها: إثبات أن الأجرام لا تنفك عنه، سادسها: إثبات استحالة عدم القديم، سابعها: إبطال حوادث لا أول لها.

أما الأربعة الأولى، فقد بينها المصنف في هذا التنبيه، وأما الخامس والسادس فقد سبق[5] له بيانهما قبل هذا التنبيه، وأما السابع فسنبينه أكمل تبيين في قوله: "وَتَقدِيرُها حَوادِث لاَ أَوَّل لَها..."[6] الخ.

واعلم أن الستة الأولى كلها مما يتعلق بتصحيح الصغرى، إذ عليها وردت كما أشار المصنف إليه، وأما السابع فراجع إلى الكبرى، إذ عليها ورد، وكأن المصنف بين بهذا التنبيه ما يرد على الصغرى من دليله المذكور. ثم أشار إلى ما يرد على الكبرى بقوله[7]: "وَتَقدِيرُها حَوادِث لاَ أَوَّل لَها..." الخ، وبسطه واضح مما مر فلا حاجة إلى زيادة التطويل.

1- سقطت من نسخة "ج".
2- ساقط من نسخة "ج".
3- ساقط من نسخة "ج".
4- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
5- وردت في نسخة "ج": تقدم.
6- العمدة: 63.
7- وردت في نسخة "ب": من قوله.

{ما حكاه السنوسي من أقوال في فضل هذه الأصول السبعة }

وذكر المؤلف في شرح الوسطى عن بعضهم، أن هذه الأصول السبعة هي التي استعيرت لها الظلمات[1] في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ﴾[2].

وذكر عن بعضهم أيضا أن من أتقنها وحررها فهو من الراسخين في العلم، ثم ذكر أن بمعرفتها ينجو المكلف إن شاء الله تعالى من أبواب جهنم السبعة، وعنده كلام منور في هذا المحل راجعه إن شئت[3].

{في تفسير معنى كمون الحركة}

قوله: "**بِظُهُور حُكْم ضِدِّها...**"[4] الخ، أشار به إلى تفسير الكمون والظهور، وأن معنى كمون الحركة مثلا عدم إيجابها حكمها لا استتارها[5] كما هو كمون الأجسام.

{معنى الكمون عند تقي الدين المقترح}

قال تقي الدين المقترح: «اعلم أن الكمون يطلق في الأجسام على الاستتار[6] [كالظهور][7]، وهو غير معقول في الأعراض، وإنما معنى الكمون في الأعراض أنها توجد غير مقتضية حكمها، / ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها» انتهى. 152

---

[1]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 101.

[2]- النور: 40. وتمام الآية: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾.

[3]- قال في شرح العقيدة الوسطى: 108: «وقد قال بعض الأئمة من حقق حدوث العالم بأصوله وعرف كيف يستدل به على وجود مولانا جل وعز، وعرف ما يجب في حقه تعالى وما يجوز وما يستحيل فهو من الراسخين في العلم، وممن يرفع في الجنان في درجات عالية، ويشهد له قوله تعالى ما حكى عن خليله إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوث العالم، وكيف يتوصل إلى معرفته جل وعز ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 83]».

[4]- العمدة: 61.

[5]- وردت في نسخة "أ": استقرارها.

[6]- وردت في نسخة "ب": استتارها.

[7]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

{معنى الكمون عند اليفرني في شرح البرهانية}

وقال اليفرني[1] في شرح البرهانية: «الكمون في اللغة هو الاستتار، يقال كمن إذا استتر، وليس هو في هذا الموضع على مقتضى اللغة ضرورة أن الاستتار إنما يتصور في الجواهر دون الأعراض، والكمون الذي أرادوا هنا، <إنما هو عبارة عن وجود معنى>[2] لا يقتضي حكمه، والظهور وجود معنى يقتضي حكمه، فالحركة والسكون عند هؤلاء لا يتضادان، وإنما تتضاد أحكامهما[3]، ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها» انتهى.

قوله: "يَحس"[4] يقال حسست الشيء ثلاثيا بفتح العين، وأحسسته رباعيا بمعنى.

قوله: "فِي عِدَاد مَنْ لاَ عَقْل لَه"[5] قال الجوهري: «يقال في عداد أهل الخير، أي يعد منهم»[6] انتهى، وهو بكسر العين وألف بعد الدال <الأولى>[7] على وزن عماد.

قوله: "عَلَى الفَوْرِ"[8] أي وأما لو كان على[9] التراخي لكان بمظنة أن ينسى ما قال أولا.

قوله: "مِنْ غَيْر حَاجَة إِلَيْه أَصلاً..."[10] الخ، أي من غير حاجة إلى الطول أو التطويل، فالضمير إلى المصدر[11] المفهوم من الفعل، أو من غير حاجة إلى الاستدلال، وفي بعض النسخ "إِلَيْهم" بضمير الجمع على حذف مضاف، أي من غير حاجة إلى مجادلتهم أو مخاطبتهم.

---

[1]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص: 174.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسخة "ب": يتضاد حكمهما.

[4]- العمدة: 61. قال السنوسي في باقي كلامه عن هذه الفقرة: «... والجواب عن الأول أن كل عاقل يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها، كالعلم، وأضداده والصوت ونحو ذلك».

[5]- نفسه: 62.

[6]- أنظر مختار الصحاح: 417.

[7]- سقطت من نسخة "ب".

[8]- العمدة: 62.

[9]- وردت في نسخة "أ": عند.

[10]- العمدة: 62.

[11]- وردت في نسختي "أ" و"ج": للمصدر.

{حجج المتكلمين في إثبات الأعراض، وأشهرها طريقة إمام الحرمين}

واعلم أن المتكلمين احتجوا على إثبات الأعراض بحجج، من أشهرها طريقة إمام الحرمين، وهي الاستدلال بالأحكام، بأن نقول مثلا: إذا اتصف الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا، فهذان حكمان جائزان، وكل جائز لابد له من مقتض، والمقتضى إما نفي أو إثبات، باطل الأول لأن العدم لا اقتضاء له، والإثبات إما نفس[1] الجوهر أو أمر زائد عليه، باطل الأول، إذ لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركيةِ مثلا لما زالت هذه الحالة مع وجوده، ثم الزائد إما [أن يكون][2] مثله أو خلافه، باطل أن يكون مثله، لأن مثل الجوهر يجب أن يساويه، ثم خلافه إما فاعل مختار أو معنى قائم به، باطل الأول، لأن المختار لابد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يفعل في حال بقائه، فتعين الثاني وهو الغرض[3] المطلوب.

قوله: "إلى اجْتِمَاع الضِّدَّيْن..."[4] الخ، الضدان هنا الحركة والسكون مثلا، وقد يسلم الخصم أن الجرم اجتمعت فيه الحركة والسكون، غير أنه لا يقول بكونه متحركا وساكنا لما تقدم <من>[5] أن كمون الحركة [مثلا][6] هو أن توجد في محل[7] ولا تقتضي حكما، وكأنه يتوهم أن التضاد إنما هو بين الأحكام، كالمتحركية / والساكنية لا بين أنفس المعاني، كالحركة والسكون كما[8] مر، وهذا قلب للمعقول باطل، إذ التضاد الحقيقي إنما هو بين المعاني، وأما الأحكام فإنما عرض لها التضاد من حيث قيام المتضادة بها لا أنها متضادة في أنفسها[1]، وإلا لزم إثبات الحال للحال، ذكر معناه تقي الدين المقترح رحمه الله تعالى مع بسط له من قبلنا.

153

---

[1]- وردت في نسخة "ب": بنفس.

[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[3]- وردت في نسخة "أ": العرض.

[4]- العمدة: 62.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج": المحل.

[8]- وردت في نسخة "أ": لما.

[1]- وردت في نسخة "ب": نفسها.

قوله: "وَأَيضاً فَالكُمونُ وَالظُّهورُ..."[1] الخ، هذا من أجل أنهما جائزان فيعللان[2]، فلو كانت الحركة كامنة أو ظاهرة، فلابد من قيام كمون وظهور بها أوجب ذلك الحكم لها، ثم ذلك الكمون أو الظهور لابد أن يكون أيضا كامنا أو ظاهرا، ولا يكون ذلك إلا بقيام كمون أو ظهور به أيضا وهلم جرا فيلزم التسلسل.

قال تقي الدين رحمه الله تعالى: «وهذا عندي يلزم في الظهور ولا يلزم في الكمون، ضرورة أن عدم اقتضائها حكما[3] أمر سلبي والسلبي لا يعلل» انتهى.

وترك[4] المصنف وجها ثالثا ذكره الإمام في الإرشاد وهو: أن الكمون والظهور يلزم عليهما أن يوجد معنى في محل ولا يقتضي حكما وهو باطل، لأنه [لا][5] يقتضي حكمه لنفسه ويستحيل تخلف الأمر النفسي[6].

قوله: "لَزِمَ قَلْب هَذِهِ الحَقيقَة..."[7] الخ، إنما يكون <هذا>[8] اعتراضا عليهم إن سلموا هذه الحقيقة وإلا فلا، وقد زاد اليفرني وجها آخر في إبطال الكمون والظهور والانتقال، وهو أن شيئا من ذلك لا يمكن مع استحالة بقاء الأعراض على ما سيأتي بيانه.

قوله: "قِيَام انْتِقَال بِهَا"[1] هذا أيضا من أجل أنها لو انتقلت لم يكن انتقالها إلا حكما جائزا فيعلل، ولو أمكن أن يكون واجبا أو وصفا نفسيا لم يلزم فيه محذور.

---

[1] - العمدة: 62.
[2] - وردت في نسخة "ب": يعللان.
[3] - وردت في نسختي "أ" و"ج": حكمها.
[4] - وردت في نسخة "ب": وذكر.
[5] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[6] - قارن بالإرشاد : 20.
[7] - العمدة: 63.
[8] - سقطت من نسخة "ب".
[1] - العمدة: 63.

قوله: "وَتقدِيرُها حَوادِث..."[1] الخ، الضمير عائد كما قال في الشرح إلى "صفات العالم" المذكورة في قوله أولا "وأيضا لو نظرت إلى تغير[2] صفات العالم"[3]، وتركيب الدليل المشار إليه أن تقول لو وجدت «حوادث لا أول لها» للزم فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن، لكن فراغ ما لا نهاية له محال، لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه، فوجود حوادث لا أول لها محال، وأدخل المصنف "لكن" على بيان الاستثنائية، <ومحلها إنما هو الاستثنائية>[4] وهي قوله "ففراغ ما لا نهاية له..."[5] الخ.

واعلم أن هذا الدليل المذكور، قد استضعفه سعد الدين، قال في شرح المقاصد: «ومنها -أي من الأدلة[6]- أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل، لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء / ما قبله. ورد بالمنع، فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي»[7] انتهى. 154

قوله: "إلاَّ شِرذِمَة مِنَ الفَلاسِفَة..."[1] الخ، الشرذمة بذال معجمة، القليل من الناس والقطعة من السفرجلة، والمراد الأول، ومخالفتهم في قدم العالم من جهة المعنى دون اللفظ، فإنهم يطلقون أن العالم حادث، ولكن يفسرون الحدوث بالاستفادة من الغير كما مر غير مرة، لا بالوجود بعد العدم كما نقول نحن، فلا منافاة عندهم بين قدم العالم وحدوثه بالمعنى الذي ذكروه.

---

[1]- العمدة: 63.

[2]- وردت في نسخة "ب": تغيير.

[3]- العمدة: 59.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 63.

[6]- وردت في نسخة "ج": أي من الحركة.

[7]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/3: 115-116.

[1]- العمدة: 63. قال الإمام السنوسي في بقية كلامه: «اعلم أن الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول».

فإن قيل: الكلام مفروض في حدوث كل ما سوى الله تعالى، وإطلاق المخالفة على الفلاسفة يوهم أنهم خالفوا في كل ما سوى الله <تعالى>[1]، وليس كذلك إذ يسلمون أن أشخاص الحركة حادثة، وكذا أشخاص الأعراض مطلقا في عالم الكون والفساد.

قلنا: المخالفة صادقة مع ذلك، فإن[2] الإيجاب الكلي يخالفه السلب الجزئي ويناقضه، ثم التعبير ب"الشرذمة" يقتضي أن المخالف من الفلاسفة قليل، وهو إن صح لا يعارضه قول الغير: أن الفلاسفة خالفوا كقول الفخر: «الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة»[3]، لأن الكلام في قالب الإهمال الذي هو في قوة الجزئي.

قوله: "[وَالاشْتِغَالُ][4] بِتفْصِيل [مَذاهِبِهِم فِي ذَلِك يَطولُ][5]"[6] أشار إلى أن للفلاسفة في هذه المسألة مذاهب مختلفة، وذلك أن بعضهم يدعى قدم العالم ذوات وصفات، وبعضهم يدعي قدم الذوات فقط، والتقسيم العقلي في هذه المسألة يقتضي أربعة احتمالات:

{أربعة احتمالات يقتضيها التقسيم العقلي في مسألة قدم العالم وحدوثه ومن قال بها}

الأول: حدوث جميع العالم ذاته[1] وصفاته، وإليه ذهب المسلمون محقهم ومبطلهم.

الثاني: قدم الجميع، وإليه ذهب أرسطو وأتباعه فقالوا: إن المواد والأعراض وأنواع الحركة[2] قديمة على ما سنبين في كلام المصنف.

الثالث: قدم الذوات دون الصفات، وإليه ذهب قدماء الفلاسفة، وذكر السعد: «أنهم اختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها أنها جسم أو ليست بجسم، وعلى تقدير الجسمية أنها العناصر (...)

1- سقطت من نسخة "ب".
2- وردت في نسختي "أ" و"ج": لأن.
3- راجع لمزيد التفصيل كتاب معالم أصول الدين للرازي: 35.
4- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
5- ساقط من نسخة "أ".
6- العمدة: 63.
1- وردت في نسختي "أ"و"ج": ذواته.
2- وردت في نسخة "ب": الحركات.

حدثت منها العناصر والسماوات، أو أجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم، واختلفوا في أنها كرات أو مضلعات، وعلى تقدير عدم الجسمية.

فقيل: هي نور وظلمة، والعالم من امتزاجهما، وقيل: <نفس>[1] وهيولا تعلقت الأولى بالأخرى فحدثت الكائنات. وقيل: وحدات تحيزت فصارت نقطا، واجتمعت النقط فصارت خطا، واجتمعت الخطوط فصارت سطحا، واجتمعت السطوح فصارت جسما.

155 -قال:- وبالجملة، فالقائلون / بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الإمام[2]، والظاهر أنها رموز وإشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء»[3] انتهى.

الرابع: قدم الصفات دون الذوات، وهذا غير معقول ولا ينتحله أحد[4].

{في مزيد بسط الخمسة القدماء عند الفلاسفة}

قوله: "<ثُمَّ>[1] نَفساً"[2] هو عطف على "وَاجِب الوُجُود"، وهو الثاني من الخمسة القدماء[3]، وتقدم ذكر النفس والهيولى عندهم في تقسيم الجوهر على اصطلاحهم، ونزيده بيانا بعبارة <أخرى>[4]، وهي أن الموجود الممكن عندهم ينقسم إلى حال ومحل وما ليس بحال ولا محل، والمحل عندهم ينقسم إلى ما يتقوم بما حل فيه ويسمى الهيولا، والحال فيه المقوم له يسمى الصورة، وإلى ما لا يتقوم بما حل فيه ويسمى الموضوع، والحال فيه يسمى العرض، فيقولون كل موجود إما في موضوع

---

[1]- سقطت من نسخة "ج".

[2]- يعني الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي المتوفى سنة 606 هـ. من كتبه "المطالب العلية" و"المحصل" وغيرهما.

[3]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/3: 108، 109.

[4]- شرح المقاصد/ 3: 109.

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 63.

[3]- وقد ذكرها السنوسي في شرح الكبرى: 63 بقوله: «واجب الوجود وسموه عقلا، ثم نفسا، وهيولى، ودهرا، وخلاء».

[4]- سقطت من نسخة "ج".

أم لا، والأول العرض يعني كالبياض والحركة، والثاني الجوهر وهو خمسة أقسام كما مر: الهيولا والصورة والجسم والنفس والعقل.

{الكلام في الهيولى والصورة والجسم}

أما الهيولا ويسمى المادة أيضا، فإنها ليست في محل فيصدق[1] عليها اسم الجوهر لأنها [غير][2] موجودة لا في موضوع كالخشب والشريط للسرير. وأما الصورة فهي أيضا جوهر لأنها وإن كانت في محل، إلا أنه ليس بموضوع لأنه متقوم بما حل فيه كالتأليف للسرير، ولاشك أن السرير يتقوم به.

وأما الجسم أي المركب من الهيولا والصورة كمجموع السرير، فإنه أيضا جوهر لأنه <موجود لا في>[3] موضوع.

{الكلام في النفس والعقل}

وأما النفس والعقل[4] فهما جوهران لأن كلا منهما ليس بحال ولا محل، إذ هما من المجردات عندهم، فقد صدق على كل منهما أنه موجود لا في موضوع، إلا أن هذا القسم المجرد كما مر إن كانت له علاقة بالجسم في تدبيره وتحريكه فالنفس، وإن لم تكن فالعقل، فهؤلاء موافقون للمتكلمين في تقسيم الممكنات إلى الجوهر والعرض قسمة حقيقية، وهم في المعنى مخالفون، لأن الجوهر عندهم مخالف للجوهر عندنا. وكذا العرض، وقد تقدم بسط ذلك وما فيه من العموم والخصوص فراجعه.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ويصدق.

[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[3]- ساقط من نسخة "ج".

[4]- تجدر الإشارة إلى أن اليوسي أعرض عن تقرير الخلا إما غفلة أو لعدم اطلاعه على شيء فيه، وهو قد ذكره القرافي في الأربعين، والإمام في المحصل، وحاصل ذلك قالوا الفرق بين المحل والمكان هو أن الجرم إن حل في حيز بأبعاده الثلاثة الطول والعرض والعمق فذلك الجرم مكانا، وإن لا كالبياض والحركة فمحل، فالبياض مثلا في الجرم يقال فيه حال في محل لا في مكان، والجرم في الحيز حال في مكان لا في محل، ثم قال بعد ذلك: والخلاء عبارة عن فراغ انتقل عنه الجرم. واختلف في وجوده فذهبت الفلاسفة إلى وجوده، قالوا مثلا: الجرم إذا حل في مكان فقد انتفت عن ذلك المكان أجرام الفراغ، فإن خرج الجرم منه بقي ذلك المكان فارغا عن أجرام الفراغ متشكلا بصورة ما خرج منه، وهذا هو المعني بالخلاء في كلام المصنف، وأما أهل السنة فأنكروا وجوده. انظر المحصل. من طرة وردت في نسخة "ب" ص: 117.

{الكلام في الدهر والفرق بينه وبين الزمان}

وأما الدهر فالمراد به الزمان، إلا أنه باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة يسمى سرمدا، وإلى ما قبل التغيرات يسمى دهرا، وإلى مقارنتها يسمى زمانا، وذهب جمع من قدماء الفلاسفة على ما ذكر في شرح المقاصد إلى أنه جوهر مستقل واجب الوجود.

قوله: "العَالَم العُلْوِي"[1] أي الأجسام الفلكية.

قوله: "بِذاتِهِ وَصِفاتِهِ"[2] أي صورها وأعراضها، من الضد والشكل وأصل الحركة والوضع.

{معنى عالم الكون والفساد}

156 قوله: "عَالَم الكَونِ وَالفَساد"[3] أي العالم الذي يقع / فيه الكون والفساد وهو عالم العناصر أعني العناصر الأربعة، وهي النار والهواء والماء والأرض، فيزعمون أن هذه الأربعة يجوز انقلاب عنصر منها إلى عنصر، قالوا لأنها مشتركة قابلَة لصورها النوعية، وخصوصيات الصور الموجودة فيها، إنما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجية، فعند تبدل الأسباب يجوز أن تذهب صورة وهي المعني بالفساد وتحدث صورة وهو المعني بالكون. فالكون والفساد تبدل في الصورة[1] النوعية للعناصر، بأن تبطل صورة وتحدث أخرى مع بقاء المادة، والاستحالة تبدل في الكيفيات، بأن تزول كيفية وتحدث أخرى مع بقاء الصورة.

---

[1]- العمدة: 63. تمام كلام السنوسي قوله: «... وصار جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته...».

[2]- نفسه: 63.

[3]- نفسه: 63. قال السنوسي في بقية الفقرة: «وأما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر، فقالوا إن هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا ولد إلا قبله والد ولا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة ولا زرع إلا من بذر».

[1]- وردت في نسخة "أ": الصور.

قوله: "مُقَعَّر فَلَك القَمَر..."[1] الخ، مقعر[2] كل شيء أدناه وأسفله، وفلك القمر هو فلك سماء[3] الدنيا، وإليه ينسب العقل الفياض عندهم، وهو العاشر من العقول التي يثبتونها على ما سنفصله <بعد>[4] إن شاء الله تعالى، وليس تحته إلا عالم العناصر، وهو عالم الكون والفساد.

قوله: "إنَّ هَيولاهُ..."[5] الخ، الهيولا بفتح الهاء والياء المخففة وتشدد [مضمومة][6] على ما حكى صاحب القاموس عن ابن القطاع[7]، وبألف مقصورة وهو في اللغة القطن، قال في القاموس: «وشبه الأوائل طينة العالم به، أو هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به أهل التوحيد الله تعالى أنه موجود بلا كمية[8] وكيفية، ولم يقترن به شيء من سمات الحدوث[9]، ثم حلت به الصنعة واعترضت به الأعراض فحدث منه العالم»[10] انتهى.

قوله: "دجاجة"[11] مثلث[12] الدال.

قوله: "بَذْر"[13] بالذال المعجمة.

---

[1]- العمدة: 63.
[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": قعر.
[3]- وردت في نسخة "ج": السماء الدنيا.
[4]- سقطت من نسخة "ب".
[5]- العمدة: 63.
[6]- سقطت من جميع النسخ الخطية والزيادة من القاموس.
[7]- هو أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي الصقلي ابن القطاع (.../515 هـ) العلامة شيخ اللغة نزيل مصر، من تصانيفه: "الأفعال" و"أبنية الأسماء" تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 505.
[8]- وردت في نسخة ب: كنه.
[9]- وردت في نسخة "أ": الحدث وكذلك وردت في أصل القاموس المحيط.
[10]- قارن بالقاموس المحيط/4: 72.
[11]- العمدة: 63.
[12]- وردت في نسخة "أ": مثلثة.
[13]- العمدة: 63.

{وجه أول لإبطال حوادث لا أول لها}

قوله: "عَدَد لاَ نِهَايَةَ لَهُ"[1] هو مرفوع يتنازعه "دخل" و"فرع"، وقوله قبله "مِنْ حَرَكَات الأَفْلاَك..."[2] إلخ، بيان له.

قوله: "بَيْنَ الفَرَاغِ وَعَدمِ النِّهايَة..."[3] الخ، هذا لما مر من أن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه، وقد تقدم أنه لا يلزم فيه تناقض إلا لو كان الفراغ من الجهة التي لا تتناهى، وإلا فالفراغ من الجانب المتأخر، وعدم النهاية من الجانب الأول، فيرد عليه الاستفسار وهو أن يقال ما تعني بالفراغ الذي يستلزم انتهاء الطرفين، الفراغ من الطرفين أم من أي الجانبين، أم من الطرف الأخير؟.

فإن أردت الأول فمصادرة، وإن أردت الثاني فلا يسلم، إذ لو صح للزم عليه فراغ نعيم[4] الجنة، ولم يصح المثال الآتي ويبطل[5] بهذا الكلام، وكذلك[6] إن أردت الثالث لا يسلم فإنه هو [دعواك][7].

قوله: "وَيَلْزَمُ عَلَيْه أَنْ يَكونَ وُجودُنا..."[8] الخ، كأنه عطف بالواو، إشارة إلى أن تقدير حوادث لا أول / لها يلزم عليه لازمان محالان، أحدهما "الجمع بين الفراغ وعدم النهاية"، والآخر "أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالا" كما قرره. 15

1- العمدة: 64.

2- نفسه: 64.

3- نفسه: 64. قال السنوسي في بقية الفقرة: «والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة، ويلزم عليه أن يكون وجوديا، ووجود سائر الحوادث الآن محالا لتوقفه على المحال، وهو فراغ ما لا نهاية له».

4- وردت في نسخة "أ": نعم.

5- وردت في نسخة "أ": ولا بطل.

6- وردت في نسختي "أ" و"ج": وكذا.

7- سقطت من نسخة "أ".

8- العمدة: 64.

أما اللازم الأول فقد تقدم ما فيه، وأما الثاني فلا إشكال في لزومه وصحته، ويحتمل أن يكون هذا اللازم الثاني جعله مرتبا على اللازم الأول في الدليل وهو صحيح، لا يقال حينئذ يبطل هذا أيضا لأن الوسط فيه هو اللازم <الأول>[1] الباطل، لأنا نقول ممنوع[2].

وبيانه أنا نقول: لو وجدت حوادث لا أول لها، لزم فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن، وعلى تقدير هذا اللازم يلزم أمران، أحدهما الجمع بين متنافيين وهذا هو المبحوث فيه، والآخر أن لا يوجد شيء من الحوادث [الآن][3] وهذا صحيح فتأمله.

قوله: "وَالَّذي قلْتُم بِه"[4] هو مبتدأ وخبره قوله "الأول"، وعرف الجزئين للحصر، أي الذي قلتم به هو الأول لا غيره.

قوله: "وَأمَّا دَليلُ جَوازِه..."[5] الخ، إن قيل: أي حاجة إلى الاستدلال على الجواز بعد بيان[6] [نفي][7] الاستحالة، فإن الأمر حينئذ دائر بين الجواز والوجوب وكلاهما قاطع لحجة الخصم؟.

قلنا: الحاجة إليه توضيح المقصود وهو الجواز، وأيضا ما تقدم راجع إلى عدم الدليل، ولا يلزم منه عدم المدلول، فلابد من بيان الجواز.

قوله: "وَهِي مُمكِنَةٌ ضَرورَة"[8] إن قيل: أي مانع من استحالتها آخرا كما استحالت أولا؟.

1- سقطت من نسخة "ج".
2- وردت في نسخة "أ": قلت ممنوع.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- العمدة: 65.
5- نفسه: 65.
6- وردت في نسخة "أ": تبيان. وفي نسخة "ج": تبيين.
7- سقطت من نسخة "أ". وورد بدلها: أن لا ...
8- العمدة: 65.

قلنا: إنما استحالت أولا أي أن توجد أزلا، لأنها لو وجدت في الأزل لم يكن لها أول فكانت قديمة، فوجب أن يسبقها العدم ليتحقق حدوثها، إذ ذاك[1] حقيقة الحادث، وأما آخرا فلا مقتضى لاستحالتها، إذ لا موجب لطريان العدم عليها، فالعقل إذا لاحظها لا يجد[2] فيها استحالة الوجود ولا العدم، وهو معنى الإمكان، وإليه أشار المؤلف أولا بقوله: "ليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقته أن يكون له أول"[3].

{بحث في إحالة حوادث لا آخر لها وحوادث لا مبدأ لها}

وهاهنا بحث، وهو أن مطلوب الخصم إحالة حوادث لا آخر لها، كما أحلنا حوادث لا مبدأ لها إلزاما لنا، فوظيفة المصنف أن يشتغل بتبيان الجواز فيما ألزم الخصم استحالته، لا أن يشتغل بتعلق القدرة والإرادة به، ويقابل محل النزاع بالضرورة، إذ التعلق المذكور فرع الإمكان المتنازع فيه.

نعم، لو سلم الخصم الإمكان ونازع في الوجود وأن لا وجود، حججناه بتعلق القدرة به إن 158 / كان ممن يسلمها، وأما إن نازع في الإمكان فلابد أن نبينه.

فإن قيل: لا ينازع أحد في إمكان العالم بذاته حتى الفيلسوف.

قلنا: نعم، ولكن <الملحد>[4] المعترض لا يتأتى <له>[5] الإلزام[6] إلا أن يحيل المستقبل كما أحلنا الماضي، إذ لو سلم إمكانه لم يكن لإلزامه جهة، لا يقال إنه يسلم إمكانه في نفسه، ويمنع وجوده كما منعنا وجود الماضي، لأنا نقول منعه لوجوده إن كان لأجل امتناعه لذاته[7] فهو الاستحالة

---

[1]- وردت في نسخة "ج": ذلك.

[2]- وردت في نسخة "ب": لا يجري.

[3]- العمدة: 65.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- وردت في نسخة "ج": الالتزام.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج": بذاته.

السابقة، وإن كان لخارج سقط النزاع، إذ نحن نسلم أنها وإن أمكنت لذاتها قد تمتنع لخارج، كتعلق علم الله تعالى بأن لا وقوعها.

فإن قيل: إحالته إنما هي للجنس، إذ هو المتنازع فيه في جانب الماضي، وأما الأفراد فممكنة من الجانبين

قلنا: وجود الجنس إنما هو بالأفراد، فصار الحاصل إلى أنا كما منعنا حركة وقبلها حركة، لا إلى أول، كذلك هو يمنع حركة وبعدها حركة لا إلى آخر، فلابد من بيان إمكان الثاني الذي يدعي وأن الاستحالة[1] فيه كالأول، وتعلق القدرة والإرادة به لا يكون دليلا على إمكانه إلا <لو>[2] سلم التعلق، والتعلق لا يسلم إلا بعد تسليم الإمكان.

نعم، ما ذكر سابقا ولاحقا فيه البيان مع ما تقدم من أدلة الحدوث والإمكان، وأما التعبير ب"الضرورة"، فإما لملاحظة البيانات التي انتهت إلى الضرورة، فصار الإمكان بعد ضروريا أو الضرورة[3] جهة للقضية، والأول أوجه، وقد تقدم مثل هذا التعبير للمصنف وسيذكره[4] كثيرا.

{وجه ثان لإبطال حوادث لا أول لها وتقريره}

قوله: "إِذْ لاَ تَرْتِيب فِيهَا..."[5] الخ، الترتيب لا يتصور في الأزل، إذ لا معنى للأزل[6] إلا ما ليس له أول، ولو وقع الترتيب بأن يتقدم شيء على شيء، كان المتأخر غير أزلي ضرورة أنه مسبوق.

فلو فرضنا حركات حادثة، فعدم كل واحدة سابق عليها أزلي[7]، إذ الحادث هو الذي لا وجود له في الأزل، فيكون عدمه أزليا، وتلك العدمات[8] كلها إما أن تكون متقارنة في الأزل، أو يتقدم

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الذي ندعيه وأن لا استحالة.
[2]- سقطت من نسخة "ب".
[3]- وردت في نسخة "ب": والضرورة بدل أو الضرورة
[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": وسيرد.
[5]- العمدة: 67.
[6]- بدلها وردت في نسختي "أ" و"ج": الأزلي.
[7]- وردت في نسخة "ج": أزلا بدل أزلي.
[8]- وردت في نسخة "ج": العدميات.

بعضها على بعض فيه أو تتأخر كلها عن الأزل، والقسمة حاصرة، باطل تقدم بعضها على بعض في الأزل، إذ لا ترتيب فيه كما بينا قبل، وباطل تأخرها[1] جميعا عن الأزل وإلا لم تكن أزلية، وكان وجود الحركة هو الأزلي، هذا خلف فتعينت المقارنة وهو المطلوب.

قوله: "**لاَ يَتحقَّق وُجودُه...**"[2] الخ، لما كانت الأجناس وكذا سائر الكليات،لا تحقق لها إلا في ضمن فرد من أفرادها، لأن الحقائق لا وجود لها خارجا عن الأذهان، وكان الكلي[3] لا يجب أن تكون له / أفراد، بل يجوز أن يكون مما لا وجود لفرد منه في الخارج أصلا ك«الشريك»، و«جبل الياقوت»، بين المصنف أنه لابد من وجود شيء من الحركات[4] في الأزل ليتحقق أن ذلك الجنس موجود في الأزل، إذ لو كان أمرا ذهنيا فقط لم يبق فيه نزاع ضرورة، وحينئذ إن سلم الخصم وجود شيء من الحركات في الأزل، لزم اجتماعها مع عدمها، مع ما ذكر في الشرح من الاستِحالات وإن لم يسلم فهو المطلوب. 159

وعلى هذه العبارة قرره الشيخ سعد الدين في شرح المقاصد، قال: «ومنها -أي من الأدلة- أنه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية، لكان كل منها مسبوقا بعدم أزلي، لأن ذلك معنى الحدوث، ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل، إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزليا، وإذا اجتمعت العدمات في الأزل، فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يحصل فهو المطلوب.

-ثم ذكر الاعتراض عليه-، «بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف، يجتمع فيها عدمات الحوادث، حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات، وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الأوقات،

---

[1]- وردت في نسخة "ب": تأخيرها.

[2]- العمدة: 67.

[3]- الكلي: هو اللفظ الذي لا يمنع صدقه على أكثر من واحد، لأنه يشترك في معناه أفراد كثر لوجود صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الحركة.

وما يقال أنها لو لم تكن متقارنة في حيز ما، لكان حصول بعضها بعد أخرى، فلا يكون قديما، إنما يستقيم فيما يتناهى عدده، فالعدمات لا تتقارن في حيز ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها»[1] انتهى.

{انتقاد اليوسي للسعد التفتازاني في كلامه}

قلت: وهذا الكلام كله، إذا أعطيته فضل تأمل، وجدته لا يخلو عن خبط، أما أولا فلأن العدمات المفروضة لا يستحيل أن تقارنها وجودات، إلا إذا كانت وجودات أفرادها، أما أفراد أخرى فلا استحالة في ذلك، كما أن وجودنا الآن يصاحب عدم من سيوجد بعدنا، وإذا كان الكلام فيما يفرض من الأفراد أزليا وأنه يقارن عدمه الأزلي[2]، وهذا هو المحال كما بينه المصنف في آخر الكلام، فلا حاجة إلى اعتبار تقارن العدمات ولا تقارنها، بل طريق الاستدلال أن يقال: إذا كان الجنس أزليا وهو لا يتحقق إلا في شيء من الأفراد، وجب أن يكون ذلك الفرد أزليا، كيف وأنتم تعترفون بأن كل فرد يوجد فهو حادث مسبوق بعدم، فيكون هذا الفرد يقارن عدمه، إذ لو تأخر عنه لم يكن أزليا، ولم يتحقق فيه الجنس / المدعى أزليته، هذا خلف.

وأما ثانيا، فلأن الأزل وإن لم يكن ظرفا، لكن العدمات إذا كانت كلها أزلية فقد اشتركت في عدم المسبوقية، وهذا يكفي في معنى المقارنة. فإنا لو توهمناها خطوطا ممتدة إلى الأزل كانت الخطوط كلها لا أول لها، وعدم تناهيها إنما يوجب عدم تقارنها من الطرف الأخير[3] الأزلي، حيث لا أطراف [لها][4] تقترن في حيز وهذا مسلم، فإنها من الطرف الأول <أيضا>[5] غير متقارنة، ضرورة تقدم بعض الموجودات على بعض، لكنها في الأزل[6] متقارنة جميعا فليتأمل.

1- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/3: 116، 117.
2- وردت في نسخة "ب": الأولي.
3- وردت في نسخة "ب": الآخر.
4- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
5- سقطت من نسخة "ب".
6- وردت في نسختي "أ" و"ج": الأزلية.

قوله: "الجَمعُ بَينَ مُتنَاقِضينِ..."[1] الخ، يجاب عنه بانفكاك الجهة، فإن الحدوث هو باعتبار الأشخاص والأزلية باعتبار الجنس، ويدفع[2] بأن الكلام في هذا الفرد الأزلي لا في الجنس، وفيه التناقض قطعا.

نعم، قولهم في لفظ[3] «حوادث لا أول لها» إنه كلام متناقض في نفسه لأن الحادث ما له أول، ونفي الأولية عنه يناقضه.

أجيب عنه بانفكاك الجهة كما قررنا، وهذا صحيح، على أنه قد يدفع أيضا بأن كونها حوادث يقتضي ألا فرد منها في الأزل، وكونها لا أول لها بحسب الجنس، يقتضي أن هنالك فردا أو أفرادا في الأزل، إذ في ذلك يتحقق الجنس، وهذا تناقض فافهمه.

وهذا من برهان آخر ذكره في شرح المقاصد، وفي كلام المصنف الإشارة إليه وهو أن يقال: لو كان جنس الحركات مثلا أزليا، لزم أن يكون شيء من أفرادها أزليا، وبيان الملازمة أن الجنس لا يتحقق إلا في ضمن فرد، لكن التالي باطل وفاقا لتسليمهم أن جميع الأفراد حادثة، فيكون المقدم باطلا وهو المطلوب.

قوله: "وُجودُ سَابقٍ وَمسْبوقٍ..."[4] الخ، هذا الوجه قريب من الوجه الثاني أو هو بعينه، وبعد أن كتبت هذا، تبين لي أن ليس هو عينه ولا يستغنى به عنه، وذلك أنه اعتبر أولا اجتماع السابق والمسبوق باعتبار ما بينهما من التنافر[5]، وهنا اعتبر وجود السابق والمسبوق في الأزل باعتبار <أن>[6] الأزل لا تتعقل فيه سابقِية ومسبوقية وترتيب كما مر، وإنما يتعقل ذلك حيث

---

[1]– العمدة: 67.

[2]– وردت في نسخة "ب": ويندفع.

[3]– وردت في نسخة "ب": فصل.

[4]– العمدة: 67.

[5]– وردت في نسختي "أ" و"ج": التنافي.

[6]– سقطت من نسخة "ج".

الزمان وهذا ظاهر، وهذا على أن لفظ وجود مضاف إلى سابق وهو الأليق، ويحتمل أن يكون منونا منعوتا بما بعده كأنه يقول: يلزم [أن يكون][1] ثم وجود وهو[2] سابق ومسبوق.

فإن قيل: هذا مدعاهم، فإن أفراد السلسلة التي يدعونها مسبوقة سابقة.

قلت: المراد أن يكون سابقا غير مسبوق بعدم أصلا، وذلك لقدمه على زعمهم، ومسبوقا بعدم من حيث / زعموا أن كل فرد حادث، وهذا تناقض، وهذا يلزم في الفرد الذي يتحقق فيه الجنس على ما مر، وفي بعض النسخ "وجود سابق مسبوق" بغير عطف وهو جار على التقريرين.

161

{طريق ثالث لإبطال حوادث لا أول لها وتقريره وهو ما يسمى ببرهان القطع والتطبيق}

قوله: "وَلَيْس أَحدهُما أَكْثَر مِنَ الآخَر وَلاَ مُساوِياً..."[3] الخ، هذا يقتضي الانحصار في المساوي والأكثر، ومنعه ظاهر لبقاء الأقل.

فإن قيل: إذا كان أحدهما أكثر كان الآخر أقل ضرورة.

قلنا: نعم، ولكن لابد أن يفرض أن أحدهما أكثر أو أقل أو مساو لتنحصر القسمة.

والجواب أن ذلك لازم لو اعتبر أحدهما بعينه، لكن المعتبر أحدهما لا بعينه، والقسمة حينئذ حاصرة قطعا وهو ظاهر، ثم هذا أيضا مبني على أن الأقل هو ما يفنى بالعد قبل الأكثر وهو بصدد المنع، إذ الخصم لا يسلم أن الفناء بالعد[4] يوجد في مفهوم الأقل، بل يقول الأقل هو الناقص[5].

نعم، يقال إذا كان ناقصا لزم أن يكون شيء من الأكثر، لا يكون بإزائه شيء من الأقل، فيكون الأقل فانيا وكذا الأكثر، ولهذا قرر الشيخ سعد الدين وغيره هذا الدليل بوجه آخر، وهو أنا نفرض

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- وردت في نسخة "ج": هو بدون واو.

[3]- العمدة: 67. كلام السنوسي في سياق الفقرة قوله: «هذا طريق ثالث لإبطال حوادث لا أول لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم أن يوجد عددان متغايران وليس أحدهما أكثر من الآخر ولا مساويا له والتالي باطل على الضرورة...».

[4]- وردت في نسخة "ب": في العد.

[5]- وردت في نسخة "ج": الناقض.

جملة الحوادث المتعاقبة من الطوفان، وجملتها من الآن كلتاهما لا إلى نهاية، ثم يطبق[1] بينهما بحسب فرض العقل إجمالا، بأن يقابل الأول من هذه بالأول من تلك، والثاني بالثاني وهكذا، فإن وقع بإزاء كل فرد من الآنية فرد من الطوفانية، لزم استواء الكل والجزء، ضرورة أن الطوفانية بعض من الآنية، وإلا فإن تبقى[2] أفراد من الآنية لا يكون بإزائها شيء من الطوفانية لزم انقطاع الطوفانية[3] وانتهاؤها، وحينئذ يلزم انتهاء الآنية أيضا، لأنها لم تزد عليها إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بمتناهي متناه[4]، فيكون الكل متناهيا وهو المطلوب.

لا يقال من لنا بأن ما زادت به الآنية على الطوفانية متناه؟ لأنا نقول إنما زادت عليها بما من الطوفان إلى الآن لا بشيء آخر، وذلك متناه. وقد قرر السعد هذا البرهان في هذا المحل من شرح المقاصد .

{برهان التطبيق الذي عول عليه سعد الدين التفتازاني في بطلان التسلسل}

وقال أيضا عند ذكر وجوه بطلان التسلسل في أول الكتاب: «الوجه الثاني، ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه، أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محضة، فينقص من طرفها المتناهي واحد فيتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه، ثم يطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي / الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من [التامة لا يكون بإزائه جزء من][5] الناقصة، لزم انقطاع الناقصة بالضرورة، والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد، على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها ضرورة أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه»[6].

162

[1]– في نسختي "أ" و"ج": نطبق
[2]– وردت في نسخة "ب": نفي.
[3]– وردت في نسخة "ب": الجزئية.
[4]– وردت في نسختي "أ" و"ج": متناهي.
[5]– ساقط من نسخة "أ".
[6]– قارن بشرح المقاصد/2: 121.

وأورد عليها اعتراضات أجاب عنها، منها: «أنه لو صح ما ذكر للزم[1] مثله في الأعداد، بأن تطبق من الواحد إلى ما لا يتناهي، ومن الاثنين إلى ما لا يتناهى، وتقريره كما مر حتى يلزم تناهي الأعداد وهو باطل اتفاقا، وكذا في مقدورات الله تعالى ومعلوماته»[2].

وأشار في شرح النسفية[3] إلى هذا الاعتراض وجوابه، بعد أن قرر برهان التطبيق فقال: «وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهم محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقص[4] بمراتب العدد بأن تطبق جملتان: إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات[5] الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات، أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه[6] محال»[7] انتهى.

فإن قيل: التطبيق في أفراد الحركات الماضية مثلا إنما هو محض وهم، إذ ليس هناك جملتان حقيقة، واعتبار الشيء بنفسه باطل، وبالوجه الذي جرى الوهم هنا يجرى في الأعداد ونحوها <أيضا>[8]، وإلا فما الفرق؟.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لزم.

[2]- نص منقول ببعض التصرف من كتاب شرح المقاصد/2: 121.

[3]- العقائد النسفية هو متن مشهور في العقائد على مذهب الماتريدي، للإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة 537 هـ. شرحه كثيرون لكن شرح التفتازاني هو أهم الشروح، من بينها شرح ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة 456 هـ سماه "الدرة"، وعلى هذا الشرح حاشية لبدر الدين بن محمد بن الخطيب المتوفى سنة 893هـ.

[4]- وردت في نسخة "أ": النقض.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": معلومات.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": لأنه.

[7]- نص منقول من شرح النسفية: 32-33.

[8]- سقطت من نسخة "ب".

قلنا: لا فرق في معنى التطبيق، فإنه حقيقة واحدة في الجميع، وإنما الفرق فيما يستعمل فيه، فإنه هنا أفراد وجدت بخلاف أفراد الأعداد ونحوها، فإنها لا وجود لها.

{اعتراض الفهري على الفخر الرازي في شرح المعالم}

على أن الفهري في شرح المعالم قال معترضا على الفخر حيث قال بالاسترسال في العلم على ما سنذكره بعد، وأجرى برهان التطبيق في المعلومات ما نصه: «وما صار إليه -يعني الفخر- لا يتم له[1]، فإن أكثر الأصحاب لا يتمسكون بهذه الطريقة إلا على وجه الإلزام للفلاسفة، فإنهم احتجوا على استحالة جسم وبعد لا يتناهى بذلك، فألزمهم الأصحاب جريان ذلك في حوادث لا تتناهى، واعتماد الأصحاب في إبطال "حوادث لا أول لها" على أن ما وجد منها كحركات الأفلاك مثلا، فقد انقضى، والجمع بين عدم النهاية والانقضاء محال» [انتهى][2]. وقد علمت ما في هذا الدليل الذي جعله العمدة من الضعف / فيما مر. 163

{تقرير طريق آخر للرد على الفلاسفة}

<قوله: "وَالمُلازَمَة ظَاهِرَة"[3] أي ادعاء واسطة بين الأولية واللا أولية>[4].

قوله: "صِحَّة المَحكُوم بِه..."[5] الخ، المحكوم به هنا هو "فراغ ما لا نهاية له"، والمحكوم عليه هو "حوادث لا أول لها"، والحكم هو إيقاع "فراغ ما لا نهاية له"، ولاشك أن فراغ ما

1- وردت في نسخة "ب": إليه.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

3- العمدة: 68. قال الإمام السنوسي في بقية تقريره لهذه الفقرة: «هذا طريق رابع أيضا للرد على الفلاسفة وتقريره أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له والملازمة ظاهرة، لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به، والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على أصلهم...».

4- لم يثبت ناسخ نسخة "ج" هذه الفقرة في محلها بحسب الترتيب الوارد في باقي النسخ تبعا للترتيب الوارد في شرح السنوسي لكبراه.

5- العمدة: 68.

لا نهاية [له][1] قبل كل حادث صحيح عندهم، فيصح الحكم بذلك على كل حادث، كما أن قدم الباري تعالى صحيح، فصح الحكم به على الباري.

قوله: "لأَنَّ مِنْ ضَرُورَة هَذَا الحُكم..."[2] الخ، <هذا>[3] بيان لبطلان عدم الأولية، يعني أن الحكم إذا كان لا أول له، بحيث ما من حكم إلا وقبله حكم، لزم من ذلك أن كل حكم يتقدمه محكوم عليه، لأن وجود الحكم فرع وجود المحكوم عليه، فيكون المحكوم عليه أيضا لا أول له، بل ما من محكوم عليه إلا وقبله محكوم عليه، فيكون هنا جنسان[4] أزليان، وهما جنس الحكم وجنس المحكوم عليه، ويلزم سبق الثاني على الأول، لكن سبق الأزلي على الأزلي محال، فما أدى إليه محال، وإنما فرض الكلام في الجنسين إذ هما الأزليان عند الخصم.

وأما الأشخاص فحادثة غير أزلية وفاقا، وربما يتخيل أحد أن هذا الكلام بيان لأولية، وأن الحكم لا يصح أن يقال أنه لا أول له[5]، لأنه مسبوق بمحكوم عليه، فيقع في خبط عشواء.

ويعترض بأن الحكم إن اعتبر فيه الشخص، فمعنى الأولية فيه أنه مسبوق بعدم، ومعنى لأولية[6] أنه غير مسبوق بعدم بل أزلي. وإن اعتبر فيه <الجنس، فمعنى عدم الأولية فيه>[7]، أنه ما من حكم إلا وقبله حكم لا إلى أول، وليس معنى عدم أوليته أنه مسبوق بمحكوم عليه كما فسر المصنف، ثم يلزمه على مقتضى هذا التفسير تناقضا بين هذا الكلام وبين ما يأتي في القسم الثاني، وفي شرح المثال الذي مثل به، وقد علمت مما قررنا أولا معنى الكلام، وأنه لا إشكال فيه ولا بينه وبين ما يأتي.

1- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
2- العمدة: 69.
3- سقطت من نسخة "ج".
4- وردت في نسخة "ج": قسمان.
5- وردت في نسخة "ب": أن يقال للأول له.
6- وردت في نسخة "أ" : أللا أولية.
7- ساقط من نسخة "ج".

وهاهنا سؤال وهو أن يقال: إن الحكم على ما مر من أنه إثبات فراغ ما لا نهاية له، يكون أمرا اعتباريا، سلمنا أنه وجودي لكنا نقول إنه حادث لا قديم حتى يلزم سبق الأزلي على الأزلي، وقد يجاب بأن المراد من الحكم ثبوت المحكوم به في نفس الأمر، من غير اعتبار الإيقاع والإثبات، على أن يراد بالحكم النسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب، أو المراد المحكوم به، وفي كليهما بعد عن عبارات المصنف وغيره.

164 / وعلى الكلام مع ذلك ثلاثة أسئلة، وهو أن يقال لا نسلم أن ذلك أمر ثبوتي، وإنما هو اعتباري[1]، سلمنا، ولا نسلم أن سبق الأفراد على الأفراد يستلزم سبق الجنس على الجنس، وإنما ذلك لو تناهت، ليكون فرد من المحكوم عليه لا يتقدمه شيء من الأحكام، سلمنا، ولا نسلم أن سبق المحكوم عليه على الحكم سبق زماني، وإنما هو ذاتي، والسبق[2] الذاتي لا ينافي القدم، وحينئذ نختار القسم الأول من قسمي الثاني[3]، وأي شيء يلزم فيه؟.

فهذه ثلاثة أسئلة، وقد علمت أن الأولين يندفعان، وأن الثالث قوي، تأمل.

نعم، ضعف دليل من أدلة استحالة "حوادث لا أول لها" بل ولا بطلانه لا يضرنا شيئا، لأنها طرق كثيرة، واحد[4] منها يكفي في المطلوب، وقد تقدمت <أدلة>[5] قواطع في استحالة "حوادث لا أول لها".

{مثال على أصل الفلاسفة يتضح فيه ذلك}

قوله: "يَتَّضِحُ فِيه ذَلكَ"[6] أي ما ذكرنا من لزوم وجود عدد متناه في نفسه، زيد عليه واحد فصار الجميع لا يتناهى، وقد بين المصنف في هذا المثال القسمين معا، حيث ذكر الأول بقوله: «فَإِنْ

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": اعتبار.

[2]- وردت في نسخة "أ": السابق.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": التالي.

[4]- وردت في نسخة "ب": واحدة.

[5]- سقطت من نسخة "ج".

[6]- العمدة: 69.

فَرْض تَوَالِيهَا أَبداً...»[1] الخ، ففي العبارة إيهام أنه جعل في القسم الثاني قسمين، وفيه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وذلك غير لازم، لأن اتضاح هذا القسم في المثال المضروب، لا ينافي أن يتضح فيه غيره، فلا جرم صح أن يشير إلى القسم الأخير[2] استطرادا وتبيينا للحصر وتتميما للفائدة، على أنه يصح على بعد أن تكون الإشارة في كلامه إلى كل ما مر.

قوله: "فَيلزمُ عَلى هَذا أَنْ يَكونَ مَا قَبلَ الوَاحِدِ وَالأَلْف..."[3] الخ، مما يزيدك في هذا الكلام بيانا، أنا إذا بلغنا منتهى الألف مثلا، نقول للخصم إما أن تقطع الأحكام، بحيث لا تزيد حكما أصلا، وإما أن تستديم الأحكام أبدا لا إلى أول، فإن قطعت الأحكام بحيث أقررت أن لها أولا سقط[4] نزاعك، إذ من لازم ذلك انقطاع المحكوم عليه وأن لجميعه أولا، وإن استدمتها لا إلى أول لزمك المحذور السابق، وهو سبق الأزلي على الأزلي، مع ما ذكر من الاستِحالات في البراهين السابقة في العقيدة، وحينئذ يقول لا أحصرها في الألف ولا أستديمها، بل أحكم عند تمام الألف بفراغ ما لا نهاية له قبله، ولا أزيد فرارا من أن ينقطع، أو تلزمه المحالات السابقة[5]، إذ لا يجد سوى هذا.

فنقول له: حكمك عند تمام الألف بفراغ ما لا نهاية له، إنما أوجبه الواحد الذي زدته على الألف، وقد[6] سلمت أن ما قبل هذا الواحد متناه، / وإلا فاحكم عليه بأن لا نهاية أيضا، إذ لا واسطة بين النقيضين فتلزمك المحذورات السابقة، وما بعد هذا الواحد أيضا وهو الألف منحصر متناه قطعا، فلم يأتك عدم النهاية الذي حكمت به إلا من هذا الواحد الذي قدرته، إذ هذا العدد <كله>[7] وهو ما قبل الواحد وما بعده وهو متناه، لكن زدت عليه واحدا فحكمت بأن الجميع لا يتناهى، هذا باطل ببديهة العقول.

165

---

[1] - العمدة: 69.
[2] - وردت في نسخة "ب": الآخر.
[3] - العمدة: 70.
[4] - وردت في نسخة "ج": يسقط.
[5] - وردت في نسختي "أ" و"ج": أو تلزمه المحالات السوابق.
[6] - وردت في نسخة "ب": وقبل.
[7] - سقطت من نسخة "ب".

وإن شئنا قلنا: هذا العدد الذي قبل هذا الواحد، سلمت أنه متناه، وزدت واحدا، فصار الجميع لا يتناهى، وهو معنى قول المصنف بعد "وإن شئت فاقتصر..." الخ.

قوله: "مَا قَبْل هَذه الحَرَكة..."[1] الخ، ما قبلها هو ما منها إلى الأزل، لأنه هو القبلي في الوجود، وما بعدها هو الألف المعدودة مثلا، لأنه هو البعدِي في الوجود، وإن كان قبليا في العدد والاعتبار السابق.

قوله: "وَإِنْ شِئتَ فَاقْتَصِر..."[2] الخ، يريد أن لفظة "ما" في قوله في المتن "مَا يَتنَاهَى صَارَ لاَ يَتنَاهَى" يصح أن يجعلها واقعة على أحد[3] العددين، وهو ما قبل هذه الحركة وما بعدها، وهو الوجه الأول، ويصح أن يجعلها واقعة على ما قبلها فقط.

قوله: "أَقرَب وَأَظْهَر..."[4] الخ، كأنه كان "أقرب" لعدم اعتبار كثرة العدد والأقسام فيه، و"أظهر" من جهة أنه هو المتنازع في تناهيه، وهو الذي تكون الحركة المزيدة وسيلة إلى عدم تناهيه. وأما الألف الأخيرة فمنحصرة بالضرورة، وليست محل النزاع، ويحتمل العكس أو غير هذا والله أعلم.

قوله: "فِي سَائِر مَا قَالُوا بِه..."[5] الخ، أي في غير الحركات من كل ما قالوا <به>[6] في العالم السفلي من "حوادث لا أول لها" ولا إشكال في جريان البرهان فيه.

---

[1]- العمدة: 70.

[2]- نفسه: 70.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": على مجموع العددين.

[4]- العمدة: 70.

[5]- نفسه: 70.

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

قوله: "لاَ يَبقَى عَلَيكَ إِشكَال فِي لَفظِ العَقِيدَة"[1] لاشك أنه لا إشكال في ذلك، لكن بين المتن والشرح مخالفة في تقرير البرهان، حيث فرضه في القسم الأول من قسمي التالي في المتن واستدرك الثاني، وفي الشرح فرض فيهما معا والمقصود واحد[2].

{شروع السنوسي في التنزيهات بعد إثبات الصانع وتقرير أدلة وجوده}

قوله: "فصل..."[3] الخ، هذا شروع من المصنف في التنزيهاتِ بعد إثبات الصانع وتقرير الأدلة على وجوده، وصدر بها لأن تقديم التخلية على التحلية مطلوب، وكأنه أخر [الوحدانية][4] لتتصل بما يناسبها من الجبر والقدر، وسنزيد ذلك بيانا، ثم صدر بالقدم والبقاء لأنهما يدلان على ما بعدهما، فهو كتقديم الدليل على المدلول، وبهذا المعنى قدم القدم على البقاء، لأن / كل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

---

[1]- العمدة: 70.

[2]- جاء في طرة ص: 123 من نسخة "ب" مجموع أبيات لم تتيسر قراءتها كاملة بسبب ما شاب كلماتها من طمس وغموض، ما نصه: «حاصل ما هنا إبطال "حوادث لا أول لها" بأربعة أوجه، وكلها مخدوش، ونظم ذلك بعض أشياخنا فقال:

ذَكَرَ فِي الكُبْرى عَلَى التَّسلْسُل	***	أَدلَّــةٌ وَكُلُّها لَــمْ تَنْجــلِ
أَمَّـــا الفَراغُ فَعلَيْـــه يَـــردُ	***	أَنَّ مَحلَّ النَّفي لاَ يَتَّحــدُ
وَقَولهُ وُجودُنَا الآن مُحــــالٌ	***	مُعترَضٌ وَليْس هَذا كَالمِثَال
إذ مَا عَلَيْه كَــونُ أَو قِـــــف	***	قَدْ وُجدَ عَلَيْه هَذا ثَبتَ
....	***	........................؟

ولعل هذه الأبيات بتمامها ساقها أحمد المنجور المتوفى سنة 995 هـ في حاشيته التي وضعها على شرح الكبرى الموجودة بخزانة القرويين تحت رقم 989».

[3]- العمدة: 71.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

{فصل في أن الله تعالى قديم}

{القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معنيين}

قوله: "مُقْتَضَى اللِّسَان بِإزَاء مَعْنَيينِ..."[1] الخ، اعلم أن كلا من القدم[2] والحدوث يكون حقيقيا وإضافيا، والحقيقي يكون ذاتيا وزمانِيا، قال السعد: «المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره، وقد يتصف بهما العدم، فيقال للعدم غير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق به حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا، وقد يؤخذ إضافيا.

{المراد بالقدم والحدوث الحقيقيين}

أما الحقيقي، فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، <ويسمى ذاتيا، وقد يخص الغير بالعدم، فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به>[3]، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود ويسمى زمانيا، وهذا هو المتعارف عند الجمهور.

{المراد بالقدم والحدوث الإضافيين}

وأما الإضافي، فقد[4] يراد بالقدم كون ما مضى من [زمان][5] وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل، فالقدم الذاتي أخص من الزماني والزماني من الإضافي، بمعنى أن كل ما ليس مسبوقا[6] بالغير

---

[1]- العمدة: 71. ووردت في كل النسخ: بمقتضى بدل"في مقتضى"كما هو ثابت في العمدة.

[2]- المراد بالقدم في حقه تعالى: هو القدم الذاتي، وهو عدم افتتاح الوجود، أو عدم الأولية للوجود، وأما القدم في حقنا فالمراد به: القدم الزماني وهو طول المدة، وضبطها العلامة إبراهيم الباجوري شيخ جامع الأزهر (1277/1198هـ) في حاشيته على جوهرة التوحيد الصفحة: 33 بسنة، وقال: «حتى إذا قال: كل من كان من عبيدي قديما فهو حر، عتق من له عنده سنة. وهذا مستحيل في حقه تعالى، وكذلك القدم الإضافي، كقدم الأب بالنسبة للابن، فتحصل من هذا أن القدم ثلاثة أقسام: ذاتي وزماني وإضافي». لمزيد من التفصيل راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري/1: 258-259، المطالب العالية للرازي/3: 211.

[3]- ساقط من نسخة "ج".

[4]- غير واردة في شرح المقاصد. /2: 7.

[5]- غير واردة في جميع النسخ الخطية والزيادة من شرح المقاصد/2: 7.

[6]- وردت في نسخة "ب": بمسبوق.

أصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس، كما في صفات الواجب، وكل ما ليس مسبوقا بالعدم، بما[1] مضى من زمن وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس، كما في الأب، فإنه أقدم من الابن، وليس قديما بالزمان، والحدوث الإضافي أخص من الزماني، والزماني من الذاتي، بمعنى أن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل، فهو مسبوق بالعدم ولا عكس، وكل ما هو مسبوق بالعدم، فهو مسبوق بالغير ولا عكس»[2] انتهى.

ثم قال <بعد>[3]: «ولا قديم بالذات سوى الله تعالى،(...) وما وقع في عبارة بعضهم، من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات، فمعناه بذات الواجب، بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات.

وأما القديم بالزمان، فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات[4] والأفلاك وغير ذلك. والمتكلمون منا لصفات الله فقط، حيث[5] بينوا أن ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان.

وأما المعتزلة، فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات[6] الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالأحوال أثبتوا لله أحوالا أربعة هي: العالمية والقادرية والحيية والموجودية[7]، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات، وزاد أبو هاشم حالة خامسة علة الأربعة مميزة للذات هي الإلهية، / فيلزمهم[8] القول بتعدد القدماء. 167

1- وردت في كتاب شرح المقاصد: فما.

2- نص منقول من شرح المقاصد/ 2: 7-8.

3- سقطت من نسخة "ج".

4- المجردات جمع مجرد: وهو ما لا يكون محلا لجوهر ولا حالا في جوهر آخر، ولا مركبا منهما على اصطلاح أهل الحكمة. التعريفات: 202.

5- وردت في نسخة "ب": بحيث.

6- وردت في نسخة "ب": بالصفة.

7- وهو ما حكاه الرازي في الأربعين/1: 138 عن أبي هاشم الجبائي.

8- وردت في شرح المقاصد: فلزمهم.

-قال:- وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل[1]: أن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء، لكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، فالثابت في الأزل [على هذا القول][2] أمور قديمة، ولا معنى للقديم إلا ذلك»[3] انتهى.

{ذات الله تعالى يصدق عليها أنها قديمة بالذات وبالزمان وصفاته تعالى قديمة بالزمان لا غير}

وقد علم مما مر أن ذات الله تعالى يصدق عليها أنها قديمة بالذات وبالزمان، وصفاته تعالى قديمة بالزمان لا غير، وكل ما سوى الذات والصفات فهو عندنا حادث بالذات وبالزمان، وليس معنى قدم الذات أو الصفات بالزمان، أنها توالت عليها الأزمنة كقولنا بنيان قديم، ولا أن وجودها متقيد[4] بالزمان على ما يفهمه من لا معرفة له بالاصطلاحات، وإنما هذا حديث في الاصطلاح ولا حجر فيه.

{ما وقع للغنيمي مع طلبة تلمسان حين إطلاقه لفظ القديم بالزمان في حواشيه على الصغرى}

وقد أطلق الغنيمي[5] رحمه الله القديم بالزمان في حواشيه على الصغرى، فشنع عليه أقوام من عوام طلبة تلمسان وغيرهم تشنيعا عظيما، وذلك لجهلهم بالاصطلاح، لكن من أنصف علم أن على الغنيمي أيضا دركا في تمشدقه بذلك اللفظ الموهم، لاسيما في نحو الصغرى مما يتداوله العامة الذين لا معرفة لهم بشيء، بل لا ينبغي الالتفات إلى كل ما تقدم من الاصطلاحات، فإنها اصطلاحات للفلاسفة بنوا عليها ما يذكرون من قدم العالم بالزمان دون الذات.

---

[1]- وردت في النسخ الخطية: المحصول. والمحصل هو الكتاب المنسوب للإمام فخر الدين الرازي، واسمه الكامل: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، وقد نشرته دار الكتاب العربي سنة 1984 بمراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد. راجع كلام الإمام الفخر المقتبس في المحصل: 120.

[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

[3]- نص منقول من شرح المقاصد مع بعض التصرف/2: 8-9.

[4]- وردت في نسخة "ب": تقيد.

[5]- أحمد بن محمد بن علي شهاب الدين الغنيمي الأنصاري الخزرجي (ت: 1044هـ)، فقيه باحث من أهل مصر، نسبته إلى غنيم (وهو أحد جدوده). له شروح وحواش في الأصول والعربية، ورسائل في الأدب والمنطق والتوحيد، منها: "حاشية على شرح العصام" في المنطق، "ابتهاج الصدور" في النحو ، و"حواشي شرح الغنيمي على شرح أم البراهين للسنوسي" وغيرها. الأعلام: 237/1.

{دعوة اليوسي إلى استعمال المصطلحات التي درج عليها السلف في العقائد}

وقد جرت إلى أن يصدق الحدوث الذاتي على صفات الباري، وهذا اللفظ من الشناعة بحيث لا يخفى، فأي ضرورة تدعونا إلى استعمالها واتباع الفلاسفة فيها؟، وهلا جرينا على منهج سلفنا من أن المسبوق بالعدم حادث وغير المسبوق قديم، فإن ذلك أسلم لنا وأبعد عن سوء الأدب والتجاسر على التفريق بين الصفات والذات، ووسم الصفات بالحدوث أو بالإمكان لذاتها أو بالافتقار إلى الذات.

وهل نشأ هذا إلا من مجرد اعتبار وملاحظة تعقل الذات قبل الصفات، وهذا السبق العقلي[1] المسمى بالذاتي وإن كان صحيحا ولم يكن فيه محال، لكن أي حاجة لنا إلى أن نعتبره عند[2] الإطلاق مع إيهامه؟، ولم لا نقول إن كلا من الذات وصفاتها قديم غير مسبوق بعدم، وكل قديم فهو مستغنى عن الفاعل وواجب الوجود، فالصفات قديمة غنية واجبة الوجود كالذات في ذلك، ولا تقدم للذات على الصفات، وهذا هو الموجود في الخارج ونفس الأمر.

168 وأي حاجة لنا إلى تأويل كلام أئمة / الحق قضاء لحق اصطلاح محدث، واقتداء في التوصل إلى الحضرة الإلهية المقدسة بعمي الفلاسفة، وترك الاقتداء بالبصراء، فتنبهوا رحمكم الله من سنة الكرى، واهتدوا بالنجوم الزواهر طول المسرى[3]، لتنجوا من أخطار الشرى[4]، وتصلوا إلى خالق الورى بمنه وطوله.

{مناقشة اليوسي للمقترح في إحدى عباراته}

قوله: "**يُطلَق عَلَى مَا تَوالَت عَلَى وُجودِه...**"[5] الخ، هي عبارة المقترح وعليها مناقشة، إذ ما ذكر هو معنى القديم لا القدم، وكأنه تسامح في العبارة إذ يعلم من أحدهما الآخر، أو

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": التعقلي.

2- وردت في نسخة "ج": على.

3- وردت في نسختي "أ" و"ج": السرى . السرى والسريان والسرية مصادر: سير الليل، ومنه قولهم عند الصباح «يحمد القوم السرى»، وهو مثل يضربونه في احتمال المشقة رجاء الراحة.

4- الشرا بفتح الشين غابة الأسد.

5- العمدة: 71. قال السنوسي في بقية الفقرة: «اعلم أن القديم يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين، يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة وكر عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى: ﴿كَالعرْجُونِ القَدِيم﴾، وبهذا=

أراد بالإطلاق الصدق باعتبار الموصوفية لا المفهوم، غير أن ذكر المعنيين في الكلام يبعده والخطب سهل.

{وجود ربنا جل وعلا ليس وجودا زمانيا}

قوله: "لَيْسَ وُجوداً زَمانِيا..."[1] الخ، أي لا يتقيد وجود الله تعالى بالزمان، ولا يمر عليه الجديدان[2]، لأن ذلك إنما هو بحركات الأفلاك، وإنما تدور على من سجن في جوفها كما بينه المصنف، ولاشك أن الله تعالى موجود قبل الزمان ومعه وبعده، لكنه لا يتقيد وجوده بالزمان تعالى وجل.

قوله: "إِذْ هُوَ مِنْ صِفَاتِ المُحْدثِ"[3] يصح عود الضمير إلى ما فهم من الكلام قبله من "التقييد[4] بالزمان والنسبة إلى الزمان"، ويصح عوده إلى الزمان، إما على أنه عرض وفيه بعد، وإما على أن معنى من صفات المحدث من شأن المحدث، ويصح عوده على الوجود الزماني.

{الزمان عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد}

قوله: "عَنْ مُقارَنةِ مُتجَدِّد لِمُتجدِّد..."[5] الخ، أي فيكون الزمان معنى من المعاني اعتباريا، لأنه هو المقارنة التي هي معنى من المعاني، وهي نسبة بين المقترنين لا وجود لها إلا بعد وجود المنتسبين، كالأخوة الواقعة بين زيد وعمرو <لا وجود لها إلا بعد وجود زيد وعمرو>[6]

=الاعتبار يقال أساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا، إذ وجوده تعالى ليس وجودا زمانيا ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة، إذ هو من صفات المحدث فيكون حادثا ضرورة، فإن الزمان إما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد...».

[1]– العمدة: 71.

[2]– الجديدان يعني بهما المتكلمون الليل والنهار كما ورد في كلام الإمام السنوسي في كتابه العمدة.

[3]– العمدة: 71.

[4]– وردت في نسخة "ب": التقيد.

[5]– العمدة: 71.

[6]– ساقط من نسخة "ج".

والمقترنان حادثان، إذ الكلام في المتجددين كالسفر[1] وطلوع الشمس، فتكون المقارنة الحاصلة بينهما أيضا حادثة ضرورة تأخرها عن الحادثين كما ذكرنا. وقريب من عبارة المصنف عبارة جمع الجوامع وهي «مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام »[2].

وقال في شرح المقاصد: «أكثر المتكلمين على أن الزمان هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، وربما ينعكس في علم المخاطب»[3] انتهى. وقد علمت أن الزمان في العبارة الأولى والثانية نسبة بين الطرفين، وفي الثالثة هو أحد المنتسبين[4].

{الزمان عبارة عن حركات الأفلاك وما يرجع إليها من الساعات}

قوله: "عَنْ حَرَكَاتِ الأَفْلاَكِ..."[5] الخ، كأنه عبر بالجمع لمراعاة الجنس، وإلا فالزمان على هذا القول هو حركة الفلك الأعظم[6]، أو هو الفلك الأعظم نفسه، وضعف هذين القولين في شرح المقاصد.

---

[1]- من سَفَر الصبح إذا أضاء وأشرق.

[2]- انظر مهمات المتون: 200 ضمن آخر كتاب الاجتهاد في متن جمع الجوامع، وإلى هذا أيضا مال الآمدي في كتابه الأبكار قال: «ولا بعد في قول القائل كل الزمان هو مما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجوده»، ثم قال: «وهو ما يعبر عنه بقولهم: كان كذا وقت طلوع الشمس، أنه قارن وجوده لطلوعها» تشنيف المسامع بجمع الجوامع للإمام الزركشي/4: 904.

[3]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/2: 188.

[4]- وردت في نسخة "ج": المتسببين.

[5]- العمدة: 71.

[6]- الفلك الأعظم ويسمى أيضا فلك الأفلاك، لأنه أكبر الأفلاك، كما يقال له الأطلس لأنهم يعرفوا له كوكبا، وحركة هذا الفلك من المشرق إلى المغرب على قطبين ثابتين، يقال لأحدهما القطب الشمالي، وللآخر القطب الجنوبي، وتتم دورته في أربع وعشرين ساعة، وبحركته تتحرك الأفلاك كلها مع كواكبها، وحركته أسرع من كل شيء شاهده الإنسان، والحكماء سموا هذا الفلك محددا لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك خلاء وملاء. وقال أبو عبد الله بن عمر الرازي بعدما أظهر فساد القول بالمحدد: «من أراد أن يكتال مملكة الباري تعالى بمكيال العقل فقد ضل ضلالا بعيدا». انظر عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني/1: 25.

{مختلف الأقوال في الزمان غير ما ذكر السنوسي}

169 على أن القسمة لم تنحصر / فيما ذكره المصنف، إذ الزمان قيل عرض[1] وقيل جوهر[2]، وعلى أنه عرض فهل هو النسبة المذكورة أو الكم المتصل غير القار الذات؟ أو حركة الفلك أو مقدار الحركة؟.

وعلى أنه ليس بعرض، هل هو الفلك الأعظم أو جوهر مستقل؟ أي قائم بنفسه من غير حاجة إلى محل يقوم به، أو حركة تفعله، وعلى هذا فهل هو قديم أو حادث؟، وهذا كله على القول بوجوده، وقد أنكر وجوده كثير، غير أن المصنف لما لم يتعرض للزمان بالقصد الأول لم يستوف مباحثه.

فإن قلت: حينئذ لا يتم مقصود المصنف من حدوث الزمان، إلا بتبيان حدوث جميع أقسامه، فعليه أن يذكر تقدير[3] الجوهرية والعرضية وما فيهما، حتى إذا حكم بالحدوث صدق على الجميع فلا يبقى نزاع.

قلنا: اقتصر على الواضح لتقوم به الحجة ابتداء، وعلى ما هو الحق عنده فيه، أو اتكل[4] على ما مر من حدوث كل ما سوى الله تعالى.

{معاني لفظة الأفق عند الإطلاق}

قوله: "تَحْتَ الأُفُقِ"[5] هو بضم الهمزة وتسكين الفاء أو ضمها، وهو في اللغة يطلق على الناحية، وعلى ما ظهر من نواحي الفلك، وعلى مهب الجنوب والشمال والدبور[6] والصبا.

---

[1]- قال الإمام الرازي في شأن القائلين بعرضية الزمان «... وهو قول أرسطاليس، وارتضاه المعتبرون من أتباعه، كالفارابي وابن سينا». راجع المطالب العالية/5: 57.

[2]- القول بجوهرية الزمان هو ما اختاره الإمام الرازي ونصره في المطالب العالية/5: 51.

[3]- وردت في نسخة "ب": تقديم.

[4]- وردت في نسخة "ب": الكل.

[5]- العمدة: 71.

[6]- الدبور هي الريح الغربية التي تقابل الصبا وهي الريح الشرقية.

{اليوسي لا يخالف الفلاسفة في أمور الهيئة ولكن يسند الأمر كله لله تعالى}

قوله: "عَلَى مَا تَزْعُم الفَلاسِفَة..."[1] الخ، كأنه عبر بالزعم إذ لا دليل على ما ذكروا إلا مجرد الحدس والرصد، وإلا فنحن لا نخالفهم في أمور الهيئة[2]، ولكنا نسند الأمر كله إلى الفاعل المختار تعالى وجل.

قوله: "فِي تَعارُف[3] أَهْل العَاداتِ"[4] أي أهل الهيئة أو أهل العرف كلهم على أن تكون الإشارة إلى[5] ما يظهر من مرور الجديدين لا إلى الحقيقة، إذ لا يتعقلها العوام.

قوله: "مِمَّا سُجِن فِي جَوْفِهَا"[6] يعني والله تبارك وتعالى ليس في جوف العالم ولا محاط بهذه الأفلاك، حتى يمر عليه الليل والنهار، لاستحالة المكان عليه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه.

قوله: "لِتَتَقَيَّد بِذَلِك..."[7] الخ، هو علة ل"تمر" متعلق به.

قوله: "وَمَشْتَى"[8] هو بفتح الميم وسكون الشين وفتح التاء المخففة موضع الشتاء، فعطفه على "الربيع والخريف" غير مناسب.

{الله تعالى ليس بجسم فلا يثبت في حقه الاتصال والانفصال}

قوله: "تَدْبِير"[9] هو خبر مبتدأ مضمر أو منصوب على الحال أو مفعول مطلق.

---

[1]- العمدة: 71.

[2]- انظر علم الهيئة وما يتفرع عنه في كتاب القانون لليوسي بتحقيقنا: 153.

[3]- وردت في عمدة أهل التوفيق والتسديد: تعاريف على حد قول الإمام السنوسي: «... والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيرا في تعاريف أهل العادات».

[4]- العمدة: 71.

[5]- وردت في نسخة "أ": على.

[6]- العمدة: 72.

[7]- نفسه: 72.

[8]- وردت في العمدة: وشتاء: 72.

[9]- العمدة: 72 ووردت فيها: بتدبير.

قوله: "اتِّصَال أوِ انْفِصَال..."[1] الخ، إن قيل: كيف يرتفع ما هو في حكم النقيضين؟.

قلنا: يصح ارتفاعهما معا عما لا يقبلهما، كالعلم والجهل يرتفعان عن نحو الحجر، وقد علمت أن الاتصال والانفصال من خواص الأجسام، والله تبارك وتعالى ليس بجسم، فلا يثبت في حقه اتصال ولا انفصال، ولا إشكال أصلا في ارتفاعهما عنه، كما ارتفع عنه تعالى / الحركة والسكون، والجوع والشبع والعطش والري ونحوها. 170

{القدم قد يطلق على ما لا أول لوجوده عند السنوسي}

قوله: "عَلَى مَا لاَ أَوَّل لِوُجودِه..."[2] الخ، لا يخفى أن ما لا أول لوجوده هو القديم "لا القدم"، وقد تقدم أن الموصوف حقيقة بالقدم هو الوجود[3]، ولا معنى لإضافة الموجود إلى الوجود في قوله: "لوجوده" وفي قوله: "وجوده أزلي"[4].

والجواب ما مر في نظيره، وتقدم أن القدم يوصف به الموجود تبعا.

{تقرير اليوسي لبرهان قدم العالم}

قوله: "فِي حَقِّ كُلِّ مَوجودٍ..."[5] الخ، القيد باعتبار ما اشتهر في القدم والحدوث، وإلا فعلى ما مر من أنهما يوصف بهما العدم والمعدوم أيضا، فلا[6] حاجة إلى القيد، إذ لا واسطة بينهما فيه أيضا.

---

[1]– العمدة: 72. وتمام كلام السنوسي تتميما للفقرة هو ما نصه: «ومن تنزه أن تحيط به الأمكنة أو تتجدد له صفة أو تغير كيف بتصور أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال».

[2]–نفسه: 72.

[3]– وردت في نسخة "ب": الموجود.

[4]– العمدة: 72.

[5]– نفسه: 72.

[6]– وردت في نسختي "أ" و"ج": لا.

{بسط اليوسي للبرهان الذي اختصره السنوسي}

قوله: "لِأَنَّهُ يُوجِبُ افْتِقَارهُ..."[1] إلخ، اختصر المصنف في تقرير البرهان، وبسطه أن تقول: لو لم يكن قديما لكان حادثا، إذ لا واسطة بينهما>[2] لكن حدوثه محال، إذ لو كان حادثا لافتقر، لما مر من افتقار كل حادث إلى الصانع في حدوث العالم، لكن افتقاره محال، إذ لو افتقر إلى صانع لافتقر صانعه أيضا للتماثل بينهما، لكن افتقار الثاني محال، إذ لو افتقر الثاني إلى فاعل لزم الدور[3] أو التسلسل[4]، لأنه إما أن يفتقر إلى الأول مباشرة أو بواسطة، فالدور وإلا فالتسلسل، لكن الدور والتسلسل محال كما بين المصنف، فما أدى إليه وهو افتقار الإله الثاني محال، فما أدى إلى ذلك وهو افتقار الثاني[5] محال، فما أدى إلى ذلك وهو حدوثه محال، فما أدى إلى ذلك وهو عدم قدمه محال، فإذا بطل عدم القدم وجب له القدم، لأن ارتفاع أحد النقيضين يوجب الآخر وهو المطلوب.

---

[1]- العمدة: 72.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- حقيقة الدور هي «توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء، فإن كان التوقف بمرتبة واحدة سمي الدور المصرح، كما إذا توقف زيد على عمرو، في حال توقف عمرو على زيد، فكل واحد منهما ينتظر صاحبه أن يوجده. وإن كان بمراتب سمي الدور المضمر، «كما إذا توقف أ على ب، وتوقف ب على ج، وتوقف ج على أ». وبطلانه أنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها. كما لو فرضنا أن زيدا أوجد عمرا وأن عمرا أوجد زيدا متقدما على نفسه، متأخرا عنها، وأن يكون عمرو كذلك، وهذا يؤدي إلى اجتماع النقيضين، وهو باطل». شرح جوهرة التوحيد للباجوري: 87.

[4]- حقيقة التسلسل هو أن: «تفرض سلسلتين، إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي، وتبدأ الأخرى من قبل الآن –وليكن عهد الطوفان– إلى ما نهاية له في جانب الماضي، ثم تطبيق السلسلتان، إحداهما على الأخرى، فلا يخلو حالهما إما أن تتساويا، وهو باطل لأنه يلزم تساوي الناقص بالزائد، أي تساوي السلسلة الآنية بالطوفانية، وإما أن تتفاوتا وهو الصحيح، فإن مقدار التفاوت بينهما معلوم، وهو ما كان من الطوفان إلى الآن، وهو مقدار متناه، والذي يزيد بمقدار متناه يكون متناهيا أيضا، ولابد من انتهاء الحوادث في جانب الماضي، ومعنى انتهائها أنها مسبوقة بعدم، أي لم تكن ثم كانت». نفسه: 87.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الأول.

{تقرير اليوسي لبرهاني الخلف والاستقامة على وجود الله تعالى}

وإن شئت قلت في الاستدلال: لو كان لوجود الله تعالى أول لافتقر إلى مقتض، ولو افتقر إلى مقتض لافتقر ذلك المقتضي، ويجري على ما مر قبله، وهذا كله على طريق الخلف، وهو الذي استعمله المؤلف في تآليفه. وقد يستدل عليه ببرهان الاستقامة فيقال: الله تعالى صانع العالم وكل صانع للعالم قديم، وتبين[1] الكبرى ببرهان الخلف السابق.

وقرر بعضهم هذا الوجه فقال: الله <تبارك و>[2] تعالى واجب الوجود[3] لذاته، وكل واجب الوجود لذاته لا[4] يصح في العقل عدمه، <فالباري تعالى لا يصح في العقل عدمه>[5] وكل ما هو كذلك فهو قديم باق، وقرر صغرى الدليل الأول، بأنه <تعالى>[6] لو لم يكن واجبا لكان جائزا، فيفتقر على ما مر من الخلف والبواقي ظاهرة، ولا يخفى أنه بعد تحقيق الخلف السابق لا يحتاج إلى شيء آخر، بل لا يثبت شيء في الحقيقة إلا به، وذلك أن واجب الوجود إنما ثبت بإبطال الدور والتسلسل عند المحققين.

171 وذكر في شرح المقاصد: «أن بعضهم توهم صحة الاستدلال، / بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل، وذكر أنهم استدلوا بوجوه منها: أنه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة، فيلزم وجود الممكنات بذواتها وهو محال. -قال:- وفيه نظر، لأن وجود الممكن من ذاته إنما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا إلى ممكن آخرا إلى نهاية، وهو معنى التسلسل»[7] انظر تمام الكلام فيه.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": ويبين.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- معنى كونه تعالى واجب الوجود أنه لا يجوز عليه العدم ولا يقبله لا أزلا ولا أبدا.

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": فلا.

[5]- ساقط من نسخة "ب".

[6]- سقطت من نسخة "ج".

[7]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/4: 17- 18.

{قول تقي الدين المقترح في إبطال حوادث لا أول لها}

قوله: "فِي الأَسْبَابِ وَالمُسبَّباتِ..."[1] الخ، قال الشيخ تقي الدين المقترح عند كلامه على إبطال حوادث لا أول لها: «اعلم أن خصومنا في هذه المسألة سلموا أن أعدادا لا تتناهى محال إذا كان فيها[2] ترتيب طبيعي[3] كالعلل، أو وضعي كالجسم، فعلل ومعلولات لا تتناهى محال عندهم، <وجسم لا يتناهى محال عندهم>[4]، وأما ما ليس فيه ترتيب طبيعي أو وضعي، فوجود ما لا يتناهى فيه جائز عندهم، كالحركات الفلكية والأشخاص البشرية والنفوس الإنسانية.

-قال-: وقد ألزمهم الأصحاب ترتيبا طبيعيا في الأشخاص البشرية، لأن الولد لا يمكن وجوده من الوالد إلا بعد استكمال الوالد خمسة عشر سنة، وهذا ترتيب طبيعي[5]، -قال- تقي الدين-: وأقوى عندي من هذا أنا لو جوزنا حوادث لا أول لها، ففي ضمنه علل ومعلولات لا تتناهى، وبيانه أن كل حادث منها لابد له[6] من علة، وعلته إما حادثة أو قديمة، باطل كون العلة قديمة، لامتناع أن يكون معلولها حادثا، فتعين أن يكون لكل علة [ولا يقف][7]، وفي ذلك علل ومعلولات لا تتناهى، -قال:- ولا يلزمنا نحن هذا في الحادثة الواقعة، لأن الصانع المختار يجوز صدور الحوادث عنه مع قدمه، كما سنبينه إن شاء الله، وهذا لا يصح في العلل» انتهى.

---

[1]- العمدة: 72. قال السنوسي في بقية الفقرات ما نصه: «... لما عرفت من استحالة حوادث لا أول لها، والخصوم القائلون بذلك سلموا أن التسلسل في الأسباب والمسببات مستحيل، فإن قيل إذا قلتم بقديم لا أول له ففيه إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها لأن الموجود لا يعقل إلا في وقت وثبوت أوقات لا أول لها ممنوع لما قررتم في حوادث لا أول لها، فقد فررتم من التسلسل ووقعتم فيه، فالجواب منع الملازمة لما عرفت أن حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم».

[2]- وردت في نسخة "ب": فيه

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": طبعي.

[4]- ساقط من نسخة "ب".

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": طبعي.

[6]- وردت في نسخة "ب": لها.

[7]- ساقط من نسخة "أ".

وهذا الإلزام الذي كنا وعدناك به، وهو يحسم شبه المعتزلة، ويهدم أساساتهم، ويبدي للعيان خساساتهم، فانظر لتعلم الفرق بين من أيده الله بروح منه، وبين من يتخبطه الشيطان ويتلقى عنه.

تنبيهان: {اختلاف المتكلمين والفلاسفة في معنى الإلزام، وفي طرق إثبات واجب الوجود}

الأول: فهم من الإلزام الذي حكاه المقترح عن المتكلمين في الوالد مع الولد، أنه من الترتيب الطبيعي[1] صحة هذا النقل المذكور هنا، وأنه لا يستشكل مع ما مر عن الفلاسفة من قولهم: «لا بذر إلا من زرع ولا دجاجة إلا من بيضة» ونحوه فليتأمل[2].

الثاني: قد علم مما مر أن الفريقين، أعني الفلاسفة والمتكلمين اتفقوا على قدم الصانع، وأنه لا خلاف[3] بينهم في أن فاعل العالم واجب الوجود، وذلك لاتفاقهم على بطلان[4] الدور والتسلسل <في هذا الوجه.

172 إلا أن طريق استدلال الفلاسفة / على ثبوت واجب الوجود، أن قالوا: العالم ممكن بذاته فلابد له من موجب، فإن كان واجبا فهو المراد، وإن كان ممكنا فلابد له من علة يترجح بها وجوده عن عدمه، فإما أن يلزم الدور والتسلسل>[5]، وإما أن ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب.

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": الطبعي.

2- من صيغ البحث والنظر وإعمال الفكر عند أصحاب المذاهب الفقهية في كتبهم قولهم: تأمل، فتأمل، فليتأمل، وهي ألفاظ يختم بها أبحاث المتأخرين عادة، ولكل لفظ منها دلالته: فقولهم تأمل المراد به الدلالة على ان في هذا المحل دقة ومعنى، وأحيانا تأتي إشارة إلى الجواب القوي. وقولهم فتأمل: كلمة تدل على ان في المحل خدش، وتكون إشارة إلى الجواب الضعيف، وقيل: إنها تأتي لتدل على أن في المحل أمرا زائدا على الدقة. وقولهم فليتأمل كما هو وارد في حاشية اليوسي، قيل : إنها تدل على أن في المحل أمرا زائدا على الدقة بتفصيل، وقيل إنها إشارة إلى الجواب الأضعف، والتأمل هو إعمال للفكر. مصطلحات المذاهب الفقهية: 260.

3- وردت في نسخة "ب": اختلاف.

4- وردت في نسخة "ب": إبطال.

5- ساقط من نسخة "ج".

وطريق المتكلمين أن قالوا: تبين حدوث العالم وكل حادث فله محدث، فإما أن يتناهى إلى قديم لا يفتقر إلى غيره، وإما أن يلزم الدور أو التسلسل، فالقبيلان متفقان على أن كلا من الممكن والحادث لابد له من سبب، وعلى بطلان الدور والتسلسل، ولم يختلفا إلا في حدوث العالم وقدمه، وفي أن واجب الوجود مؤثر بالذات أو بالصفات.

{كلام تقي الدين المقترح في حقيقة الوقت والزمان}

قوله: "إنَّ حَقيقَةَ الوَقتِ وَالزَّمانِ لاَ وُجودَ لَهَا..."[1] الخ، قال تقي الدين في جواب هذا السؤال في شرح الإرشاد: «أما الزمان، فقد يطلق على حركات الأفلاك، ولاشك أنه لا فلك في الأزل، وقد يطلق على مقارنة متجدد لمتجدد، ولاشك أنه لا متجدد في الأزل، وقد يطلق على تقدير مسافة الحركة، ولاشك أنه لا مقدر ولا تقدير في الأزل.

وأما الوقت، فإما أن يكون وجودا أو عدما أو حالا، وكل موجود لابد له عندكم[2] من وقت، فيؤدي إلى أوقات لا تتناهى وهو محال، وإن كان عدما فلا شيء إلا وهو معدوم في الأزل، فهو إذا كان عدما مضافا إلى معقولية خاصة، فهي إذا كانت معدومة حكمها حكم سائر الممكنات في العدم، والعدم المطلق لا كثرة فيه، وإن كان حالا فلابد له من ذي حال، ولا ذات في الأزل فلا حال في الأزل، فعلم أن فرض الوقت في الأزل محال» انتهى بعضه بالمعنى.

{المقصود بالعلماء القائلين بقدم صانع العالم}

قوله: "لَمْ يَقُلْ أحدٌ مِنَ العُقلاَءِ بِحُدوثِ صَانِعِ العَالَمِ"[3]، يعني لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل، وعلى احتياج الممكن إلى سبب.

فإن قيل: ظاهر الكلام أن جميع العقلاء يقولون بقدم الصانع وهو غير صحيح، لأن طائفة من الدهرية كما مر، لم يثبتوا الصانع أصلا فضلا عن أنه قديم.

---

1 - وردت في العمدة: لهما ص: 73.

2 - وردت في نسخة "ج": عندهم.

3 - العمدة: 73.

قلنا: المراد من يعتد به، أو نقول أولئك يصدق عليهم أنهم لم يقولوا بحدوث الصانع، كما لم يقولوا بقدمه أيضا، على أن المقصود هو أن أحدا لم يخالف في هذا البرهان أصلا، والمذكورون لم يدركوه أصلا فلا دخل لهم.

قوله: "تَنْبيهٌ [مِنْه][1] عَلَى أَنَّ المُخْتَار..."[2] الخ، يعني مع التنبيه أيضا على أن المراد القدم[3] بالمعنى الثاني لا الأول، وهذا هو المقصود الأهم، لا يقال القدم المطلوب في حق الباري هو <القدم>[4] الثاني[5]، وما فسر به هو الزماني، والأول أخص من الثاني، / فلم يفد تفسيره المطلوب، إذ لا إشعار للأعم بالأخص، لأنا نقول: قد علمت مما مر أن هذا الفرق مما لا يلتفت إليه عند المتكلمين، إذ القديم عندهم واحد، وهو ما لم يسبق بعدم، وهو الباري تعالى وصفاته، وما سواه حادث. 173

{في تعريف القدم والبقاء}

قوله: "وَمَرْجِعُه إِلَى الوُجودِ المُستَمرِّ..."[6] الخ، من هذا يعرف القدم[7] بأنه استمرار الوجود فيما <مر>[8] ومضى، والبقاء استمرار الوجود فيما يأتي إلى غير نهاية فيهما، ويكون التعريفان كأنه أضيفت الصفة فيهما إلى الموصوف على معنى الوجود المستمر، والمراد أنهما على هذا التفسير بمنزلة الوجود المطلق، فكما يقال فيه أنه وصف نفسي، مع أنه عند الأشعري عين الذات،

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

2- العمدة: 73. جاء في العمدة قول السنوسي في باقي الفقرات: «قوله في تفسير القديم أي غير مسبوق بعدم، تنبيه منه على أن المختار في القدم أنه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتأخرين، وقيل هو صفة نفسية أي ليس بزائد على الذات، ومرجعه إلي الوجود المستمر أزلا، ورد بأنه لو كان نفسيا للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم، وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذا توالت على وجوده الأزمنة...».

3- وردت في نسخة "أ": المقدم.

4- سقطت من نسخة "ب".

5- وردت في نسخة "ج": الذاتي.

6- العمدة: 73.

7- وردت في نسخة "أ": القديم.

8- سقطت من نسختي "ب" و"ج".

على ما في ذلك من المباحث المقررة في محلها، كذلك هنا، فلا يرد أنهما كيف يفسران بالوجود مع أنه عين الموجود لا صفة فافهم.

قوله: "فِي [أَوَّلِ][1] أَزْمِنَة وُجودِه..."[2] الخ، قد لا يسلم هذا الاستدلال، فإن الكلام في القدم الحقيقي وهذا قدم إضافي، ومن ثم اعتبر فيه طول الزمان لأن ذلك معناه، واستدل المؤلف في شرح الصغرى[3] <أيضا>[4] على أن القدم والبقاء ليسا نفسيين، بأنهما لو كانا نفسيين لما تعقلت الذات بدونهما، والتالي باطل وهو قريب من الأول، وفيه أيضا أنه إن أراد مطلق الذات فعلى ما في الوجه الأول من البحث، وإن أراد ذات المولى تعالى فلا يسلم أنها تعقلت أصلا مع القدم والبقاء، فكيف بدونهما؟.

وقد يجاب بأن القدم لا يختلف حكمه بالقدم والحدوث، كما في نحو العلم والقدرة والوجود على ما يأتي من أن الشاهد سلم يرتقى فيه للغائب. وفيه نظر، لأن الزمان هنا مأخوذ من[5] مفهوم الحادث، وإن جعل ما في الصغرى على حذف مضاف، أي تعقل وجود الذات وهو الظاهر لتصريحه بذلك في غيرها رجع إلى ما ذكر هنا حقيقة.

قوله: "وَإلاَّ لَزِمَ نَقْضُ الدَّلِيلِ...."[6] الخ، المراد بالدليل هنا أن المعنوية[7] تدل على المعاني[8] وبالعكس، للتلازم الثابت <الذي>[9] بينهما، كالعالمية تدل على العلم، والقادرية [تدل][10]

1- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
2- العمدة: 73.
3- قارن بشرح الصغرى على هامش حاشية الدسوقي: 80.
4- سقطت من نسخة "ب".
5- وردت في نسختي "أ" و"ج": في.
6- العمدة: 74.
7- والمعنوية هي عبارة عن قيام المعنى بالذات.
8- المعاني جمع معنى، وهو كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما، كقيام القدرة بالذات، فإنه يوجب كونه قادرا.
9- سقطت من نسخة "ج".
10- سقطت من نسخة "أ".

على القدرة، فكذلك القديمية لابد أن تدل على القدم، وحينئذ القدم عند هذا القائل موجود فلابد أن يكون قديما، وكلما كان قديما فله قدم قائم به، كما أن من كان عالما فله علم قائم به، وإلا انتقض الدليل، والكلام في القدم القائم بالقدم، وهكذا فيتسلسل أو يدور.

174 قوله: "وَيَلْزَمُ التَّسلْسلُ..."[1] الخ، / ذكر في شرح المقاصد: «أن الإمكان والوجوب والامتناع اعتبار عقلي، إذ لو كان الوجوب[2] مثلا موجودا لاتصف بالوجوب، لاستحالة اتصافه بالإمكان، فننقل الكلام إلى وجوبه ويتسلسل، -ثم قال:- ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء، والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة والتعين[3]، والموصوفية واللزوم، ونحو ذلك، جعله صاحب التلويحات[4] قانونا في ذلك، فقال: كل ما يكون <نوعه>[5] متسلسلا مترادفا، أي ما يتكرر نوعه، بحيث يكون أي فرض[6] يفرض منه موصوفا بذلك النوع، فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا [عليه][7] بالمواطأة[8]، وتارة وصفا [عارضا][9] له محمولا عليه بالاشتقاق، يلزم أن يكون اعتباريا، لئلا يلزم التسلسل في الأمور

1-العمدة: 74.

2- وردت في نسختي "أ" و"ج": الوجود.

3- وردت في النسخ الخطية: والغير.

4- التلويحات كتاب في المنطق والحكمة، وهو للشيخ شهاب الدين يحي عمر بن حبش الحكيم السهروردي المقتول سنة 587هـ، رتب على ثلاثة علوم: المنطق والطبيعي والإلهي، كل منها على تلويحات. انظر كشف الظنون/1: 482.

5- سقطت من نسخة "ب".

6- وردت في نسخة "ب": فرد.

7- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

8- حمل المواطأة: عبارة عن أن يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا الإنسان حيوان ناطق بخلاف حمل الاشتقاق إذ لا يتحقق في أن يكون المحمول كليا للموضوع كما يقال الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف. التعريفات: 93.

9- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

الوجودة، ولهذا لم تكن الأمور الموجودة متصفة بمفهوماتها، فلم يكن السواد أسود، والعلم عالما[1]، والطول طويلا ونحو[2] ذلك»[3].

{ما قيل في صفة البقاء من الأقوال والقول الحق فيها}

قوله: "فِي صِفَةَ البَقَاءِ..."[4] الخ، أي قيل إنه وصف نفسي، ورد بأنه لا يتحقق إلا بعد مضي زمان، فقد تحققت الذات قبل تحققه، وقيل معنى من المعاني، ورد بلزوم التسلسل، وقيل سلبي وهو الحق.

ووقع في الإرشاد أن القول الأول مختار المتأخرين، والثاني مذهب القدماء، وأن التحقيق خلاف الفريقين، وأنه وصف سلبي.

وذكر عن القاضي أنه خالف أشياخه في أن الباقي باق ببقاء. وقال: «الله يعلم أني لم أخالف أشياخي لما ذكر، ولكن التقليد في أصول التوحيد ممتنع» انتهى.

وسكت المؤلف عن القول بالتفريق بين القدم والبقاء، لما ذكر في شرح الصغرى[5] أنه أضعفها.

تنبيـه: {حكم الجهل المتعلق بصفتي القدم والبقاء}

اعلم أن من اعتقد شيئا من هذه الأقوال لا يكفر بحال، وهل يأثم أم لا؟ فيه اضطراب. قال الشهاب القرافي في القواعد[6]، حيث تكلم على أقسام الجهل ما نصه: «القسم الرابع: ما اختلف أهل الحق فيه، هل هو جهل تجب إزالته؟ أم هو حق لا تجب إزالته؟ فعلى القول الأول هو معصية ولم أر من كفر به، وذلك كالقدم والبقاء، فهل يجب أن يعتقد أن الله تعالى <باق ببقاء قديم بقدم،

---

[1] - وردت في نسخة "ب": عالم. وفي شرح المقاصد/1: 471: علما.
[2] - وردت في نسخة "ب": طولا وغير.
[3] - نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/1: 470-471.
[4] - العمدة: 74.
[5] - انظر حاشية الدسوقي على شرح الصغرى: 81.
[6] - المقصود به كتاب الفروق: القواعد السنية في الأسرار الفقهية، المطبوع والمتداول.

ويعصى من لم يعتقد ذلك، أو يجب أن لا يعتقد ذلك؟، بل الله تعالى>[1] باق بغير بقاء وقديم بغير قدم، واعتقادُ خلاف ذلك جهل حرام عكس المذهب الأول.

والفرق بين القدم والبقاء وغيرهما من الصفات مذكور في كتب أصول الدين، والصحيح هنالك أن البقاء والقدم لا وجود لهما في الخارج، / بخلاف العلم والإرادة وغيرهما من الصفات السبع، التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر»[2] انتهى. 175

{حقيقة الدور بمرتبة واحدة أو بمراتب}

<قوله: "حَقِيقَةُ الدَّوْرِ..."[3] الخ، عبر في شرح المقاصد عن الدور والتسلسل بعبارة شاملة لهما، وهي أن «يتوالى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين، وبمراتب إن كانت فوق الاثنين، وإلا فهو التسلسل»[4] انتهى>[5].

وإلى الأول أشار المصنف بقوله: "إِمَّا بِمَرْتَبَةٍ[6] أَوْ بِمَرَاتِبَ"، وأراد بالجمع ما فوق الواحد، أما في الاثنين فلأن أحدهما إذا كان فاعلا للآخر كان متقدما عليه، وإذا كان الآخر أيضا فاعلا كان متقدما على هذا، وإذا كان هذا متقدما على ذاك، وذاك متقدم على هذا، كان هذا متقدما على نفسه، ضرورة أن المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، وكذا هذا هو متقدم على المتقدم على نفسه، فيكون متقدما على نفسه.

---

[1]- ساقط من نسخة "ج".

[2]- قارن بكتاب الفروق/4: 116.

[3]- العمدة: 74. قال السنوسي في بقية كلامه على هذه الفقرة: «فائدة: حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبتين أو بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية».

[4]- قارن بشرح المقاصد/2: 112.

[5]- ساقط من نسخة "ج".

[6]- وردت في العمدة: بمرتبتين.

وإذا كان هذا أيضا مفعولا لذاك كان متأخرا عنه، وذاك أيضا مفعول لهذا فيكون متأخرا عنه، فإذا كان هذا متأخرا عن ذاك، وذاك[1] متأخر عن هذا، كان هذا أيضا متأخرا عن نفسه، ضرورة أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء، وهكذا التقدير في الآخر.

فتقدم كل منهما على الآخر من حيث إنه فاعل، <وتأخر عنه من حيث إنه>[2] مفعول، ولزم من ذلك أن يتقدم كل على نفسه من حيث إنه فاعل فاعلها، ويتأخر عنها من حيث إنه مفعولها، ومن أجل تقدمه على نفسه بواسطة صح أن يقال تقدم نفسه بمرتبة واحدة وتأخر عنها كذلك.

وتقدم للمصنف أنه يلزم التقدم على نفسه بمرتبتين، وكأنه لاحظ هنالك الاعتبارين وهما: التقدم على التقدم على الشيء، والتأخر عن التأخر عنه، ولا مشاحة في الاعتبار، وقد يمكن أن يكون المصنف غاير بين التقدم والتوقف، فجعل في التقدم المرتبتين، وفي التوقف المرتبة الواحدة.

{وجه القول في التقدم فيما بين الاثنين، وتوقف الشيء على غيره}

ووجهه أن[3] نقول في التقدم فيما بين الاثنين[4]، إن هذا متقدم على ذاك، وذاك متقدم على هذا فهما مرتبتان، وفي التوقف نقول: هذا متوقف على ذاك من حيث إن ذلك فاعله، والحاصل أنه اعتبر في الأول تقدم الشيء / على نفسه، ولاشك أن فيه مرتبتين، وهنا اعتبر توقف الشيء على غيره، ولاشك أنه ليس فيه إلا مرتبة واحدة، ولو اعتبر هنا توقف الشيء على نفسه جاءت فيه مرتبتان أيضا كالأول، وكذا لو اعتبر في ذلك تقدم الشيء على غيره كان كهذا ولا إشكال.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": ذلك.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": أنا.

[4]- تقدم الشيء على غيره منحصر في خمسة أقسام: أحدها: التقدم بالعلية، كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم. الثاني: التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين. الثالث: التقدم بالزمان، كتقدم الأب على الابن. الرابع: التقدم بالرتبة إما حسا أو عقلا، والحسي: إما أن يكون طبعا، كتقدم الرأس على الرقبة، أو وصفا كتقدم الإمام على المأموم، والعقلي: إما أن يكون طبيعيا، كتقدم الجنس على النوع، أو وضعيا كتقدم بعض المسائل على بعض. والخامس: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على المتعلم. راجع لقطة العجلان للزركشي، وشرحها للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي: 131 وما بعدها.

فإن قيل: أما التقدم الزماني في الدور فبين الاستحالة، ولم لا نقول تقدم ذاتي لا زماني؟.

قلنا: لا فرق بينهما في الاستحالة على ما لا يخفى، ومن ثم وافق الحكماء على استحالته، مع أن تقدم الواجب عندهم ليس زمانيا بل ذاتيا.

{فصل في أن الله تعالى باق}

قوله: "ثُمَّ نَقولُ..."[1] الخ، بين بهذه العبارة أن الترتيب العطفي إذا وقع في الصفات، كقوله في الصغرى: «ثم يجب له تعالى سبع صفات»[2] ونحوه، فالمراد به الترتيب في الذكر والإخبار لا في الوجود، لأن جميع الصفات أزلي.

قوله: "أيْ لاَ يَلْحَقُ وُجُودهُ عَدَمٌ..."[3] الخ، إشارة إلى [أن][4] البقاء أيضا يطلق على طول الزمان في المستقبل، وعلى عدم لحاق العدم، وهذا الثاني هو الثابت للباري تعالى ولصفاته، والأول مستحيل.

قوله: "لَكِن قَبولَه جَلَّ وعَلاَ لِلعَدمِ مُحالٌ..."[5] إلخ، حق الاستثنائية أن يقول: لكن قبوله تعالى للوجود والعدم [محال، وكأنه عدل إلى ما قاله خوفا من أن يتوهم عند العطف عدم المعية وهو محال][6] فافهم.

قوله: "بِالنِّسبَةِ إلَى ذَاتهِ سِيَّان"[7]، هكذا في بعض النسخ برفع المثنى بالألف، وكأنه أعمل "كان" في ضمير الشأن أو على اللغة الحارثية.

---

[1]- العمدة: 74.

[2]- انظر حاشية الدسوقي على شرح الصغرى: 96. والمقصود بالصفات السبع الواجبة صفات المعاني وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

[3]- العمدة: 74.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 74.

[6]- ساقط من نسخة "أ" .

[7]- العمدة: 74.

قوله: "إِذِ القَبُول..."[1] الخ، أي لما مر من أن القبول لا يطرأ على الذات وإلا لزم التسلسل.

{تقرير برهان البقاء}

قوله: "فَيَلزَم افْتِقَار وُجودِه..."[2] الخ، تقرير هذا البرهان بأبسط[3] مما ذكر أن تقول: لو لحقه تعالى العدم بعد الوجود، لكانت ذاته تعالى تقبلهما لفرض اتصافه بهما، لكن قبوله تعالى الوجود والعدم معا محال، إذ لو قبلهما لكانا نسبيين بالنسبة إليه، لما مر من أن القبول لا يختلف، لكن استواء الوجود والعدم بالنسبة إليه تعالى محال، إذ لو استويا لافتقر إلى مرجح، لما مر من أن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر بلا مرجح، لكن افتقاره تعالى محال، إذ لو افتقر لكان حادثا، لما مر من التلازم بين الافتقار والحدوث، لكن حدوثه محال، إذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم، إذ لا واسطة بينهما، لكن انتفاء القدم عنه تعالى محال، لما مر من البرهان عليه، فما أدى إليه من حدوث الإله يكون محالا، وما أدى إليه من افتقاره، وما أدى إليه من قبوله الوجود والعدم معا، وما أدى إليه من إلحاق العدم له تعالى، كل ذلك يكون محالا، فإذا استحال لحوق العدم وجب البقاء، وهو المطلوب.

/ فإن قيل: الذي تقدم هو الاستدلال بالحدوث على الافتقار في إثبات الصانع، فكيف استدللنا <هنا>[4] بالافتقار على الحدوث؟. قلنا: للتلازم بينهما، فصح الاستدلال بكل منهما على الآخر.

واعلم أن لك أن تقول هنا: لو افتقر الإله لافتقر فاعله، فيلزم الدور أو التسلسل، وحينئذ لا يكون القدم دليلا على البقاء، بل يكون التسلسل دليلا عليهما.

---

[1]- العمدة: 74. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة قوله: «إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيان، إذ القبول للذات نفسي لا يتخلف، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثا».

[2]- نفسه: 75.

[3]- وردت في نسخة "ب": بالبسط.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

واعلم أن في قول المصنف "لَوْ قُدِّر لُحُوق العَدَم"[1] مناقشة، لأن ما ذكر من الاتصاف بالعدم ومن الافتقار، غير لازم عن مجرد التقدير بل عن الوقوع، وإنما يلزم من[2] التقدير تقدير آخر، لكن المقصود واضح.

قوله: "يَسْتلزِم أبداً وُجوبَ البَقاءِ..."[3] الخ، [أي ويستلزم أيضا وجوب المخالفة والقيام بالنفس ونحوها كما سيأتي.

قوله: "وَأَنَّ تَجوِيزَ..."[4] الخ،][5] يعني لأن قولنا: "كل ما ثبت قدمه استحال عدمه"، ينعكس بعكس النقيض الموافق إلى قولنا: كلما لم يستحل <عدمه>[6] لم يثبت قدمه، وبالمخالف[7] إلى قولنا: لا شيء مما لم يستحل عدمه يثبت قدمه، وكذا إذا قلنا: كل قديم باق ينعكس بالموافق إلى قولنا: كل ما ليس بباق فهو ليس بقديم، وبالمخالف إلى قولنا: لا شيء من غير الباقي بقديم.

{تقرير القاعدة الكلية: أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه}

قوله: "وَهِيَ أَنَّ كُلَّ مَا ثَبتَ قِدمُه اسْتحَالَ عَدمهُ"[8] هي قضية حملية[9] <فلفظة "كل" مرفوعة على الابتداء، و"ما" نكرة موصوفة بالجملة، وهذه القاعدة[10] متفق عليها>[11] عند الجميع،

---

[1]– العمدة: 74. قال السنوسي في بقية تقريره لهذه الفقرة: «... لو قدر لحوق العدم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلهما».

[2]– وردت في نسخة "ب": على. ووردت في نسخة "ج": عن.

[3]– نفسه: 75.

[4]– نفسه: 75.

[5]– ساقط من نسخة "أ".

[6]– سقطت من نسخة "ج".

[7]– وردت في نسخة "ب": وبالمخالفة.

[8]– العمدة: 75.

[9]– القضية الحملية أو البسيطة هي ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، ولعل هذه التسمية أي "الحملية" متأتية من أن القضية لها محمول هو صفة تسند إلى الموضوع، مثال على ذلك: الكريم محبوب، اللوح أسود اللون. مدخل إلى علم المنطق: 98.

[10]– وردت في نسخة "ب": العقيدة.

[11]– ساقط من نسخة "ب".

وذكر بعضهم أنه لم يتفق على مسألة نظرية إلهية غيرها، وسواء كان القديم[1] واجبا كالباري تعالى وصفاته، أو ممكنا بذاته كالعالم عند الفلاسفة.

فإن قيل: ظاهر العبارة دخول القدم الإضافي أيضا، كقدم العرجون[2]، وأنه يوجب استحالة العدم وهو باطل.

قلنا: سياق الكلام في قدم الباري يبين أن المقصود القدم الحقيقي دون الإضافي.

فإن قيل: كيف تكون قاعدة كلية، وهي عندنا لا يثبت حكمها إلا لله تعالى؟.

قلنا: قاعدة في التعقل، ولا يلزم وجود كثير من الأفراد في الخارج، بل ولا شيء منها كما عرف في الكلي[3].

{الجواب عمن اعترض على القاعدة السابقة}

واعلم أنه قد اعترض على هذه القاعدة بعدم الممكن في الأزل، فإنه قديم وقد زال.

وأجيب بأن ما ذكر إنما هو في الموجود، إذ عليه قام الدليل وإليه أشار ابن زكري[4] بقوله:

إنْ قِيلَ ذَا النَّفْي القَدِيم يَمْتَنِع	❖	زَوالُـه وَذَاكَ أَمْـرٌ مُندَفِـع
قُلنَـا القَدِيـمُ الَّـذِي لاَ يـَزُولُ	❖	هُوَ الوُجودِي اقْتَضَى المَعْقُول

قال الفهري: «ولا حاجة إليه، فإن عدم العالم في الأزل[5] لم يزل، إذ لو زال لوجد العالم في الأزل، وأما وجود العالم فيما لا يزال، فإنما زال به عدمه فيما لا يزال، لا عدمه في الأزل» انتهى.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": القدم.

[2]- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَالقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾ يس: 39. والعرجون هو الشمروح، وهو العنقود الذي عليه الرطب، ويسمى العذق، بكسر العين. والقديم: العتيق، وإذا قدم دق وانحنى واصفر، فشبهه به من ثلاثة أوجه. محاسن التأويل/6: 45.

[3]- الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع صدقه على أكثر من واحد، لأنه يشترك في معناه أفرادا كثرا، لوجوده صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم.

[4]- انظر ترجمته في الجزء الأول ص : 287.

[5]- الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. التعريفات: 17.

وهو ظاهر، لكن يقال: أي فرق حينئذ بين عدم الممكن وعدم المستحيل؟ كالشريك فإن كلا منهما واجب في الأزل.

178 أما على الجواب / الأول، فلأنه يقال: إذا لم يستحل إلا عدم القديم الموجود، فلم[1] لم يوجد الشريك حينئذ، ولم يمتنع وجوده بان عدمه وإن وجب قدمه، لكن على مقتضى قولكم: لا يستحيل عدمه، فيكون وجود الشريك ونحوه ممكنا وهو باطل.

وأما على الثاني فلأنه يقال: كما أن الممكن صح وجوده فيما لا يزال مع كون عدمه أزليا، وقلتم لا يلزم محال إلا لو وجد في الأزل، كذلك يقال: الشريك مثلا لا يصح وجوده فيما لا يزال، وإن كان عدمه أزليا، إذ لا يلزم محال على هذا إلا لو وجد في الأزل.

والجواب: أن عدم الممكن واجب في الأزل فقط، ممكن فيما لا يزال، فصح وجوده، وعدم الشريك ونحوه واجب لذاته أزلا وأبدا، وليس عدمه مقيدا بالأزل، فلم يصح وجوده بحال ولم يلزم إشكال حينئذ.

أما على الوجه الأول، فلأن دليل الاستحالة، إنما انتفى في عدم الممكن لا في كل عدم. وأما على الثاني، فلما ذكرنا <من>[2] عدم التقييد[3] بالأزل، وحينئذ يستحيل وجوده في كل حال أزلا وأبدا.

{القدم والأزل عند اللغويين والمتكلمين}

واعلم أن السؤال المذكور إنما يلزم إن قلنا: إن القدم والأزل مترادفان، وهو الذي صرح الفهري به، ووقع في كتب اللغة، ووقع في كلام السعد أن الأزلي أعم من القديم، وأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، وأن صفات الباري أزلية غير قديمة، ومن لازم ذلك أن عدم الممكن أزلي غير قديم بالطريق الأحرى، وقد صرح به غير السعد، وعلى هذا لا يدخل العدم في قولنا: «كل ما ثبت قدمه استحال عدمه» ولا يرد السؤال.

---

[1]- وردت في نسخة "ج": فلو.

[2]- سقطت من نسخة "ج".

[3]- وردت في "ج": التقيد.

قوله: "لَوَجبَ[1] أَنْ يَكونَ لَهُ مُقتَضٍ..."[2] إلخ، بقي في التقسيم شيء، وهو أن يقال: لو عدم القديم لم يخل، إما أن يكون عدمه واجبا أو جائزا أو جائز لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لما جاز عليه البقاء مطلقا، وإذا كان جائزا فلابد له من مقتض الخ، وسنذكر تمام التقسيم من كلام المقترح.

وله: "مُحَال ضَرُورَة..."[3] الخ، تقدم الاستدلال عليه، بأنه يستلزم اجتماع التساوي والرجحان، لكن الضروري لا يستدل عليه، وكأنه يريد أنه صار بعد الاستدلال ضروريا أو يدرك بنظر قريب، وتقدم مثله كثيرا. وقد يقال في جميع ما يشبهه ما ذكره سعد الدين، من أن الحكم قد يكون ضروريا، والحكم بضروريته استدلاليا.

قوله: "لاَ يَفْعَل العَدَم"[4] أي لأن الفاعل لابد له من فعل والعدم ليس بشيء، ومن فعل لا شيء فلم يفعل شيئا، وهذا مذهب المتكلمين وهو من المقدمات التي لم يجمع عليها، لأن القاضي خالف فيه كما سيصرح به المصنف، فذهب إلى / أن العدم يكون متعلقا للقدرة، وارتضاه المصنف 179 في غير هذا الكتاب، واحتج له في شرح المقدمات بما لا مزيد عليه، وعلى مذهب الجمهور فالإعدام مطلقا لا يحتاج إلى فاعل، أما في الأعراض فلاستحالة بقائها في الزمن الثاني، وأما <في> الجواهر فلأن بقاءها مشروط[5] بالإمداد[6]، فإذا انقطع وجب عدمها.

ومن كلام الشيخ العارف القطب أبي مدين[7] ﷺ: «الحق تعالى مستبد والخلق مستمد، والمادة من عين الجود، فلو انقطعت المادة لانهد الوجود».

---

[1]- وردت في نسختي "ب" و"ج": وجب.

[2]- العمدة: 75. ووردت في نسخة "أ": للمقتضي.

[3]- العمدة: 75.

[4]- نفسه: 75.

[5]- وردت في نسخة "ج": بشروط.

[6]- الإمداد: هو أن يرسل الرجل للرجل مددا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ فالمدد ما أمددت به قومك في حرب أو غير ذلك من طعام أو أعوان. لسان العرب، مادة: مدد/3: 453.

[7]- شعيب بن الحسن الأنصاري الأندلسي الإشبيلي، الشهير بالغوث دفين تلمسان (.../549 هـ). ولد بالأندلس ثم دخل طنجة وسبتة وجال في المغرب ودخل مراكش ثم رحل لفاس وأقام بها مدة طويلة يدرس العلم ثم سكن بجاية. انظر أخباره في السلوة/1: 364، ونيل الابتهاج: 127.

قوله: "إِمَّا عَدَم شَرْط أَوْ طَرَيَان ضِدٍّ..."[1] الخ، حصر النسبة في الفاعل والضد والشرط، وهي وإن لم تكن دائرة بين النفي والإثبات، لكن لم يذهب أحد إلى أزيد من هذه الثلاثة ممن قصد الرد عليهم.

{شرح المقترح لكلام الإمام في مسألة عدم الجواهر والأعراض}

قال تقي الدين المقترح: «أورد صاحب الكتاب -يعني الإمام[2]- هذا المسلك، ولم يذكر فيه سوى الضد والشرط والفاعل، وهي هذه المذاهب المنقولة في عدم الجواهر والأعراض، فمن قائل يقول تعدم بضد، ومنهم من يقول: تعدم[3] بفقدان شرط، ومنهم من يقول: تعدم [بعدم][4] الفاعل، فأخذ تلك المذاهب وجعلها أقساما، وقد شرطنا على أنفسنا تحرير أدلته، فلنسرد هذه الطريقة بقسمة دائرة بين النفي والإثبات.

فنقول: لو عدم القديم لم يخل إما أن يكون عدمه واجبا أم لا، والقول[5] بالوجوب مطلقا محال لما فيه من امتناع البقاء، والقديم لابد أن تحصل فيه حقيقة البقاء، ومحال أن يكون واجبا فهو جائز، وكل جائز فلابد له من مقتض، والمقتضي إما نفسه أم لا، محال الأول لما مر، ومحال أن يكون زائدا، لأن الزائد إما نفي أو إثبات، والنفي لا اقتضاء له ولا اختصاص، والإثبات إما أن يقتضي باختيار أم

---

[1]- العمدة: 75. قال السنوسي في بقية كلامه عن هذه الفقرة وما يليها: «... والمقتضي إما بالاختيار أو لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم، إذ ليس بفعل، وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد، باطل أن يكون عدم شرط لأن ذلك الشرط إن كان قديما نقلنا الكلام إلى عدمه ولزم التسلسل، وإن كان حادثا لزم وجود القديم في الأزل بدون شرطه وهو محال، وباطل أن يكون طريان ضد لأنه إن طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين وإن طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تأخر المقتضي عن أثره، وأيضا يلزم في الضد ترجيح المرجوح، ولا أقل من التساوي، إذ دفع مبتدأ القديم السابق وجوده لطريان ضد أولى من العكس، وأيضا فالضد إن قام بالقديم لزم اجتماع الضدين وإلا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص».

[2]- والمقصود بالإمام الفخر الرازي، والكتاب هو "المعالم في أصول الدين".

[3]- وردت في نسخة "ب": تنعدم.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ج": أو لأن القول.

لا، والأول لا يعقل العدم ويبطل المقتضي لا بالاختيار، لأنه إما أن يضاده أم لا وغير الضد لا يعدم، والضد لا يعدم أيضا، لأنه لابد أن يقوم بما وجب له الحكم، فلزم أن يجامع وجوده عدمه.

ـقال:- واعلم أنا قصدنا ذكر الضد ونحن في تحريرنا مستغنون عنه، وذكرنا الشرط في قولنا: إن المقتضي لا يصح أن يكون نفيا فاندرج فيه نفي الشرط، ونفي الشرط يدل على نفي المشروط ولا يقتضيه، والنظر فيما يقتضي لا فيما يدل، فتأمل ذلك ترشد» انتهى.

وهو اعتراض على قولهم: «المقتضي إما عدم شرط أو طريان ضد»، فيقال عدم الشرط لا دخل له في المقتضي إذ لا أثر للعدم وهو ظاهر.

180 قوله: "وَلاَ أَقَلَّ مِنَ التَّساوِي"[1] / هكذا في كثير من النسخ بلفظ المصدر لا بلفظ اسم الفاعل، يعني أن السابق إن لم يكن أرجح من الطارئ فلا أقل من أن يساويه، وعلى كل حال لا يترجح المساوي فضلا عن المرجوح إلا بمرجح.

فإن قيل: ما وجه أرجحية الطُّرُو عليه؟. قلت: كأنه لقدمه أو لسبقيته، وقد تقدم للمصنف مثل هذا الكلام في استحالة عدم القديم.

قوله: "وُجُودهُ"[2] هو فاعل ب"السابق".

قوله: "لِطَريَانِ ضِدٍّ"[3] معمول ل"دفع".

قوله: "لِعَدمِ الاخْتِصَاصِ"[4] يريد أنه إذا لم يقم الضد بذلك القديم فلا يؤثر فيه، لأن المعنى لا يوجب حكما إلا لمحل قام به، لأن قيامه به واختصاصه به عن سائر المحال، هو الذي اقتضى أن يوجب له حكما، ولو اقتضى حكما لغير ما لم يقم به لاقتضاه في كل ما لم يقم به، حتى إن

---

[1]- العمدة: 75.

[2]- نفسه: 75.

[3]- نفسه: 75.

[4]- نفسه: 75.

العلم القائم بجرم مثلا لو كان يقتضي كون جرم آخر غير ما قام به عالما، لاقتضى أن يكون كل جرم عالما، إذ لا ترجيح لبعض ما لم يقم به عن بعض.

{البرهان الذي استدل به أئمة السنة على استحالة بقاء الأعراض}

قوله: "وَاعلَمْ أَنَّ ..."[1] الخ، اسم أن ضمير الشان[2].

قوله: "كَالحَركاتِ وَالأَصْواتِ..."[3] إلخ، هذا القسم خارج عن النزاع لقضاء الحس بعدم البقاء فيه، وإنما النزاع في القسم الثاني.

قوله: "كَالأَلوانِ..."[4] الخ، جعلوا هذا القسم أيضا مثل الأول في أنه لا بقاء له بل تترادف أجزاؤه بسرعة كالماء السيال، يعني أن البياض المشاهد في المحل مثلا كلما خلق الله تعالى <منه جزءا>[5] فيه أعدمه بنفس ما يبرزه إلى الوجود، وخلق جزءا آخر بدله من غير تراخ للجزء الأول حتى يتصف بالبقاء، ولا الثاني عنه حتى يخلو المحل عن البياض المشاهد، وإن كان الحس لا يشاهد ذلك، لكن لما قام البرهان العقلي عندهم على استحالة بقائها لم يبالوا بمعارضة الحس له، لجواز غلط الحس فيه، كما شوهد غلطه في أمور كثيرة تقدم التنبيه على كثير منها في مباحث النظر[6].

---

[1] – العمدة: 75.

[2] – كذا وردت الكلمة في الأصل.

[3] – العمدة: 75. قال السنوسي في باقي كلامه على هذه الفقرة وما تلاها: «واعلم أن بمثل هذا البرهان استدل أئمة السنة رضي الله عنهم على استحالة بقاء الأعراض، قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها أصلا وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والأصوات، أو لا كالألوان والاعتقادات قالوا لأنها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم».

[4] – نفسه: 75. راجع لمزيد التفصيل مبحث الألوان عند السعد التفتازاني في شرح المقاصد/2: 251.

[5] – ساقط من نسخة "ج".

[6] – راجعها إن في ص: 137 وما بعدها من الجزء الأول.

قوله: "لِمَا ذُكرَ فِي التَّقسِيمِ"[1] تقدم تحريره من كلام تقي الدين وقرره[2] الفهري فقال: "قالوا لو بقيت لكان[3] عدمها جائزا، والجائز متى ترجح يحتاج إلى مؤثر، ويمتنع استناد العدم إلى المؤثر فامتنع بقاؤها، -قال:- وقرروا ذلك فقالوا: لو عدمت فإما أن تنعدم بضد والثاني من الضدين على حد سواء، فليس إعدام الطارئ للحاصل بأولى من منع الحاصل للطارئ[4]، ولأنه لا يعدمه إلا إذا قام بمحله، وقيامه بمحله مشروط بانتفائه، فلو عدم به لدار.

181 -ثم قال:- هذا ما اعتمده المتكلمون في / الرد على المعتزلة في دعواهم أنها تبقى وانعدامها بضدها.

والاعتراض على الوجه الأول أن يقال لا مانع أن ترجح نسبة الإعدام إلى الطارئ، فإن[5] الله تعالى أراد إيجاد الوصف الطارئ، ووجوده لا يجامع وجوبه[6] الحاصل فينفيه، وما ذكروه من الدور في الوجه الثاني دور معي، والدور المعي ليس بمحال" انتهى.

وكأنه لهذا عبر أولا ب: "قالوا" تبريا، وتبعه المصنف في هذا التبري.

قلت: وفي كلام الفهري أولا بحث، وهو أن يقال: إذا أراد الله تعالى إيجاد الوصف الطارئ في المحل، فإيجاده فيه إما مع وجود الأول فيه وهو محال، لا تتعلق به القدرة، وإما بعد انعدام الأول فتنتقل إليه، ونقول بماذا انعدم؟ ولا تكفي الإرادة في إعدام الأول، لأنها لا تفعل العدم اتفاقا، فلم يبق إلا أن تكون مقوية للثاني ومرجحة له، وحينئذ يكون انعدام الأول بممانعة الثاني، فيرد عليه ما سبق من أنه إما <أن>[7] يوجد معه أو بعده.

ويجاب بأن مراد الفهري، إنما هو تحقيق أرجحِية الثاني فقط.

1- العمدة: 75.
2- وردت في نسخة "أ": وحرره.
3- وردت في نسخة "ب": كان.
4- وردت في نسخة "ب": الطارئ.
5- وردت في نسخة "ب": بأن.
6- وردت في نسختي "ب" و"ج": وجود.
7- سقطت من نسخة "ج".

{المذاهب المختلفة في إعدام الجواهر}

قوله: "قُطِع عَنها خَلقُ الأَعْرَاض..."[1] الخ، هذا أحد المذاهب في عدم[2] الجواهر، وهي كما قال تقي الدين المقترح ثلاثة:

الأول مذهب المعتزلة: أن العدم إنما يكون بضد، ولهذا قالوا: إن الجواهر إنما تعدم بفناء يضادها، ولا يجوز عندهم أن تعدم بعض الجواهر دون بعض، لأن الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل، فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر.

المذهب الثاني لأصحابنا: أن العدم بفقدان الشرط، وهم في ذلك فريقان: أحدهما يقول بأن شرط استمرار وجوده قيام البقاء به، فإذا عدم البقاء لزم عدمه. الفريق الثاني يقول: شرط بقائه استمرار خلق الأعراض فيه، فإذا لم يخلق فيه عرض لا يصح خلوه عنه لزم عدمه.

المذهب الثالث: نقل عن القاضي أنه يعدم بالفاعل.

قوله: "وَمَذهَبُ القَاضي..."[3] الخ، عبارة المصنف تقتضي أن القاضي جزم بصحة إضافة الإعدام إلى الفاعل، وكذا عبر عنه المقترح.

وقال الفهري بعد ذكر ما مر ما نصه: «ومنع القاضي وتردد في صحة إضافة الإعدام إلى الفاعل، وألزم صحة إضافة العدم السابق» إلى آخر ما قال المصنف عنه، وهذا أنسب بما سيأتي من تردد القاضي في بقاء الأعراض.

قوله: "وَفرقَ بِأَنَّ السَّابِق..."[4] الخ، يحتمل أن يكون "فرق" مبنيا للمجهول، ويحتمل أن يكون مبنيا لضمير القاضي إن ثبت ذلك عنه فانظره.

182 واعلم / أن للقاضي أن يلتزم ما ألزموه من إضافة العدم السابق إلى القدرة، وقد قال به بعض المحققين كما قرره في شرح المقدمات، وسنذكر ما فيه بعد إن شاء الله تعالى.

---

[1]- العمدة: 76.

[2]- وردت في نسخة "ب": إعدام.

[3]- العمدة: 76.

[4]- نفسه: 76.

قوله: "تَرَدَّدَ فِي بَقَاءِ الأَعْرَاضِ..."[1] الخ، قال تقي الدين: «واعلم أن القاضي رحمه الله تعالى يصحح أن الفاعل يعدم، فقيل له: قد بطلت الطريقتان في استحالة بقاء الأعراض، فما دليلك على استحالة <عدمها>[2] ببقائها؟، فقال: لست أثبت هذه المسألة» انتهى.

فإن قلت: إن تردد القاضي في إضافة العدم إلى الفاعل، فتردده في استحالة بقاء الأعراض ظاهر، وأما إن جزم بذلك فأي وجه لتردده في هذا؟.

قلت: لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، والحس لا يقضي بتحتم بقائها. نعم، يترجح حينئذ القول بالبقاء اعتمادا على الحس.

{قول الفخر الرازي والفهري في بقاء الأعراض}

قوله: "وَجَزَمَ الفَخرُ..."[3] الخ، قال في المعالم: «الحق عندي أن الأعراض يجوز عليها البقاء»[4].

فقال الفهري: «صحة بقاء جملة الأعراض لم يصر إليه أحد من المخالفين لِلأشعرية، فإنهم ساعدوهم على أن الحركات لا تبقى، وكذلك الأصوات، وترددوا في الإرادات. وقد قرر في مسألة إثبات الجوهر أن الحركة من الموجودات السيالة» انتهى.

قلت: وهذه مؤاخذة غير لازمة، فإن الفخر رحمه الله <تعالى>[5] بعيد أن يريد جميع الأعراض، وإنما <يكون>[6] كلامه فيما فيه النزاع من الأعراض، وهو[7] ما لا يشاهد فيه التغير، إذ في ذلك كان كلام الناس.

1- العمدة: 76.

2- سقطت من نسخة "ج".

3- العمدة: 76.

4- قارن بما ورد في المعالم في أصول الدين: 34.

5- سقطت من نسخة "ج".

6- سقطت من نسخة "ب".

7- وردت في نسخة "ب": وهي.

{بحث اليوسي في الأعراض}

وهاهنا بحث[1]، وهو أن الأعراض وقع فيها التماثل جميعا كما مر في حدوث العالم، وإذا شوهد في بعضها التغير[2] كالصوت وهو واجب [له][3]، لزم أن يثبت في باقي الأعراض ببرهان التماثل، وإلا اختص أحد المثلين عن مثله بحكم واجب، ويكون هذا كافيا في [إثبات][4] استحالة بقاء الأعراض.

لا يقال يعكس الاستدلال، بأن يلحق ما شوهد فيه التغير بما لم يشاهد فيه، حتى يجب بقاء الجميع ببرهان التماثل، لأنا نقول: الصوت ونحوه وجب تغيره بالضرورة، واللون ونحوه وإن شوهد فيه البقاء فلا مانع من انعدامه ولا دليل عليه.

لا يقال لا يسلم الانعدام في الأصوات ونحوها أيضا، لأنا نقول غاية المنع أن يقال[5] بالكمون والظهور أو بالانتقال وقد تقدم إبطاله.

وقد يجاب بمنع كون التغير فيما شوهد فيه واجبا، إذ لا يلزم من ضرورية وقوعه أن ينتهي إلى الوجوب العقلي وهو كذلك.

تنبيهان: {في مزيد تقرير القدم والبقاء}

183 الأول: / ذكر المصنف للبقاء دليلين هنا، واستدل عليه في الصغرى بقوله: «لو أمكن أن يلحقه العدم، لكان جائز الوجود»[6] الخ، وهو قريب من المذكور هنا في المتن، وهذا كله على طريق الخلف، ويستدل عليه ببرهان الاستقامة وهو أن يقال: الله تبارك وتعالى قديم وكل قديم باق، وبيان الصغرى ببرهان القدم، والكبرى بالخلف المذكور هنا، وقد تقدم استدلال بعضهم بقوله: الله واجب الوجود، وكل واجب الوجود فهو قديم باق.

---

[1]- جاء في طرة ص: 136 من نسخة "ب" ما نصه: «هذا البحث غير متجه، لأن الحدوث ليس وصفا نفسيا للأعراض حتى يلزم تعميمه، نعم هو لازم للوصف النفسي وهو الإمكان».

[2]- وردت في نسخة "ب": التغيير.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- وردت في نسخة "ب": يقول.

[6]- قارن بما ورد في شرح الصغرى وحاشية الدسوقي عليها: 157.

الثاني: ذكر القدم والبقاء مع سائر السلبيات هو عادة المصنف في كتبه، وقد علمت مما مر أن من أثبت واجب الوجود كفاه ذلك عن التعرض للقدم والبقاء، <لاقتضاء وجوب الوجود استحالة العدم[1] سابقا ولاحقا، وهو معنى القدم والبقاء>[2].

{قول السعد التفتازاني بعد تقرير أدلة وجوب الباري}

قال المولى سعد الدين رحمه الله تعالى، بعد تقرير أدلة وجود[3] الباري: «قد يجعل من مطلب هذا الباب أن الصانع أزلي أبدي، ولا حاجة إليه بعد إثبات صانع واجب الوجود لذاته، لأن من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلا وأبدا. وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان، على أن لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا أو ممكنا، افتقروا إلى إثبات كونه أزليا أبديا»[4].

ولاشك أن المصنف في أكثر كتبه إنما يذكر وجود الصانع، فحسن معه أن يذكر قدمه وبقاءه، ليثبت وجوب[5] ذلك الوجود، ولاشك أن الاقتصار على ذكر وجوب الوجود هو أخصر، وما فعله المصنف أزيد معرفة وبصيرة، وهو صنيع صاحب الإرشاد وغيره.

قوله: "وَهِيَ الجَواهِر[6] وَالأَعْراضُ[7]..."[8] إلخ، اقتصر عليهما لعدم تحقق زائد عليهما كما مر، ولو سلم وجوده كان الباري أيضا منزها عن مماثلته.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": للعدم.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- وردت في نسخة "ب": وجوب

[4]- نص منقول من شرح المقاصد/4: 27.

[5]- وردت في نسخة "ب": وجود.

[6]- قال الشافعي ﷺ في الفقه الأكبر: 15: «لأن الجواهر لا تنفك عن الحوادث والحركة والسكون والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك، والقديم سبحانه يستحيل عليه الحوادث فبان أنه ليس بجوهر».

[7]- العرض لغة القليل البقاء، ومنه قوله تعالى ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ الأنفال: 67. وفي الاصطلاح: العرض هو المستحيل البقاء. قال الإمام الشافعي: «ومحال أن يكون (أي الله تعالى) عرضا، لأن العرض ما يستحيل عليه البقاء أو يقل بقاؤه... والباري سبحانه واجب البقاء دائم الوجود مستحيل العدم». الفقه الأكبر: 16.

[8]- العمدة: 76.

{وجوب تنزيهه تعالى عن كونه جرما أو قائما به}

قوله: "أَي مِقْداراً يَشْغَلُ فَراغاً"[1] هو تفسير فيه تسامح، وكأنه أراد المقدار بالمعنى اللغوي أو العرفي العام، وإلا فالمقدار الذي هو الكم المتصل القار الذات[2] لا يكون تفسيرا للجرم البتة، وإنما يكون على حذف مضاف، أي ذو مقدار يشغل فراغا، وحينئذ يرد عليه خروج الجوهر الفرد، إذ لا مقدار له ضرورة استلزام المقدار الكمية المستلزمة للانقسام المستحيل على الجوهر الفرد.

قوله: "صِفَةَ نَفْسِيةَ لَهُ"[3] يعني فتكون ملازمة له، ويستحيل أن تفارقه.

قوله: "فَإِنْ بَقِيَ فِي حَيِّزِهِ..."[4] الخ، تقدم في تفسير الحركة والسكون وما فيهما، ما أغنى[5] عن إعادته هنا.

184 قوله: / "وَأَخْصَر شَيْء فِي ذَلِك"[6] أي في بيان الحدوث، وأعاد الكلام هنا على حدوث الحركة والسكون، ثم على حدوث الأجرام كلها مبالغة في البيان، وإلا فقد قدم ما فيه الكفاية.

قوله: "وَالأَزلِي لاَ يَكونُ مَسبُوقاً بِغَيرِهِ..."[7] الخ، فيه مع ما قبله لف ونشر[8] معكوس، كأنه استدل على عدم أزلية الحركة ببرهانين اقترانيين، أحدهما، أن الحركة لا يمكن بقاؤها، والأزلي واجب البقاء. الثاني، أن الحركة مسبوقة، والأزلي لا يكون مسبوقا، وينتجان جميعا أن الحركة لا تكون أزلية، فذكر المصنف الصغريين، ثم ذكر الكبريين أول[9] الكبريين لآخر الصغريين، وآخر الكبريين لأول الصغريين وذلك ظاهر.

---

[1] –العمدة: 76.

[2] – وردت في نسخة "ب": للذات.

[3] – العمدة: 76.

[4] – نفسه: 76.

[5] – وردت في نسخة "ب": يغني؟

[6] – العمدة: 76.

[7] – نفسه: 77.

[8] – اللف والنشر: هو أن تلف شيئين، ثم تأتي بتفسيرهما جملة ثقة بأن السامع يرد إلى كل واحد منهما ماله، كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾ التعريفات: 193.

[9] – وردت في نسخة "ج": أو أن.

تنبيه: {في مزيد تفسير وتقرير لفظة أزلي}

الأزلي تقدم أنه هو القديم أو أعم منه، وفي صحاح الجوهري: «الأزل بالتحريك القدم، يقال أزلي، ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة: قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا بالاختصار، فقالوا: يزلي، ثم أبدلت الياء ألفا لأنها أخف، فقالوا أزلي، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أزني»[1] انتهى. وذكرهما صاحب القاموس وجهين.

قوله: "لَكِنِ الثَّانِي[2] بَاطِلٌ بِقِسْمَيهِ..."[3] الخ، تقدم الآن بيان بطلان القسمين من استحالة كون الحركة والسكون أزليين، فيلزم لو كان الجرم متحركا في الأزل ألا ينفك متحركا أبدا، لأن القديم لا يزول، ولو كان ساكنا في الأزل لزم ألا ينفك ساكنا أبدا كذلك، وكلا[4] اللازمين باطل، لمشاهدة تعاقب[5] الحركة والسكون على الأجرام، وهذا برهان مع اختصاره قطعي، وعليه اقتصر في الوسطى في حدوث العالم وأوضحه غاية[6].

{أسماء الله تعالى توقيفية ولا يطلق عليه إلا ما ورد به الشرع}

قوله: "فَلَوْ كَانَ جِرماً..."[7] الخ، قال الشيخ تقي الدين: «صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الباري تعالى جسما[8]، والنظر في إشعار هذا اللفظ التشبيه في اللغة، ثم إقامة الدليل على

---

[1]- قارن بمختار صحاح الجوهري: 15.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": التالي.

[3]- العمدة: 77.

[4]- وردت في نسخة "ج": وكذا.

[5]- وردت في نسخة "ب": تعقب.

[6]- راجع شرح العقيدة الوسطى، باب الدليل على حدوث العالم وإقامة البرهان القاطع عليه: 83 وما بعدها.

[7]- العمدة: 77.

[8]- والقائل به هي فرقة المجسمة، وقد حكى الشيخ أبو الحسن الأشعري عنهم ستة عشرة مقالة منها: «أن الله – تعالى عن ذلك علوا كبيرا– جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه، وهو قول هشام بن الحكم... وذهب أهل الحق إلى تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجسمية والحصول في الحيز، وأنه لا يشبهه شيء من الحادثات، ولا يماثله من الكائنات، بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات، وأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وقد وقفوا=

إبطاله[1]،-قال:- لأن بعض الكرامية تأول كلام شيخهم[2] على معنى غير المفهوم من اللفظ، فيقع المنع من جهة الشرع، حيث سماه بما لم يسم به، وإنما يطلق على الباري تعالى لفظ موهم[3] إذا ورد به إذن، فلهذا بحث -يعني الإمام- على مقتضى اللفظ لغة، فإن أراد الخصم المحمل الظاهر منعه دليل العقل، وإن أراد غيره منعه دليل الشرع.

{الدلائل على بطلان كونه تعالى جسما أو جوهرا}

-قال:- يعني الإمام: «لفظ الجسم يشعر بالتأليف، لدخول المبالغة فيه بهذا المعنى، من قولهم جسيم لمن كثرت أجزاؤه، وأجسم لمن زاد في كثرة الأجزاء، ولو كان الباري تعالى متركبا[4] من الأجزاء للزم / أن يجب لكل واحد من الأجزاء الحياة والعلم والقدرة، ويفضي إلى تعدد الآلهة، وسنقيم أدلة الوحدانية، فلزم بطلان الجسمية والتركيب من الأجزاء. 185

ثم الدليل على بطلان كونه جوهرا، هو الدليل على إبطال كونه جسما، وقد أحلنا أن يكون من جملة المتحيزات، ولا يصح جسم إلا متحيزا[5]، وكل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا

=لأهل التشبيه وأبطلوا مذاهبهم، وزيفوا مآخذهم». انظر لمزيد التفصيل المسألة في مقالات الإسلاميين/1: 216-218. الإرشاد: 61. مطالع الأنوار للبيضاوي. والمطالب العالية للرازي/2: 25.

[1]- وردت في نسخة ب: إبطالك له. وفي نسخة ج: إبطالها.

[2]- يعني محمد بن كرام بن عراق بن حزامة أبو عبد الله السجستاني (.../ 255 هـ)، متكلم شيخ الكرامية من فرق الابتداع في الإسلام. كان يقول بأن الله تعالى مستقر على العرش وأنه جوهر. من كتبه: "عذاب القبر". معجم المؤلفين/11: 161. الأعلام/7: 14.

[3]- تقدير محذوف وهو أن يقال : لفظ غير موهم، وهو ما ذهب إليه الباقلاني، وذهب الشيخ الأشعري وجمهور أهل السنة إلى أن أسماءه تعالى وصفاته توقيفية، ولا يجوز شيئا منها إلا إذا أذن فيه، وفصل الإمام الغزالي، فجوز إطلاق ما يرجع إلى الوصف (ما دل على معنى زائد على الذات) ما لم يوهم ذلك نقصا، ومنع إطلاق الاسم (ما دل على نفس الذات). وتوقف إمام الحرمين في المسألة وقال في الإرشاد: 143: «الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من فير شرع، لكنا مثبتين حكما دون السمع». انظر المقصد الأسنى للغزالي: 154، شرح المواقف/8: 210، شرح الباجوري على الجوهرة ص: 146.

[4]- وردت في نسخة "ب": مركبا.

[5]- وردت في نسخة "ب": متحيز.

يخلو عن الحوادث حادث، فإن طردوا أدلة[1] الحدوث فيه لزم حدوثه، وإن لم يطردوها فقد نقضوا دلالة حدوث العالم.

ثم نقول: فرض الصانع جسما، لا يخلو إما أن يكون غير متناه من جميع الجهات وهو باطل، فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام، فلابد من القول في هذا الفرض أن يكون متناهيا من بعض الجهات، فيجوز حركته إلى الجهة المتناهية، ويلزم منه تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة، لأن الحركة تفريغ وانتقال، فلا ينتقل من جهة إلا وقد فرغ من الجهة الأخرى، فيجب تناهيه.

وذكر دليلا آخر على وجوب التناهي، ثم قال: «وإذا ثبت أن كل جسم متناه، فلو قدر صانع العالم جسما لزم تناهيه، وإذا تناهى لزم إما أن يكون أصغر من العالم أو أكبر أو مساويا وذلك محال. ويتطرق إلى واجب الوجود وجوب الجواز، ويتعالى عن ذلك.

فإن قال قائل: نطلق لفظ الجسم ونريد به الدلالة على وجوبه[2].

قلنا: كل لفظ موهم لمعنى لا تصح نسبته إليه، فلا سبيل إلى إطلاقه عليه إلا بإذن، ولا إذن في إطلاقه» انتهى.

ولما قصد المصنف نفي الجسمية والجوهرية معا عن الله تعالى، عبر بلفظ الجرم الشامل لهما اختصارا.

قوله: "لاسْتِحالَة <وُجودِ>[3] جِرْم لاَ نِهايَة لَهُ"[4]، يعني أنه إنما لزم كونه أكبر مما هو عليه أو أصغر حيث يفرض متناهيا، أما لو فرض غير متناه، فلا معنى للزيادة عليه، لكن كونه غير متناه محال، لما مر من كلام المقترح.

---

[1] - وردت في نسختي "ب" و"ج": دلالة.

[2] - وردت في نسختي "ب" و"ج": وجوده.

[3] - سقطت من نسخة "ج".

[4] - العمدة: 77.

وعلى استحالة عدم التناهي مطلقا، أدلة كثيرة مبسوطة في المطولات، وما ذكر المقترح كاف في هذا المقام، وحينئذ لو كان جرما لم يكن إلا متناهيا، فيلزم أن يكون أكبر مما هو عليه، أو أصغر كما فرض المصنف، أو أكبر من العالم أو أصغر كما فرض المقترح، وكل ذلك محال لاستلزامه التماثل والافتقار إلى المخصص، فكونه جرما مطلقا محال وهو المطلوب.

فإن قيل: فرض المصنف [الكلام في الجرم][1] وفرض التناهي واللاتناهي، وهذا إنما يثبت في الجسم كما يفرضه المتكلمون، وأما الجرم فمن جملته الجوهر الفرد[2]، وهو / لا يوصف بالتناهي ولا اللاتناهي[3]، إذ المراد تناهي الأبعاد ولا أبعاد للجوهر. 186

قلنا: لاشك أن الكلام لا يخلو عن بعض التسامح، لكن إذا قطع النظر عن الأبعاد صح أن يقال: إن الجوهر الفرد متناه في نفسه، أي لم يمتد إلى ما <لا>[4] نهاية له، على أن المقصود واضح، إذ الكلام حيث توجد الأبعاد.

قوله: "فَيَحتاجُ إِلَى مُخَصِّص"[5] لا يقال نفرض هذا المقدار المخصوص واجبا فلا يحتاج إلى مخصص، لأنا نقول: التماثل مانع من ذلك كما تقدم في حدوث العالم.

{أدلة نفي الجسمية عن الله تعالى}

قوله: "فَلَوْ كَانَ جِسماً مُركَّباً..."[6] الخ، أي سواء تركب من أجزاء حسية[7] كالجسم عند المتكلمين، متفقة في الماهية، كأجزاء الماء والنار والهواء[8] والتراب، أو مختلفة كأجزاء الحقائق

1- ساقط من نسخة "أ".

2- الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، ونظريته قديمة عند الفلاسفة والمتكلمين، الذين يوظفونه في مباحثهم الكلامية للبرهنة على مسألة حدوث العالم، وعلم الله وقدرته، والمعاد الجسماني.

3- وردت في نسخة "ب": ولا أن لا تناهي.

4- سقطت من نسخة "ج".

5- العمدة: 77.

6- نفسه: 77.

7- وردت في نسخة "ب": جسمية.

8- وردت في نسخة "ب": الهوى.

المعدنية والنباتية والحيوانية، أو من أجزاء عقلية لا[1] من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء، أو من جنس وفصل كالإنسان والطائر والبياض والسواد.

{أدلة أخرى للسعد التفتازاني لنفي الجسمية عن الله تعالى}

وقال السعد: «الواجب تعالى ليس بجسم، لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولي والصورة والجواهر الفردة، ومقدارية هي الأبعاض[2]، وكل مركب مفتقر إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه[3]، إذ لا معنى له سوى ذلك، ولا جوهر لأن معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل، أو ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع[4]، فيكون وجوده زائدا عليه، والواجب ليس كذلك على ما سبق، وليس في مكان وجهة، لأن المكان اسم للسطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى، أو للفراغ الذي يشغله الجسم، والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة، ومقصد المتحرك، فلا يكونان إلا للجسم والجسماني، والواجب ليس كذلك»[5] انتهى.

{برهانان حسنان للسعد في نفي الجسمية عن الله تعالى}

وقد تضمن كلام السعد جل كلام المصنف، وذكر السعد أيضا لنفي الجسمية أدلة أخرى منها برهانان حسنان: «أحدهما: أن الواجب تعالى لو كان جسما لزم إما أن يتصف بجميع صفات[6] الأجسام، فيلزم اجتماع الضدين، كالحركة والسكون ونحوهما، وإما أن لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أن الضدين قد يكون بينهما امتناع الخلو عن الجسم، وإما أن يتصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك لمخصص، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح إن كان ذلك لا لمخصص.

1- وردت في نسخة "ب": إما.
2- وردت في جميع النسخ الخطية: الأبعاد والتصحيح من شرح المقاصد/4: 44.
3- كذا ورد في شرح المقاصد.
4- وردت في نسخة "ب": موضع.
5- نص منقول من شرح المقاصد/4: 43-44 مع بعض التصرف.
6- وردت في نسخة "ج": صفة.

187 الثاني: لو كان جسما لكان متناهيا / لما مر في تناهي الأبعاد، فيكون مشكلا لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذ إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال، أو على البعض دون البعض لمخصص، فيلزم الاحتياج أولا لمخصص، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

-قال:- لا يقال هذا وارد في اتصاف الباري بصفاته دون أضدادها، لأنا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته، وأضدادها صفات[1] نقص ينزه[2] عنها لذاته، بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام، فإنها قد تكون متساوية[3] الأقدام»[4].

{تصويب اليوسي لعبارة السنوسي لفساد ظاهرها}

قوله: "لاسْتِحالَةِ [وُجودِ][5] قَديمٍ غَيْرِ إِلَهٍ"[6]، يعني أن كل جزء من الأجزاء التي تركب منها الإله على هذا الفرض قديم، فيجب أن يكون إلها حتى يتصف بالعلم والقدرة والحياة وسائر صفات الإله، لاستحالة وجود ذات قديمة غير إله[7].

وظاهر عبارته فاسد، لأنه ليس كل قديم إلها، فإن صفاته تعالى قديمة وليست بآلهة، وكأنه على نية الذات كما قررنا، أو نظر[8] إلى من يجعل القديم هو القائم بنفسه، ولا يجعل الصفات قديمة بل أزلية، وعلى هذا الاصطلاح يصح كل قديم إله، وهذا كله عند المتكلمين.

وأما الفلاسفة فقديم غير إله[9] كثير عندهم، وقد اعترفوا باستحالة التركيب عليه تعالى، لكن من حيث إن المركب مفتقر إلى جزئه، فيستحيل على الله تعالى التركيب لاستلزامه الافتقار.

1- وردت في نسخة "ب": صفة.

2- وردت في نسخة "أ": منزه.

3- وردت في نسخة "أ": مساوية.

4- قارن بما ورد في شرح المقاصد/4: 45.

5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

6- العمدة: 77.

7- وردت في نسخة "ب": «... صفات الله، لاستحالة.....غير الله».

8- وردت في نسخة "ب": نظرا.

9 وردت في نسخة "ب": الله.

{استحالة التجزئة التي أثبتها النصارى لإلاههم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا}

قوله: "أَصْلُ الأَقَانِيمِ..."[1] الخ، أشار بهذا إلى أن النصارى وإن أطلقوا على الإله اسم الجوهر، لا يريدون به ما يريد المتكلمون من التحيز، وإنما عنوا به أصل الأقانيم، والأقانيم ثلاثة عندهم، وظاهر عبارة المصنف وعبارة الفهري والمقترح وغيرهم أنهم سموه جوهرا لكونه أصل هذه الأقانيم الثلاثة، فيكونون جعلوا المركب أصلا لأجزائه، وهو صحيح من حيث تقدمه بالفهم كثيرا، وإن كان المعروف هو العكس، ويحتمل أن تكون الإضافة للبيان، أو يريدوا أنه أصل العوالم كما تقول الفلاسفة أنه المبدأ.

قوله: "بَيْنَ نَقِيضَيْنِ كَثْرَةَ وَوَحدَة..."[2] الخ، قال تقي الدين: «وظني أن النصارى أخذوا ذلك من مذاهب المنطقيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا بأن الأجناس[3] والفصول[4] الذاتية[5] لها كثرة في الذهن، وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها[6]، فالسواد عرض لون مداد، وهذه اعتبارات ثلاثة ذهنية لا وجود لها من خارج، فالخارج واحد، وفي الذهن متكثر، فأخذ / النصارى بهذا[7] الأصل وطردوه في الأقانيم، إلا أنهم أفسدوه، فإنهم ميزوا بعضها عن

---

[1]- العمدة: 77. قال السنوسي في هذه الفقرة: «... أصل الأقانيم وذلك أن له عندهم –يعني النصارى– ثلاثة أقانيم: أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب، وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس. ثم قالوا إن مجموع الثلاثة إله واحد فجمعوابين نقيضين وحدة وكثرة».

[2]- نفسه: 77.

[3]- الأجناس جمع جنس، وهو الذي ينطبق على أنواع مختلفة تشترك فيما بينها في صفة واحدة أو عدة صفات، ويعرفه أرسطو بقوله: «هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو؟» التعريفات: 78.

[4]- الفصول جمع فصل وهو الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره كالناطق والحساس... التعريفات: 167.

[5]- الذاتي من الذات: وهو المنسوب إلى الذات، ويطلق على ما يقوم الموضوع ويلزمه اضطرارا، وهو جزء من الماهية، منحصر في الجنس والفصل، وكل خارج عن الماهية فهو عرضي، مثل ذلك النطق في الإنسان، فهو ذاتي له، أي يخصه ويميزه. المعجم الفلسفي/1: 581.

[6]- جاء في نسخة "أ": وهي في الخارج لها كثرة واحدة لا كثرة فيها.

[7]- وردت في نسختي "ب" و"ج": هذا.

بعض، فإن أقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الأقانيم لم يتحد، فكيف يستقيم إجراء ذلك الأصل مع هذا الخبط؟، والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات أخرى؟.

وعلى الجملة، فمذهبهم غير معقول، وهم أخس الفرق وأرذلها أفهاما، وإدراك الحقائق على مثلهم عسير، والله الهادي إلى الحق، والمرشد إلى القول الصدق» انتهى.

وينبغي أن يعلم أنهم إنما يلزمهم الجمع بين نقيضين[1]، إذا كان القائل منهم بالكثرة هو القائل بالوحدة، أما إن كانوا مختلفين بعضهم يقول بهذا وبعضهم يقول بهذا فلا، لكن اشتهر عنهم ما ذكر، وهم وإن لم يصرحوا بالجمع بينهما لكن لزم ذلك على ما يقولون.

قال المهدوي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[2]: «هذا قول الفرقة التي تسمى اليعقوبية[3] من النصارى»، وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[4]، هذا قول فرق النصارى كلها، لأنهم يقولون: أب، وابن، وروح القدس إله واحد، ولا يقولون ثلاثة آلهة، وذلك لازم لهم، لأنهم يقولون: الأب إله والابن إله وروح القدس إله، ونحوه لابن حجر وغيره.

قوله: "أَوْ وُجُوه وَاعْتِبَارَات..."[5] الخ، هكذا ردد الفهري في أن نسبة الكلمة عندهم إلى الذات نسبة حال نفسية أو وجه واعتبار.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": النقيضين.

[2]- المائدة: 17 و 72.

[3]- اليعقوبية نسبة إلى يعقوب القائل بالأقانيم الثلاثة... إلا أنهم قالوا... إن الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده. بل هو هو. وعن هؤلاء يقول القرآن: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ وهم يقولون أيضا: إنه قتل وصلب وبقي العالم بعده ثلاثة أيام بلا مدبر. ثم قام ورجع كما كان وأن الله عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما. وأن الله هو الذي كان في بطن مريم محمولا به. ولهذه الفرقة أقوال أخرى غير ما ذكرنا. ولمزيد التفصيل يراجع كتاب المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 238، والفصل في الملل والأهواء والنحل/1: 112 . والملل والنحل/2: 66.

[4]- المائدة: 73.

[5]- العمدة: 77.

وقال في الإرشاد: «الأقانيم عندهم لا ترجع إلى موجودات، بل هي بمنزلة الأحوال عند القائلين بها»[1].

فقال المقترح: «تسميتها على أصلهم بالوجوه والاعتبارات على رأي نفاة الأحوال أقرب، فإن الأحوال صفات[2] عائدة لموصوف واحد على رأي من أثبت الأحوال، والنصارى نفوا التعدد » انتهى.

ولما كان كل من قولي الإمام والمقترح محتملا، تردد الفهري بينهما وتبعه المصنف، والظاهر أن لفظ "وُجُوهٍ" في كلام المصنف مجرور عطفا على "أَحْوالٍ"، فيكون أوقع التردد في المتركب منه، ويحتمل أنه مرفوع خبرا لمبتدأ مقدر، ويكون التردد في <هذه>[3] الأوصاف هل هي أحوال أو وجوه واعتبارات، وعلى أي شق وقع التردد يستلزم التردد في الشق الآخر[4]، إلا أن الضمير المقدر المجعول مبتدأ في الوجه الثاني لا يخلو عن تكلف في معاده، ويصح أن تكون "أَوْ" في الوجه الثاني للإضراب، فيكون قد اختار ما ذكر المقترح فافهم.

قوله: "إِلَى مَحَلٍّ"[5] أي [إلى][6] ذات يقوم بها / قيام الصفة بالموصوف، فمحل العرض هو الذات، بخلاف محل الجرم فإنه المكان.

{اختلاف المتكلمين في معنى القيام بالنفس}

قوله: "أَيْ لاَ يَفْتَقِرِ إِلَى مَحَلٍّ وَلاَ مُخَصِّص..."[7] الخ، قال في شرح الوسطى: «قد اختلف الأئمة في معنى القيام بالنفس، والاختلاف راجع إلى الاصطلاح من غير خلاف في المعنى، فمن

1- نص منقول بالمعنى من الإرشاد لإمام الحرمين: 48.
2- وردت في نسختي "أ" و"ج": صفة.
3- سقطت من نسخة "ب".
4- جاء في نسخة "ج": وعلى أي شق وقع التردد ليستلزم في الشق الآخر.
5- العمدة: 78.
6- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
7- العمدة: 78.

الأئمة من اصطلح على إطلاق هذا اللفظ على ما لا يفتقر إلى محل، (...) فيخرج عن مقتضى هذا اللفظ الصفة قديمة كانت أو حادثة، لأن الصفة مطلقا لابد لها من محل تقوم به.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني إلى أن القائم بالنفس هو الذي لا يفتقر وجوده إلى أمر آخر غير وجوده، -قال:- وهو الذي ذكرت، وإن كنت قلت هو ما يستغني عن المحل والمخصص، ولا فرق بين العبارتين في المعنى، ولا قائم بنفسه على هذا الاصطلاح إلا القيوم سبحانه، فإن الجوهر وإن استغنى عن المحل، بمعنى أنه ليس صفة لذات أخرى، فهو مفتقر أعظم افتقار إلى المخصص[1] ذاته بالوجود بدلا عن العدم، الذي كانت عليه، وبالمقدار والصفة التي عليهما[2] دون غيرهما.

ثم هو بعد يحتاج في بقاء ذاته وصفاتها إلى مولاه جل وعلا، ولولا إبقاؤه تعالى للكائنات إلى ما شاء من الآجال لانعدمت كلها في الحال.

فقد استبان [أن][3] القيام بالنفس بهذا التفسير الثاني أخص من التفسير[4] الأول، لأن هذا التفسير الثاني فيه ما في الأول وزيادة، ولهذا كان الجوهر في التفسير الأول يشارك[5] تعالى في مجرد التسمية بالقيام بالنفس، وفي التفسير الثاني لا يشاركه في التسمية»[6] انتهى.

وقد اقتصر هنا على التفسير الأخص لأفضليته، وهكذا فعل في سائر كتبه.

قوله: "الوُجودِيةَ"[7] أي والصفة الوجودية لا تقوم بصفة، فلو كان الله صفة، لم يتصف بصفة وجودية، بخلاف العدمية فإنها تتصف بها الصفات، كما اتصفت القدرة بالقدم والبقاء والوحدانية.

---

[1]– وردت في نسخة "ب": مخصص.

[2]– وردت في نسخة "ب": عليها.

[3]– سقطت من نسخة "أ".

[4]– وردت في نسختي "ب" و"ج": أخص منه بالتفسير.

[5]– وردت في نسختي "ب" و"ج": يشاركه.

[6]– نص منقول من شرح العقيدة الوسطى للسنوسي: 131- 132.

[7]– العمدة: 78. اتصافه تعالى بالصفات العلية الوجودية يعني: هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.

{اختلاف المتكلمين في جواز قيام العرض بالعرض}

واعلم أنهم اختلفوا هل يجوز قيام العرض بالعرض أم لا؟، «والجمهور[1] على أنه يمتنع قيام العرض بالعرض لوجهين: أحدهما، أن معنى قيام العرض بالمحل، أنه تابع له في التحيز، فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزا بالذات، ليصح كون الشيء تبعا[2] له في التحيز، والمتحيز[3] بالذات ليس [أولى من قيام الكل بذلك][4] الجوهر.

الثاني، أنه لو قام العرض بالعرض، فلابد [في الآخرة][5] من جوهر تنتهي إليه سلسلة الأعراض [ضرورة][6] لامتناع / قيام العرض بنفسه، وحينئذ فقيام بعض الأعراض بالبعض[7] ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر، بل هذا[8] أولى، لأن القائم[9] بنفسه أحق بأن يكون محلا مقوما للحال، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له، وهو معنى القيام»[10].

---

[1]- يعني جمهور المتكلمين كما ورد في شرح المقاصد/2: 157.
[2]- وردت في نسخة "ب": تابعا.
[3]- المتحيز هو الحاصل في الحيز، أو القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية، فعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيز بالذات، أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فيتحيز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات وقد لا يكون متحيزا أصلا كالجواهر المجردة. وقال صاحب المحاكمات، يعني قطب الدين محمد بن محمد الرازي المعروف بالتحتاني المتوفى سنة 766 هـ: «المتحيز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيزا بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض، أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى، فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيه». لمزيد التفصيل يراجع كشاف اصطلاحات الفنون/2: 24. شرح المواقف/1: 439- 440.
[4]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".
[5]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".
[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[7]- وردت في نسخة "ب": ببعض.
[8]- وردت في نسخة "ب": هو.
[9]- وردت في نسخة "ب": القيام.
[10]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/2: 157- 158.

هكذا قرر الوجهين في شرح المقاصد، قال: «واعترض عليهما[1] بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في الحيز[2]، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء، بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا[3] به، كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن أن يختص بالمتحيز لا بالتبعية.

ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به، لجواز أن يكون الاختصاص لباعث[4] فيما[5] بين الأعراض، بأن يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر[6] الذي إليه الانتهاء، كالسرعة للحركة، والملامسة للسطح والاستقامة للخط، فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض [هي تلك لا الجسم][7].

وزعموا[8] أن النقطة عرض قائم بالخط، والخط [قائم][9] بالسطح، بمعنى أن ذا النقطة هو الخط، وذا الخط هو السطح لا الجسم.

-قال:- ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض، من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل، حتى زعم أن كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله. فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض.

1- يعني على الوجهين اللذين سبق تقريرهما.

2- في أصل شرح المقاصد: التحيز.

3- وردت في نسخة "ب": منعوت.

4- وردت في شرح المقاصد: الناعت.

5- وردت في نسخة "ج": فيها.

6- وردت في نسختي "ب" و"ج": الجوهر.

7- ساقط من النسخ والزيادة من أصل شرح المقاصد/2: 158.

8- المقصود بهم الفلاسفة كما جاء في شرح المقاصد.

9- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

ـقال:- وأجاب المتكلمون بأن مبدأ النقطة والخط عدمي، ولو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء، ومثل الملامسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا إنما يقوم بالجسم، وبأن السرعة والبطء ليسا عرضا <زائدا>[1] على الحركة قائما بها، بل الحركة أمر ممتد تتخلله سكنات أقل أو[2] أكثر باعتبارها[3] تسمى سريعة أو بطيئة، ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات، فطبقات الحركة أنواع مختلفة، والسرعة والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات»[4] انظر تمامه.

قوله: "مَعنَى مِنَ المَعانِي..."[5] الخ، لفظ "معنى" بدل من صفة، أو مضاف إليه ما قبله.

فإن قيل: لا يلزم من افتقاره إلى المحل أن يكون من المعاني، بل يجوز أن يكون اعتباريا أو سلبيا.

قلنا: <المستلزم هو الافتقار المذكور مع قيد الوجود الذي هو مفروض في الإله، هذا إن أراد>[6] من "المعاني" ما يكون اصطلاحا، وأما إن أراد / مطلق المعنى القابل للذات فهو عام والاستلزام صحيح. 191

قوله: "فَإِنْ فُرِضَ أَنـهُمـا إِلَـهانِ..."[7] الخ، لابد من هذا الفرض، لأن المحل الذي يفتقر إليه الإله لا يكون حادثا، وإلا كان الإله في الأزل معنى قائما بنفسه وأنه محال، وإذا كان قديما فلابد من ألوهيته لما مر في تركب الإله، وحينئذ تتعدد الآلهة، وأيضا افتقار أحدهما إلى الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح، وإن افتقر كل منهما إلى الآخر كان دورا.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- وردت في نسختي "ب" و"ج": أقل وأكثر.
3- وردت في نسخة "ب": باعتبار ما.
4- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/2: 157-159.
5- العمدة: 78.
6- ساقط من نسخة "ج".
7- العمدة: 78.

{بحث: إذا استحال افتقار الله تعالى إلى محل استحال اتحاده به}

قوله: "وَإِذَا اسْتَحَالَ افْتِقَارُه إِلَى مَحلّ[1] اسْتَحَالَ اتِّحَادُه بِهِ"[2] فيه بحث، وهو أن يقال: قد لا يفتقر إليه ولكن يتصل به اتفاقا واختيارا من غير افتقار فيتحد به، فمن أين يلزم من نفي الافتقار نفي الاتحاد، فإن الله تبارك وتعالى لا يفتقر إلى خلق العوالم وقد خلقها، ولا إلى نصب الأسباب وقد نصبها.

والجواب: أن معنى الافتقار إلى المحل عدم الانفكاك عنه، ومعنى عدم الافتقار إليه في هذا المقام الاستغناء عنه والانفكاك عنه دائما بحيث لا يتصور القيام به، كما نقول في افتقار العرض إلى المحل أنه لا ينفك عنه، وفي عدم افتقار الجوهر إلى المحل أنه يستحيل أن يقوم به، وليس عندنا قيام جائز[3] يقع تارة ولا يقع أخرى، حتى يلزم من نفي الافتقار فيه أن يبقى الجواز.

{معاني لفظ الاتحاد عند الإطلاق}

قوله: "وَمَعْنَى الاتِّحَادُ..."[4] الخ، الفهري[5]: «الاتحاد يطلق على معنيين: أحدهما، شدة الامتزاج والمجاورة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر في الحس، كامتزاج الخمر والماء وسائر المركبات من الأشربة والمعاجن، وكاختلاط النطفتين في الرحم بحيث صارا شخصا واحدا، وكذلك ما تمثل به النصارى للاتحاد[6] من أن للفحمة حقيقة وللنار حقيقة، فإذا سرى النار في الفحمة لم يتميز أحدهما عن الآخر، وصارا حقيقة أخرى، وتجدد لهما اسم لم يكن وهو الجذوة، وكل هذا لا يعقل إلا في الأجسام، فلا يمكن دعواه في حق الإله ولا في صفة من صفاته. المعنى الثاني من تفسير الاتحاد، أن يراد به صيرورة الشيئين شيئا واحدا » انتهى.

---

[1]– جاء في نسختي "ب" و"ج": المحل.

[2]– العمدة: 78.

[3]– وردت في نسخة "ب": حائز.

[4]– العمدة: 78.

[5]– كذا ورد في جميع النسخ.

[6]– جاء في نسخة "ج": في الاتحاد.

وقد علمت أن الاتحاد بالمعنى الأول لا يتعقل إلا في الأجسام، ولا يتصور في الله تعالى. وأما بالمعنى[1] الثاني فمحال مطلقا في القديم والحادث في الجسم وغيره، وقد برهن عليه المؤلف.

وفي عبارته مناقشة، وهي أنه حصر <معنى>[2] الاتحاد في صيرورة الشيئين شيئا واحدا، فإن أراد تفسير / مطلق الاتحاد فلا يصح، <لما مر>[3] من أنه يطلق على معنيين. وإن أراد الاتحاد الذي وقع في مذهب النصارى فلا يصح أيضا، لأن الاتحاد عندهم فيه وجوه سيذكرها المصنف. على أن التفسير المذكور هنا لم يعده فيها أصلا.

ويجاب بأنه لم يقصد ذكر مطلق الاتحاد، ولا الاتحاد عند النصارى، بل الاتحاد الذي يذكر في العقائد أنه يستحيل على الباري، وهو الذي أشار إليه أولا بقوله "وَإِذَا اسْتَحالَ افْتِقارُه إِلَى مَحلٍّ اسْتحالَ اتِّحادُه بِهِ".

أما الاتحاد بمعنى المزج والاختلاط فلا يتعرض له، إذ هو من خصائص الأجسام، وأما ما فسر به النصارى الاتحاد الذي أطلقوه فسيأتي به.

{اعتقاد الاتحاد بمعنى صيرورة الشيئين شيئا واحدا في حق الباري تعالى كفر بلا خلاف}

قوله: "**مُحالٌ مُطلقاً...**"[4] الخ، أي لما سيذكره من الدليل، ولأجل استحالته مطلقا كان من اعتقده في حق الباري تعالى كافرا بلا خلاف، بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها مم يصح في الحادث، فإن في كفره خلافا، وقد تقدم ذكرهما والفرق بينهما في أقسام الجهل.

قال <الفهري>[5]: «ونقل عن مورقوريس من الحكماء، وقيل إنه أول من قال بالاتحاد، أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية، وسموا ذلك باتحاد العاقل بالمعقول، وقال تارة إن النفس الناطقة إنما تعقل الأشياء لاتصالها بالعقل الفعال واتحادها به.

1- وردت في نسخة "ب": في المعنى بدل بالمعنى
2- سقطت من نسخة "ب".
3- ساقط من نسخة "ج".
4- العمدة: 78.
5- سقطت من نسخة "ج".

وأصل هذه المقالة مبني على أن النفس الناطقة جوهر مفارق، وإثبات عقول سماوية ونحن لا نقول بشيء من ذلك، -قال-: والرد عليه بطريق الإلزام أن يقال: النفس إذا عقلت صورة[1] واتحدت بها، ثم عقلت صورة أخرى واتحدت بها، فالصورة الأولى هل[2] تبقى عند الاتحاد الثاني؟.

فإن بقيت لزم أن يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال، وإن لم تبق وقد كانت هي العقل بنفسه لزم عدم الصورة الأولى والعقل معا، وكان الموجود شيئا آخر، فلا اتحاد رأسا».

{تقرير اليوسي لكلام الحكيم مورقوريس أول من قال بالاتحاد}

[وأما][3] قوله: «إن النفس الناطقة تتحد بالعقل الفعال» فمحال أيضا أي لأنها إن اتحدت ببعضه لزم انقسام ما لا ينقسم، وإن اتحدت بكله لزم أن تكون عالمة بجميع معلوماته وهو محال أيضا عنده.

قوله: «إذا اتحد بالأجزاء» [أي][4] فرض ذلك.

قوله: "وَاتِّحَادُه بِهِ"[5] عطفا على "افتقاره"، أي واستحالة اتحاده به.

قوله: "قِيَام صِفَاتِه[6] بِذَات غَيْرِهِ..."[7] الخ، جعل الكلمة صفة للإله الأول انتقلت فقامت بعيسى، وهو ظاهر عبارة / المقترح عند استدلاله على بطلان قولهم بأنه يلزم عليه قيام الصفة بموصوفين. 193

---

[1]- وردت في نسخة "ب": سورة.

[2]- وردت في نسخة "ج": هي.

[3]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 78.

[6]- وردت في نسختي "أ" و"ج": صفته.

[7]- العمدة: 78.

قلت: وفيه شيء، لأن الإله عند النصارى إذا كان مركبا من ثلاثة أقانيم، فالكلمة تكون [جزء الإله تارة وهي الإله أخرى، حيث جمعوا بين الكثرة والوحدة، فكيف تكون][1] صفة للإله، والشيء لا يتصف بجزئه تأمل.

ثم ما ادعاه المصنف على اللف والنشر، من أن "استحالة افتقاره إلى محل" يستلزم استحالة افتقار صفته إلى محل غيره، وأن استحالة اتحاده بمحل يستلزم استحالة اتحاد صفته بمحل يحتاج إلى بيان، وإن كان صحيحا في نفسه على ما يأتي بيانه.

وقد يجاب، أما أولا فبأن يقال: المراد بالجزء هنا الجزء العقلي أي [في][2] جزء الحقيقة، وهو الذي دل عليه قول المصنف "تَرَكَّبَت مِنْه حَقِيقَة الإِلَه"[3]، وحينئذ الجزء هو وصف من الأوصاف. وأما ثانيا فبأنه لا يريد الاستلزام، بل أراد أنك إذا عرفت استحالة الأولين، فاعرف استحالة الآخرين بما سيذكر من البرهان، والكاف في قوله "فكذا" للتشبيه في [مجرد][4] الاستحالة، والفاء لمجرد التعقيب.

{القول بالاتحاد يعزى إلى بعض النصارى}

قوله: "فَبَطُلَ مَا قَالَتِ النَّصارَى..."[5] الخ، ذكر الفهري أن القول بالاتحاد يعزى إلى بعض النصارى، فقالوا إن الكلمة حلت بناسوت المسيح، فاتحدت به فصار الجوهران جوهرا واحدا، قال: وهذه تعزى إلى بعضهم، وأباها آخرون فقالوا: لو كان كذلك وقد قتل وصلب لنالته أيدي الأعداء، بل هما جوهران وإرادتان في لاهوته يحي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، وبناسوته يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وقد أقمنا الدلائل القطعية[6] على استحالة الحلول على الله تعالى في شيء، فبطل ما بنوه عليه من الاتحاد.

---

1 - ساقط من نسخة "أ".

2 - سقطت من نسختي "أ" و"ج".

3 - العمدة: 78.

4 - سقطت من نسخة "أ".

5 - العمدة: 78.

6 - وردت في نسخة "ب": القاطعة.

وعزي القول بالاتحاد أيضا إلى بعض الصوفية، وربما أخذ ذلك من بعض شطحاتهم، كقول بعضهم: «ما في الجبة إلا الله» ونحوه[1]، وسيجيء تمام الكلام على هذا البحث.

قوله: "وَدُونَ الجَوْهرِ نَفْسه"[2]، أي مجموع هذه الأقانيم، ويبعد أن يريد <به>[3] الوجود.

قوله: "قِدم النَّاسُوتَ "[4]، أي ذات عيسى عليه السلام، لأن وجوب اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قديما، فتكون ذات عيسى قديمة، وإلا فلا اتحاد، وإن كان الاتحاد جائزا افتقر العلم إلى مخصص يخصصه به بدلا عن عدمه، أو بهذه الذات دون أخرى، وذلك تأثير في العلم فيكون حادثا، وإذا كان حادثا كان الجوهر الأول حادثا، لأن حدوث الجزء أو اللازم يستلزم حدوث / الكل أو الملزوم، وحينئذ تكون ألوهية عيسى جائزة، لأن اتحاد الإله به جائز، <وكذا ألوهية الجوهر الأول تكون جائزة حيث فرض حدوثه، والحادث جائز>[5] وأوصافه

194

1– قارن بشرح الكبرى للإمام السنوسي. من ذلك ما نسب لابن عربي في القول بوحدة الوجود التي نادى بها، وكان من أشعاره فيها أيضا:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ** إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ** فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ** وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ** ركائبه فالحب ديني وإيماني

كما يقول أيضا:

عقد الخلائق في الإله عقائدا ** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

يقول أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: «وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له، فالعقائد والديانات متباينة، ومنها الصحيح والفاسد، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة؟». التصوف الفلسفي الإسلامي: 40.

2– العمدة: 79.

3– سقطت من نسخة ب.

4– العمدة: 79.

5– ساقط من نسخة ج.

جائزة، ومنه[1] الألوهية، وبهذا <التقرير> يصح قول المصنف "وذلك يفضي إلى مثله في واجب الوجود"[2]، والله أعلم.

قوله: "الخَنافِس وَالحَشَرَات"[3]، وأحد الخنافس خنفساء، ويقال أيضا خنفس على وزن جندب أو خندق وهي الدويبة السوداء المعروفة، والحشرات الهوام والدواب الصغار.

{مناظرة الفخر الرازي لبعض أحبار النصارى}

قوله: "يَلزَم طَردُه لاَ عَكسهُ..."[4] الخ، تقدم ما فيه، وأشار بهذا الكلام إلى قول الفخر: «ناظرت بعض أحبار النصارى فوجدته في غاية البعد من المعقول، فعلمته قاعدة واحدة لأناظره بها، وهي «أن الدليل يلزم طرده لا عكسه» كما مر في حدوث العالم، فعسر عليه فهم هذه القاعدة، فلم أزل معه حتى فهمها وسلم صدقها.

فقلت له حينئذ: لم خصصتم اتحاد أقنوم العلم بناسوت عيسى عليه السلام حتى جعلتموه إلها؟.

فقال[5]: لما ظهر على يديه من إحياء الموتى ونحوه، مما لا يقع إلا من الإله.

فقلت له: يلزمكم أن تقولوا بألوهيةِ موسى عليه السلام، لما ظهر على يديه من إحياء العصا ثعبانا ونحوه[6]، مما يقطع أنه ليس من فعل المخلوق البتة، فأراد أن ينكر.

---

[1]- وردت في نسخة أ: ومنها.

[2]- العمدة: 79.

[3]- نفسه: 79.

[4]- نفسه: 79 تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «وبإجماع أرباب العقول أن الدليل يلزم طرده لا عكسه»

[5]- وردت في نسخة "ب": قال.

[6]- جاء في طرة ص: 145 من نسخة "ب" ما نصه: «يمكن الجواب من جهة النصارى بأن يقولوا بينهما فرق، فإن موسى كان يفعل ما ذكرت ولكن بعد مشقة الطلب والدعاء، وعيسى لا، إذ كان يأخذ الطين فيقول له كن خفاشا ليكون، وأيضا لهم أن يمنعوا كون ما ذكر دليلا ويجعلوه سببا وعلة فلا ترد عليهم الوهية...؟ لكن يلزمهم الوهية موسى إذ بالأمر الذي جعلوا عيسى إلها وجعلوه علة يجعل به موسى ويمكن أن يقال العلة مركبة، أي علة اتحاد أقنوم العلم بناسوت عيسى أمران».

فقلت له: قد سلمت أنه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ودليل الألوهية على زعمكم موجود في موسى على حد وجوده في عيسى عليهما[1] السلام.

ثم قلت له: وهل تجوز أن نكون نحن وهذه الحيوانات المحتقرة كالخنافس ونحوها آلهة؟.

فقال: لا أجوز ذلك لعدم دليل الألوهية فيها.

فقلت: كيف وقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، فلعلها تكون آلهة في نفس الأمر على مقتضى أصلكم، ولم يظهر بعد دليل ألوهيتها، ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[2]» انتهى.

قال المؤلف في شرح الوسطى: «وانظر عظيم غباوتهم فيما تخيلوه من حكمة كون عيسى عليه السلام اتحد به اللاهوت حتى كان إلها عندهم، ثم صلب بعد ذلك على زعمهم، قالوا أبعدهم الله وأخلى[3] منهم الأرض: حكمة ذلك أن آدم أبا البشر، لما أكل من الشجرة وعصى أمر ربه استحق العقوبة من ربه، لكن عقوبة المولى على ما هو عليه من [عظيم][4] / الجلال لمن ليس [له][5] نظيرا[6] 195 فيه نقص له، قالوا: فلما اتحدت الكلمة بعيسى عليه السلام ورجع بسببها إلها تكرم بنفسه وأبذلها للعقوبة نيابة عن أبيه آدم عليه السلام، ولم يكن في إيقاعها به نقص في الإله لمشاكلته له، إذ هو إله مثله، قالوا: فهذا هو حكمة قتله وصلبه[7]، فقيل لهم: هذا القتل والصلب الذي زعمتم وقوعه به، هل انفرد بالناسوت دون اللاهوت أم نالهما معا؟.

---

[1]– وردت في نسخة "ب": عليه.

[2]– البقرة: 257.

[3]– وردت في نسخة "ب": وأخلاهم.

[4] – سقطت من النسخ الخطية الثلاث والزيادة من شرح الوسطى.

[5]– سقطت من نسخة "أ".

[6]– وردت في نسختي "أ" و"ج": نظيره

[7]– وإلى ذلك يشير القرآن في قوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا ۝ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ

فإن قلتم انفرد به ناسوت عيسى، فقد انتقض عليكم ما قلتموه من أن[1] عقوبة الإله لمن ليس نظيره نقص[2]، إذ[3] لاشك أن الناسوت وهو جسد عيسى عليه السلام ليس بإله قطعا، وأيضا كيف ينفرد الناسوت بذلك القتل والصلب، مع القول بامتزاجه مع اللاهوت؟.

وإن قلتم إن القتل والصلب نال المجموع من اللاهوت والناسوت، لزم أن الإله يلحقه الموت والألم، وغير ذلك مما يلحق المخلوق، وذلك يستلزم حدوثه ضرورة، وهو محال قطعا، وأيضا فذلك يؤدي إلى انعدام الإله الذي هو مركب عندهم من الأقانيم الثلاثة، إذ المركب ينعدم بانعدام جزئه، وقد انعدم جزء الإله الذي حل بعيسى بقتله[4] معه، فقد انعدم إذن الإله، فلم يبق بعد ذلك إله»[5] انتهى.

{رد البوصيري على القائلين بالاتحاد من النصارى}

وما أحسن قول البوصيري[6] في الرد عليهم حيث يقول:

=مِن عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ۞ بَل رَّفَعَهُ اللّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ۞ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ النساء: 156- 159.

قال ابن كثير: «أوضح الله الأمر وجلاه وبينه، وأظهره في القرآن العظيم الذي أنزله على رسوله الكريم المؤيد بالمعجزات والبيان والدلائل الواضحات، فقال تعالى وهو أصدق القائلين ورب العالمين المطلع على السرائر والضمائر الذي يعلم السر في السماوات والأرض بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ أي رأوا شبهه فظنوه إياه ولهذا قال: ﴿الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ يعني بذلك من ادعى أنه قتله من اليهود ومن سلمه إليهم من جهال النصارى كلهم في شك من ذلك وحيرة وضلال وسعر، ولهذا قال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ أي وما قتلوه متيقنين أنه هو بل شاكين متوهمين ﴿بَل رَّفَعَهُ اللّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ أي منيع الجناب لا يرام جنابه ولا يضام من لاذ ببابه ﴿حَكِيماً﴾ أي في جميع ما يقدره ويقضيه من الأمور التي يخلقها وله الحكمة البالغة والحجة الدامغة والسلطان العظيم والأمر القديم». تفسير ابن كثير/1: 574.

[1] - وردت في نسخة "ب": لأن.

[2] - وردت في نسخة "ب": عقوبة به.

[3] - وردت في نسخة "ب": ولا.

[4] - وردت في نسخة "ب": لقتله.

[5] - نص منقول مع بعض التصرف من شرح الوسطى: 138- 139.

[6] - وردت في نسخة "ج": البصري.

لَيْتَ شِعْرِي ذِكْرِ الثَّلاثَة وَالوا ❖ حِـد نَقْص فِي عَدِّكُم أَوْ نَمَاء

كَيْفَ وَحَّـدْتُـم إِلَهًـا نَفَى الت ❖ وحِيـد عَنهُ الآبَـاءُ وَالأَبْنَـاء

أَإِلَــه مُركَّـب مَا سَمِعْنَــا ❖ بِـإِلَــهٍ لِـذَاتِــه أَجْــزَاء

أَلِكُل مِنهُـم نَصِيـب مِـن المل ❖ ـك فَهَلاً تُمَيَّــز الأَنْصِبَــاء

أَتَرَاهُم لِحَاجَــةٍ وَاضْـطِـرَار ❖ خَالَطُوهَـا وَمَا بَغَــى الخُلَطَـاء

<أَهُو الرَّاكِب الحِمَار فَيَا عَجْـ ❖ ـز إِلَـهٍ يَمسُّـه الإِعْـيَــاء>[1]

أَمْ جَمِيعٌ عَلَى الحِمَار لَقَد جَـ ❖ ـلَّ حِمَــار بِجَمعِهـم مَشَّــاء

أَمْ سِواهُـم هُوَ الإِلَه فَمَـا نِسْـ ❖ ـبَـة عِيسَى إِلَيْـه وَالانْتِمَـاء

أَمْ أَرَدْتُم بِهَا الصِّفَات فَلِمَ خُـ ❖ ـصَّت ثَـلاَث بِوَصْفِـه وَثَنَـاء

أَمْ هُوَ ابْـن الإِلَـه مَا شَارَكَتْـه ❖ فِي مَعَانِي البُنُـوَّة الأَنْبِيَـاء

196 / قَتَلَتْـه اليَهُـود فِيمَا زَعَمْتُـم ❖ وَلأَمْــوَاتِـكُــم بِــهِ إِحْيَـــاء[2]

وقد زاد أوجها أخرى من الرد في هذه الأبيات وهي واضحة[3].

قوله: "وَجَمِيعُ مَا وَرَدَ عَلَى الأَوَّل..."[4] الخ، المراد بالأول التفسير الأول للاتحاد، وأنه أريد به القيام، كقيام العرض بالجوهر.

1– بيت ساقط من نسخة "ب".

2– قارن بما ورد من أبيات في قصيدة الهمزية في مدح خير البرية ﷺ للإمام شرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري المصري المتوفى سنة 696 هـ.

3– عدد أبيات القصيدة 459 راجعها إن شئت الوقوف على الأوجه الأخرى من رد البوصيري على النصارى وتفنيد ادعاءاتهم الباطلة.

4– العمدة: 79.

قوله: "الأُبُوَّة لَهُم"[1]، أي أبوة الله تعالى لهم.

قوله: "مِنَ التَّرْبِيَةِ وَاللُّطفِ"[2]، بين بهذا أن إطلاق الأب على الله تعالى مجاز عن التربية واللطف، لأن حقيقة الأبوة فيه [تعالى][3] مستحيلة، وهذا الإطلاق صحيح كما يطلق عليه تعالى الرحمن، وإن كانت حقيقة الرحمة عليه تعالى مستحيلة، لكن أسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح في شريعتنا، فلا يطلق عليه تعالى إلا ما ورد به السمع لاسيما اللفظ الموهم.

قوله: "بِإثْبَات الأُلوهِية لِغَيرِه"[4]، إن قيل إنهم لا ينكرون <أن>[5] الألوهية ثابتة لغيره، ويزعمون أنها ثابتة له أيضا، فما فائدة هذا الكلام؟.

قلنا: المراد إثباتها لغيره على الخصوص، وفيه نظر إذ لا إشعار للفظ[6] به، والحق <أن المراد>[7] أنه تصريح بأن غيره إله بقرينة الإضافة، والإله لا يكون غيره إلها له البتة، ففهم الاختصاص من هذه الجهة فافهم.

{عزو بعض أصحاب المقالات القول بالاتحاد إلى بعض الصوفية}

قوله: "وَعَزَا بَعضُ أَصْحَاب المَقالَات..."[8] الخ، تقدم مثل هذا الكلام عن الفهري، والمراد بأصحاب المقالات: المؤلفون في الفرق والذاكرون لمقالاتهم[9].

---

[1] - العمدة: 80.

[2] - نفسه: 80.

[3] - سقطت من نسخة "أ".

[4] - العمدة: 80.

[5] - سقطت من نسخة "ج".

[6] - وردت في نسخة "أ": للبعض.

[7] - ساقط من نسخة "ب".

[8] - العمدة: 80.

[9] - من أمثال أبي طاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، والأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين و ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، و الشهرساني في الملل والنحل.

قوله: "شطَحَات"[1] لم أقف على هذه اللفظة فيما رأيت من كتب اللغة، وكأنها محدثة عامية، وتستعمل في اصطلاح التصوف.

قال صاحب[2] الرموز ومفاتيح الكنوز[3] ما نصه: «ومثال ما جاء في الأثر إما فتحا أو شطحا، كقول القائل: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، وكقول الآخر: «<أنا الله>[4]»، وقول الآخر: «ما في الجبة إلا الله»، وكقول الآخر: «سبحاني»، وكقول الآخر: «ما أعظم شأني»، فهذا كله وما شاكله[5]

---

[1]– العمدة: 80. جاء في تحفة الإرشاد لصاحبه أبي الفتح محمد ابن بدر الدين محمد أبي الحسن الإسكندراني ما نصه: «الشطح في لغة العرب هو الحركة، يقال شطح إذا تحرك، ويقال للبيت الذي فيه الدقيق المشطاح، وإنما سمي ذلك البيت المشطاح لكثرة ما يحركون فيه الدقيق، فالشطح مأخوذ من الحركة، إلا أنها...؟؟ أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فيعبرون عن ذلك الوجد بعبارات يستغربها سامعها، فمفتون هالك بالطعن عليها، وسالم ناج بدفع الإنكار عنها، ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق يفيض من جانبيه، يقال شطح الماء، كذلك في المريدين إذا غلبت عليهم الأحوال وتواترت لديهم الأوراد، فيضيق وعاء وجودهم عن فيض نورها، فيظهر على حركاتهم وألفاظهم. وسئل محي الدين ابن عربي عن الشطح، فقال: هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة، ودعوى، وهي نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة ».

[2]– هو عز الدين بن عبد السلام أبو محمد السلمي الشافعي (.../ 660 هـ) الملقب بسلطان العلماء. من مؤلفاته: "تفسير القرآن"، و"قواعد الإسلام"، و"مختصر مسلم"وغيرها. طبقات المفسرين/1: 315.

[3]– عنوان الكتاب بالكامل هو حل رموز مفاتيح الكنوز وهو للعز بن عبد السلام السابق الترجمة نشرته المكتبة الأزهرية للتراث، وهو في 152 صفحة بتاريخ 1/9/ 2005.

[4]– ساقط من نسخة "ب".

[5]– وفي هذا المعنى قال ابن عطاء الله في لطائف المنن: 45« سمعت شيخنا أبا العباس يقول: إن لله عبادا محوا أفعالهم بأفعاله وأوصافهم بأوصافه وذواتهم بذواته، وحملهم من أسرارهم ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه، وهم الذين غرقوا في بحر الذات وتيار الصفات، فهي إذن فناءات ثلاث: أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه، وعن ذاتك بذاته، ولذا قال قائلهم:

وقوم تاهو بأرض بقفر ** وقوم تاهوا في ميدان حبه
فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا ** وأبقوا بالبقاء من قرب قربه

فإذا أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه، ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله بقاؤه. ولذلك قالوا: من كان في الله تلفه كان على الله خلفه. فالفناء يوجب عذرهم، والبقاء=

وماثله القول فيه واحد، لأنها وإن اختلفت ثمارها وتنوعت أزهارها، لكنها تسقى بماء واحد، تشير إلى محو الاثنين وثبوت الواحد.

فَقَــوْمٌ تَلَقَّــوْهُ بالتَّسْلِيــمِ ❖ وَقَابَلُــوه بالقَلْــب السَّلِيــمِ

وحملوا ذلك على معنى قوله ﷺ: (إن من العلم كهيئة المخزون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله تعالى، فإذا تكلموا به أنكره أهل العزة بالله تعالى)[1]. انظر تمام كلامه.

قوله: "بِمثْلِ هَذِه المَقَالَة "[2]، أي القول بالاتحاد لا الألفاظ المشعرة به، فإنها واقعة منهم قطعا.

/ قوله: "وَهِيَ حَالَة سُكْر..."[3] الخ، قال صاحب الرموز أيضا بعد كلام: «وإذا أرادك لخصوصية الاصطفائية سقاك بكأس محبته شربة، فتزداد بتلك الشربة ظمئا وبالذوق شوقا، وبالقرب طلبا وبالسكون قلقا، -إلى أن قال:- فإذا تمكن منك هذا السكر أدهشك، فإذا أدهشك حيرك فأنت هاهنا مريد، فإذا دام لك تحيرك أخذك منك وسلبك عنك، فتبقى ثم مسلوبا مجذوبا، فأنت حينئذ مراد، إذ أنت معه بلا أنت، عنده بلا أين، مشاهده بلا كيف، فإذا فنيت ذاتك وذهبت صفاتك قام بصفاته عن صفاتك، وببقائه عن فنائك[4]، وخلع عليك[5] خلعة: فبي يسمع وبي يبصر، فيكون هو متوليك ومواليك، فإن تكلمت فبأذكاره، وإن نظرت فبأنواره، وإن

=يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء، والبقاء يحضرهم مع الله في كل شيء، فلا ينقطعون عنه بشيء، الفناء يميتهم، والبقاء يحييهم، ومن دكت جبال وجوده استمع داعي شهوده».

[1] - قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: «وأما الحديث المأثور: (إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغرة بالله) فهذا قد رواه أبو إسماعيل الأنصاري شيخ الإسلام في كتابه الذي سماه "الفاروق بين المثبتة والمعطلة " وذكر فيه أحاديث الصفات صحيحها وغريبها، ومسندها ومرسلها، وموقوفها. وذكره أيضا أبو حامد الغزالي في كتبه. ثم هذا يفسره بما يناسب أقواله التي يميل فيها إلى ما يشبه أقوال نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم... والحديث ليس إسناده ثابتا باتفاق أهل المعرفة، ولم يرو في أمهات كتب الحديث المعتمدة، فلا يحتاج إلى الكلام في تفسيره...» مجموع فتاوى ابن تيمية/13: 259-260.

[2] - العمدة: 80.

[3] - نفسه: 80.

[4] - وردت في نسخة "ب": بقائك.

[5] - وردت في نسخة "ب": عنك.

تحركت فبإقداره، وإن بطشت فباقتداره، فهنالك ذهبت الأينية واستحالت البينية، فإن رسخ قدمك وتمكن سرك حال سكرك، قلت: هو، وإن غلبك وجدك وتجاوز بك سكرك عن حد الثبوت، قلت: أنا، فأنت في الأول متمكن وفي الثاني متلون.

ومن هاهنا أشكل على الأفهام حل رموز[1] هذا الكلام، فقائل يقول: زنديق فيقتل، وقائل يقول: صديق فيحمل، وقائل يقول: مغلوب عليه فيهمل، فهو من حيث تحقيق حاله محق في علمه، والذي حكم بقتله مصيب في حكمه، إذ الشريعة لها حدود، فمن تعداها أقيمت عليه الحدود، قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا﴾[2]، والحقيقة لها شهود خارج عن طور[3] هذا الوجود.

وما مثال ذلك، إلا مثال ملك وقف أحد عبيده على بابه، فأمره بلزوم مقامه وأن لا يتجاوز حده المحدود له، وأمره أن من تعداه وأراد الدخول إلى الملك والتجاوز عن ذلك الحد أن يقتله، ويؤدبه ويمنعه [من][4] الدخول.

ثم اختص عبدا آخر وأذن له أن يدخل عليه، ويتجاوز إلى حرمه ويطلع على سره، من غير إذن ولا مشاورة من هو واقف على الباب، فلما أراد الدخول منعه ذلك المأمور بالمنع، فلما دخل بغير إذنه وتجاوز الحد قتله، فالقاتل في الحقيقة مجتهد مصيب بإمضاء أمر الملك والوقوف عند حدوده، والمقتول شهيد مرحوم غير متعد في فعله بما خصه به الملك». انظر تمام كلامه.

{لما كان لفظ الاتحاد مشتركا في معاني أطلقه كل واحد على ما أراد}

198 وقد أكثر الناس في نسبة الاتحاد إلى الصوفية، / والعاقل لا يتوهم أن يستحل أهل الله الاتحاد المحال، كيف ومن اعتقده فليس له من الإسلام نصيب فضلا عن أن يصل درجة التصوف، ولكن لما كان لفظ الاتحاد مشتركا في معاني أطلقه كل واحد على ما أراد، فإذا أطلقه

---

[1]- وردت في نسختي "ب" و"ج": رمز.
[2]- البقرة: 187.
[3]- وردت في نسخة "ب": طرو أو طرق.
[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

الصوفية على مقصودهم من الفناء الكلي والتوحيد الصرف، ظن بهم الجاهل ما تقشعر منه الجلود وهم برآء منه، كما قال سيدنا علي بن وفا[1]:

يَظُنُّوا[2] بي حُلولاً وَاتِّحاداً ❖ وَقَوْلي مِنْ سِوَى التَّوْحِيدِ خَالِ

فتبرأ من الحلول والاتحاد المحال. وقال أيضا:

وَعِلْمكَ أَنَّ كُلَّ الأَمْر أَمْري[3] ❖ هُوَ المَعْنَى المُسَمَّى باتِّحَاد

قوله: "مَنْ وَاخَذَهُم[4] بِذَلِك"[5]، أي بالقتل على ما يقتضيه ظاهر الشريعة، وهذا لا ينافي ما تقدم من التأويل لهم، وتنزيههم عن القول بالاتحاد بحسب الحقيقة في هذا التقسيم ما ترى، اللهم إلا أن يريد أن من تأول لهم يعذرهم ولا يقيم عليهم الحد وهو بعيد، وإن كان هو الظاهر من عبارة الفهري، ويحتمل أن يريد أن من واخذهم[6] بالقتل، فقد ألزمهم الاتحاد، وفيه بعد أيضا فتأمل.

قوله: "كَفتوَى الجُنيد فِي الحَلاَّج..."[7] الخ، الجنيد هو الشيخ أبو القاسم سعيد بن عبيد، ولقبه الجنيد على وزن زبير، وكثيرا ما يقرأ بياء النسب تصحيفا، وكان سيد الصوفية، وقد رمي بالزندقة في جماعة من الصوفية، فأمسكوا كلهم إلا إياه فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي على مذهب شيخه أبي ثور[8]، ثم نجوا من القتل في قصة مشهورة[9].

1- هو الخطيب أبو الحسن علي ابن العارف بالله محمد وفا الشاذلي (807/761 هـ) تركه والده صغيرا في كفالة الزيلعي، من تآليفه: "الباعث على الخلاص في أحوال الخواص". شجرة النور الزكية: 240.

2- وردت في نسخة "ب": يظن.

3- وردت في نسخة "ب": أمره.

4- في شرح الكبرى: آخذهم: 80.

5- العمدة: 80. وردت في نسخة "ب": ومهم من واخذه بذلك؟

6- وردت في نسخة "ب": واخذ منهم.

7- العمدة: 80.

8- إبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي البغدادي (240/170 هـ)، الإمام الحافظ الحجة المجتهد الفقيه، مفتي العراق. سمع من ابن عيينة وغيره، وبرع في العلم ولم يقلد أحدا. حدث عنه أبو داود وابن ماجة، جمع في تصنيفه بين الحديث والفقه. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 450. شذرات الذهب/2: 93.

9- انظر قصته المذكورة ومصادر ورودها في ترجمته المفصلة في شذرات الذهب/2: 253-257.

وأما الحسين بن منصور الحلاج فقتل في سنة تسع وثلاثمائة، وذلك في خلافة جعفر المقتدر[1]، وكان الحلاج من الصوفية.

قال صاحب الرموز بعد كلام: «فأما أهل التمكين فإنهم علموا وكتموا ما علموا، لما يعلمون من ضعف احتمال عقول أطفال العقول، فلهذا إن الحلاج لما علم شيئا من هذا العلم وتفوه به فمه أبيح دمه، وكان خطأه من حيث إظهار ما يكتم، وإعلانه ما يسر، فكان حكم من باح: أن دمه يباح.

-قلت وأذكرني قول الآخر:

وَارحْمَةَ لِلعَاشِقِينَ تَحمَّلُوا ❖ ثِقْـل المَحبَّة وَالهوَى فَضَّاح[2]

بالسرِّ إنْ بَاحُوا تُباحُ دِمَاؤُهم ❖ وَكَذا دِمَـاءُ البَائِحينَ تُبَـاح

قال:- وقد روي عنه أنه لما أتى[3] به ليصلب، فرأى الخشب والمسامير، ضحك ضحكا / كثيرا[4]، ثم نظر في الجماعة فرأى الشبلي[5] فقال: يا أبا بكر أما معك سجَّادة؟ فقال: بلى، قال: أفرشها لي، ففرشها، فتقدم [للصلاة][6] فصلى، فقرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب ومن بعدها ﴿وَلنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالجُوعِ﴾[7] إلى آخر الآية، وقرأ في الثانية بفاتحة الكتاب ومن بعدها ﴿كُلُّ نَفسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ﴾[8] إلى آخر الآية.

199

---

[1]- المقتدر بالله أبو الفضل جعفر بن المعتضد (320/282 هـ). عهد إليه أخوه المكتفي بالخلافة التي لم يلها قبله أصغر منه، فقد وليها وله ثلاث عشرة سنة. قال الذهبي: «اختل النظام كثيرا في أيام المقتدر لصغره». تاريخ الخلفاء: 350.

[2]- وردت في نسخة "ب": فصاح.

[3]- وردت في نسختي "ا" و"ج": أوتي.

[4]- وردت في نسخة "ب": شديدا.

[5]- قيل: اسمه دُلف بن جَحْدَر، وقيل: جعفر بن دُلف، أصله من الشبيلية قرية. ومولده بسامراء شيخ الطائفة أبو بكر الشبلي البغدادي (.../334 هـ). كان فقيها عارفا بمذهب مالك، وكتب الحديث عن طائفة، قال الشعر، وله حكم وحال وتمكن. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 103. شذرات الذهب/2: 338.

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[7]- البقرة: 155.

[8]- آل عمران: 185.

ثم ذكر أشياء وكان ما حفظ منها: «اللهم بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك، وقيامي بحقك مخالف لقيامك بحقي، لأن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية، مع أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازج إياها، ولاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها، أسألك أن توفقني لشكر هذه النعمة التي أنعمت[1] بها علي، حيث كشفت لي مطالع وجهك، وحرمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرك.

وهؤلاءِ عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك، وتقربا إليك فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم ما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد».

وتقدم أبو الحارث السياف ولطمه فهشم وجهه وأنفه، وصاح الشبلي ومزق جبته وغشي عليه وعلى جماعة من الشيوخ المشهورين». انظر تمامه.

قوله: "إِمَّا قُرْب اتِّصَال..."[2] الخ، بين بهذا الكلام أن ذكر المحاداة يستغنى به عن ذكر الجهة، وأنه عطف خاص على عام.

قوله: "تَسْتَلْزِم التَّحيُّز"[3]، أي كل من كان في جهة الجرم فهو متحيز، وهذا فيما يتصور فيه التحيز، وإلا فالأعراض يصدق عليها أنها في الجهة ولا تحيز لها.

فإن قلت: حينئذ في الكلام بحث من وجهين: أحدهما، أن المقصود لا يتم إلا ببيان أن كل ذي جهة متحيز، وإلا فيدعى أنه تعالى في جهة ولا يقبل التحيز. الثاني: أن ما[4] ادعاه من استلزام الجهة للتحيز محتاج إلى بيان ولم يذكره، لا يقال بيانه الاستقراء، لأنا نقول لا يفيد القطع المطلوب هنا.

1- وردت في نسخة "ب": أنعمتها.
2- العمدة: 80.
3- نفسه: 81 قال السنوسي: «لأن الجهة تستلزم التحيز، وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم».
4- وردت في نسخة ج: من.

قلت الجواب: أما أولا فبأن النقض لا يرد بالأعراض ولا بسائر المعاني، لما مر من تبيان أن الله تعالى <ذات>[1] ليس بصفة، وكل ذات في جهة متحيزة. وأما ثانيا فبأن البيان يعلم مما مر من كلام سعد الدين، وهو أن الجهة اسم لمنتهى الإشارة / ومقصد المتحرك، ولا يكون ذلك إلا للجسم أو الجسماني، وكل جسم متحيز. 200

{وجوه نفي الحيز والجهة عنه تعالى كما قال بها السعد التفتازاني}

وقد استدل السعد رحمه الله تعالى على نفي الحيز عنه تعالى والجهة بوجوه:

«الأول، أنه لو كان الواجب متحيزا، للزم قدم الحيز ضرورة امتناع وجود التحيز بدون الحيز، والتالي باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب.

الثاني، <أنه>[2] لو كان في مكان لكان محتاجا إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير ممكن، فيلزم إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنيا عنه لإمكان الخلاء، والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الأولى فيكون واجبا، والمفروض أن الواجب هو المتمكن لا الإمكان، -قال-: ومبنى الوجهين على أن الحيز موجود لا متوهم»[3].

قلت: وفي الوجه الثاني أيضا مناقشة من وجهين[4]: تدبره يتضحا لك.

---

[1]- سقطت من نسخة ج.

[2]- سقطت من نسخة ج.

[3]- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/4: 45-46.

[4]- جاء في طرة ص: 149 من نسخة "ب" ما نصه: «أحدهما والله أعلم أن الاحتياج الذي يوجب الإمكان هو الاحتياج في الاتحاد، أما في غيره كأوصافه تعالى بالنسبة لذاته فلا، ولكن لا يعبر في جانب صفاته تعالى بالافتقار تأدبا، ذكر معنى هذا القرافي في شرح الأربعين، لكن رأيت في حواشي الشيخ عيسى السكتاني على الصغرى أن الافتقار مطلقا يوجب الإمكان ناقلا له عن شرح المقاصد، قال لأنه يوجب كون المفتقر ناقصا حتى يكمل بالمفتقر إليه، فيحتاج إلى من يدفع عنه النقائص وأيضا المكمل إن كان قديما لزم عدم تأثير القدرة فيه مع عموم التعلق في الموجود، ولزم تعدد القدماء، وإن كان حادثا لزم كون الباري تعالى ناقصا والجميع محال، وانظر الثاني».

ثم قال:- «الثالث: أنه لو كان الواجب في حيز وجهة، فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات، فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات، وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح»[1].

{طائفتان من المبتدعة قالتا بالجهة}

قوله: "إِلاَّ طَائِفتَانِ[2] مِنَ المُبتَدعَة..."[3] الخ، هذا هو الصحيح، وأن القول بالجهة لم يذهب إليه أحد من أهل السنة، وأما ما ينسب[4] من ذلك إلى بعض المحدثين فلا يصح، وما وقع من الألفاظ لبعض الأئمة كما في الرسالة فهو مؤول.

قوله: "وَهُم الكرَّاميةُ وَالحَشوِيةُ "[5]، الكرامِية طائفة منسوبون إلى محمد بن كرام بفتح الكاف والراء المشددة، كشداد، وهو القائل أن معبوده فوق العرش، وأنه جوهر تعالى الله عن قوله علوا كبيرا، [وحكى السيد في شرح المواقف: أنه بكسر الكاف وتخفيف الراء][6] والحشوية تقدم ذكرهم.

قوله: "فِي مَوْضِعِ أَلْيَق بِهِ..."[7] الخ، يعني في آخر فصل النبوءات[8]، حيث قال: وأما ما استحال ظاهره، نحو ﴿عَلَى العَرْش اسْتَوَى﴾[9] الخ، وذكره في هذا الباب أليق، لكن سيأتي وجه تأخيره إن شاء الله تعالى.

1- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد/4: 46.

2- وردت في نسختي "ب" و"ج": طائفة.؟

3- العمدة: 81. قال السنوسي: «ولم يقل بالجهة إلا طائفتان من المبتدعة وهم: الكرامية والحشوية، وعينوا من الجهات جهة فوق».

4- وردت في نسخة "ج": ما نسب.

5- العمدة: 81.

6- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

7- العمدة: 81.

8- وردت في نسخة "ب": النبوءة.

9- تضمين للآية 5 من سورة طه.

{ما يلقيه الشيطان في وهم العاقل من الصور والخيالات هو من العالم والله تعالى ليس من العالم في شيء}

قوله: "إِنْ كَانَ لَهُ خَيَال..."[1] الخ، الضمير عائد للجرم، أي يستحيل أن يرتسم الله تعالى في خيال الجرم الذي يكون له الخيال كالإنسان مثلا، فإنه لا يرتسم في الخيال إلا الحوادث، والله تعالى ليس بحادث، وذلك أن الشيطان قد يلقي في وهم الإنسان صورة يريه أن الله تعالى على هذه الصورة، أو يخيل له أنه في مكان أو في جهة أو على مسافة، داخل العالم أو خارجه.

201 فليعلم العاقل/ أن كل ما يلقيه الشيطان في وهمه إنما هو من العالم، والله تعالى ليس من العالم في شيء، وليتفطن إلى أن الشيطان الملقي لذلك، لا معرفة له بحقيقة الله تعالى، ولا اطلاع له عليها، إذ معلوم أن الكنه محجوب، وإذا علمت أن الشيطان لم يطلع عليها، علمت أنه لا يمكنه[2] أن يصورها، وكيف يصور ما لم يتصوره، ولم يكن له سبيل إليه، فغاية ما يقع في وهمك وخيالك ما يشاهد من الأجرام العلوية والسفلية، وما يسمع بالأخبار موصوفا كالعرش وقصور الجنة وأنهارها وأشجارها، وما يتخيل كأعلام أو «جبال من ياقوت، وبحور من مسك أو زئبق» مما أصله مشاهد، وكل ذلك حادث أو معدوم، والله تبارك وتعالى ليس بحادث ولا معدوم.

ثم إنك إذا تعاصيت عن الشيطان وألجمته بما ذكرنا لك من البرهان، فسوف يحاجك ويقول: إذا لم يكن الله تعالى في مكان كذا ولا في مكان كذا فأين هو؟ وإذا لم يكن على صورة كذا ولا على صفة كذا فكيف هو؟ مريدا بذلك أن يلزمك انتفاءه وتعطيل الصنع عن الصانع.

فأجبه: بأنه لا يعرف الله إلا الله، ولا يلزم من عدم إدراكنا إياه تعالى، ولا من نفي الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال عنه تعالى أن ينتفي، وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر في حقه، فنعمل بمقتضى البرهان في ثبوته تعالى، وبمقتضاه في استحالة ما يستحيل عليه تعالى، وكذا في وجوب ما يجب له تعالى.

---

[1]- العمدة: 81.

[2]- وردت في نسخة "ب": لا يمكن.

فإن زعم أن نفي جميع الأينيات وجميع الكيفيات يستلزم نفيه تعالى. فالجواب أن هذا جهل عظيم، إن لا يلزم من نفي الأينيات إلا نفي من كان أينيا، ولا من نفي الكيفيات إلا نفي من كان كيفيا، وقد علم أن الله منزه عن الأين والكيف، فلا يلزم من نفيهما عنه تعالى نفيه[1].

وفي حواشي أبي العباس المنجور: سئل ابن زكري التلمساني عن المؤمنين إذا رأوا ربهم يوم القيامة، هل يبقى خياله وقت حجبهم عن الرؤية؟.

فأجاب بعدم التخيل، لأن ما في الخيال مثل والله تعالى لا مثل له، قال: «وبحث فيه شيخنا أبو عبد الله اليسيثني[2]: بأن الدليل إنما قام على استحالة وجود المثل في الخارج، لما يؤدي إليه من التمانع وغيره، لا على استحالته في الخيال أو في الذهن» انتهى.

قلت: إنما يلزم الاعتراض المذكور على ابن زكري، إن أراد أن الارتسام يوجب المثل وأنه محال لمنافاته الوحدانية،/ والظاهر أنه إنما أراد أنه يوجب التماثل للمرتسمات من الجواهر كما ذكر المصنف هنا، وحينئذ لا محل لاعتراض اليسيثني.

وينبغي أن تعلم أن ما ذكره ابن زكري من الجواب نص عليه غيره، ويجب اعتقاده، فلا يليق باليسيثني إلا أن يناقش في الاستدلال على ما مر، وأما نفس الجواب فصحيح.

قال صاحب قطب العارفين[3] ﷺ، لما ذكر صفة رؤية الله تعالى في الآخرة كلاما، وفي آخره: «أنهم يرونه على الحقيقة، ولا تتخيل صفته في عقولهم ولا أوهامهم حين الرؤية ولا بعدها، فإن

---

[1] - جاء في طرة ص: 149 من نسخة "ب" ما نصه: «وأما قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَيْنَمَا كُنتُم﴾ فمعية علم لا معية ذات، لا يقال إنه معنا بذاته لكن على ما يليق به تعالى من الجلال، لأنا نقول المعية في الآية فسرها ابن عباس نافلا عن النبي ﷺ بمعية العلم فوجب الاتباع، لا يقال لا نُكر في أن المعية تكون بالذات ولكن لا على ما نعرف من المسامتة أو الجهة أو الحلول، بل على كيفية لا تدرك الله عالم بها. كما أن رؤية المولى في الآخرة جائزة لكن على ما يليق به تعالى وعدم التحيز والإحاطة بالبصر وغير ذلك. فنقول الرؤية ورد النص بها ولا يصح حملها على ظاهرها فوجب التأويل...».

[2] - محمد بن أحمد اليسيثني أبو عبد الله (897/959 هـ)، إمام في الأصول والفتوى. له تآليف منها: "حقوق السلطان على الرعية وحقوقهم عليه"، و"شرح مختصر خليل". شجرة النور الزكية: 283.

[3] - هو أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، عاش في أزهى فترات الدولة الموحدية وتوفي سنة 599هـ. لمزيد الوقوف على ترجمته راجع تقديم كتابه "قطب العارفين" المحقق بعناية الدكتور محمد الدباجي.

العقل يعجز هناك عن الفهم ويعجز الفهم عن الإدراك، ويعجز الإدراك عن الصفات، ويتلاشى الكل في جانب[1] عظمة الله عز وجل، فإن الله إذا تجلى لهم ليس في تجليه حركة ولا سكون ولا مجيء ولا ذهاب، وإنما يتجلى [لخلقه سبحانه][2] من ذاته بذاته بلا تشبيه ولا تكييف ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]»[4] انتهى. وسنذكر تمام كلامه في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى.

نعم، قد تقع إضافة الخيال إلى الله تعالى في عبارة بعض الصوفية، كقوله:

خَيالُك فِي وَهمِي وَذِكرُك فِي فَمِي ❖ وَمَثْواكَ فِي قَلبي فَأَينَ تَغِيبُ[5]

---

[1]– وردت في نسخة "أ": جنب؟

[2]– ساقط من جميع النسخ والزيادة من كتاب قطب العارفين.

[3]– تضمين للآية 103 من سورة الأنعام.

[4]– نص منقول من كتاب قطب العارفين: 60.

[5]– هذا البيت قديم، وقد ذكر في غير ما كتاب، ولا يعرف له قائل على وجه التحديد. وقد ذكره منسوبا ياقوت الحموي في معجم الأدباء، نسبه لأبي الحكم الإشبيلي دفين مراكش بلفظ:

لئن غبت عن عيني وشط بك النوى ❖ فأنت بقلبي حاضر وقريب

خيالك في وهمي وذكرك في فمي ❖ ومثواك في قلبي فأين تغيب؟

وممن ذكره غير منسوب: المناوي في فيض القدير (2 / 138) بلفظ:

خيالك في عيني وذكرك في فمي ❖ ومثواك في قلبي فاين تغيب

وذكره الأبشيهي في المستطرف بلفظ:

خيالك في عيني وذكرك في فمي ❖ ومثواك في قلبي فأين تغيب

وهو بهذا اللفظ في ديوان الصبابة لابن أبي حجلة، وتزيين الأسواق لداود الأنطاكي، وجاء في البديع في نقد الشعر لأسامة بن منقذ بلفظ:

وفي أربعٍ مني حلتْ منكَ أربعٌ ❖ فلستُ بناسيهنّ في البعدِ والقرب

خيالك في عيني، وذكرك في فمي ❖ ولفظك في سمعي، وحبك في قلبي

وبعض الكتب خاصة تلك التي تعتني بتراجم الصوفية، تذكر هذا البيت في قصة للشبلي مع رجل مجنون يتبعه الصبيان، حيث سمعه يذكر هذا البيت، ذُكرت في مواضع عدة.

والبارودي فإنه إنما اقتبس المعنى من هذا البيت كما هو صنيع الشعراء في كثير من أشعارهم، وهو أمر محمود على كل حال.

وتقدم إنشاد هذه الأبيات.

{معنى العبارة المحكية عن الصديق ﷺ:العجز عن الإدراك إدراك}

قوله: " الْعَجزُ عَنِ الإِدْراكِ وَاجِبٌ"[1]، أي لابد منه ولا محيد عنه، لا أنه واجب وجوب تكليف، إذ ليس باختياري، وهي إشارة إلى العبارة المحكية عن الصديق ﷺ: «العجز عن الإدراك إدراك»، بمعنى أن من أحاط علما بما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز، ثم علم أن الكنه بعد ذلك محجوب، وأن العقول عاجزة عن التوصل إليه، فهذا هو العارف، بخلاف من يتوهم أنه أدركه فيتصوره جرما على العرش أو بعيدا منه مثلا من المبتدعة الظانين أنهم في المعرفة وهم في أودية الضلال المبين والجهل المتين.

<فائدة: {تفسير القشيري لقول الصديق ﷺ: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته}

لهذا الكلام تفسير آخر ذكره القشيري قال: «قال الجنيد: أشرف كلمة في التوحيد، ما قاله أبو بكر الصديق ﷺ: «سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته».

فقال القشيري رحمه الله في تفسيره ما معناه: «أنه ليس نفيا للمعرفة، بل إن معرفة العارفين الصديقين تكون ضرورية عن مشاهدة ومعاينة، وهذه ليست مقدورة، لأن صاحبها لم ينلها باستدلال أو تعلم، فهو عاجز عنها كما أن المقعد عاجز عن / قعوده الحاصل له بغير اكتساب، لا عن القيام الذي لم يحصل أصلا، فأراد الصديق أن هذه المعرفة هي المعرفة بالحقيقة، أما ما يحصل باكتساب واستدلال في الابتداء، فلم يعده شيئا باعتبار المعرفة ضرورية[2]، كما لا عبرة بالسراج بعد طلوع الشمس وانبساطها عليه» انتهى >[3].

[1] - العمدة: 81.
[2] - وردت في نسخة "ب": الضرورية معرفة.
[3] - ساقط من نسخة "ج".

قوله "لاَ يَعْرِفُ اللهُ إلاَّ الله[1]"[2]، هي عبارة تحكى عن بعض السلف، وأنشد بعضهم:

لاَ يَعْرِفُ اللهَ إلاَّ الله فَاتئدوا ❖ وَالدِّين دِينَـان إِيمَـان وَإِشْـرَاك

وَلِلعُقول حُدودٌ لاَ تُجاوزهَا ❖ وَالعَجْز عَنْ دَركِ الإِدْراكِ إِدْرَاك

وقد أخذ منها بعضهم جواز إضافة المعرفة على الله تعالى، ورد بأنه لا دلالة فيه، لرجوعه إلى معنى المشاكلةِ.

{في شرح أبيات تنسب لابن سينا}

قوله: "لَعمْرِي لَقَد طُفْتُ..."[3] الخ، البيتان ينسبان لابن سينا، و"وضع الكف على الذقن" كناية عن الحيرة، لأن ذلك غالبا شأن المتحير عادة، والحيرة إما حيرة التفكر في العظمة والجلال، بعد الاعتراف بالعجز عن الإدراك وهي صواب، أو حيرة الشك والريب وهو[4] ضلال. و"قرع السن" كناية عن الندم، يقال قرع فلان سنه إذا ندم، ومنه:

لتقرعن علي السن من ندم ❖ إذا تذكرت يوما بعض أخلاقي

والندم إما لكونه خاض فيما لا يعنيه من العلوم ولا يضره فندم، وود أن لو اقتصر على ما يعنيه، وإما لكونه خاض في الفساد، وحاد عن الطريق فيما ينتحل ثم تبين له خطأه فندم، نعوذ بالله

---

[1]- هي قولة نسبها الإمام فخر الدين الرازي إلى الجنيد الصوفي المتكلم الذي قال: «والله ما عرف الله إلا الله». وفي ذات المعنى قال الشافعي رحمه الله: «من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد، وهو معنى قول الصديق الأكبر رضي الله عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك. أي: إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق». راجع لمزيد التفصيل الأربعين للرازي/1: 308- 309. والغيث الهامع/2: 347.

[2]- العمدة: 81.

[3]- نفسه: 81. ونص البيتين:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ❖ وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر ❖ على ذقن أو قارعا سن نادم

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ب": وهي.

من الاشتغال بما لا يعني، ومن الزيغ والندم حيث لا ينفع، ونسأله التوفيق إلى سواء الطريق بمنه ويمنه.

قوله: "لأَنَّ كُلَّ مَوْجُودِين..."[1] الخ، احترز بقيد الوجود فيهما عن النقيضين كالبياض واللابياض، وعن العدم والملكة كالبصر والعمى، وعن المتضايفين على طريقة المتكلمين كالأبوة والبنوة.

فإن قيل: وهلا فرض الكلام في المعلومين أو الأمرين، واستوفى جميع الأقسام، فإنه أفيد.

قلت: كأنه لما كان مراده بيان المثلين وكان[2] التماثل في حق الباري تعالى مع الأجرام والكل موجود، فرض الكلام في الموجودين واستوفى أقسامهما، وفي ذلك مطلوبه، ولا حاجة إلى أزيد منه.

قوله: "فَإِنْ لَمْ يَصِحِ فَضِدَّان"[3]، مثالهما البياض والسواد، وظاهر / التقسيم أن الضدين هما الموجودان[4] اللذان لا يصح اجتماعهما، ويدخل في هذا القسم المتضايفان على طريقة[5] الحكماء.

قوله: "فَخِلاَفَان"[6]، مثالهما الحركة والكلام.

قوله: "وَقَدْ سَبَقَ وُجوبُ قِدَمِهِ وَبَقَائِه..."[7] الخ، أي فتبين أن الله تعالى يباين العوالم[8] في الصفات من القدم والحدوث، لما مر من البرهان على وجوب قدمه تعالى، فيجب أن يباينها في ذاته

---

[1]- العمدة: 81. تمام الفقرة كما قال السنوسي: «... لأن كل موجودين إما أن يتساويا في صفة النفس أولا، فإن تساويا فهما مثلان، وإن لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أولا، فإن لم يصح فضدان، وإن صح فخلافان».

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": وذكر.

[3]- العمدة: 81.

[4]- وردت في نسخة "ب": الموجدان.

[5]- وردت في نسخة "ب": طريق.

[6]- العمدة: 81.

[7]- نفسه: 82.

[8]- وردت في نسخة "ب": العالم.

تعالى، حتى لا يكون جرما ولا عرضا، ولا في جهة ولا <في>[1] مكان ولا زمان، ولا له جهة إلى آخر ما تقدم، لأن التباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات.

فلو تماثل الله جل اسمه مع المخلوقات فيما مر، لاجتمع القدم والحدوث والبقاء والفناء والاستغناء والافتقار، وغير ذلك من اللوازم المتنافية، لكن اجتماع هذه المتنافية محال، فتماثل الله تعالى مع العوالم يجب أن يكون محالا وهو المطلوب، وهذا هو بيان الشكل الثاني الذي يستدل به المؤلف.

{الاستدلال بالقياس الاقتراني في نفي الحدوث والمحاداة والجهة عن الله تعالى}

قوله: "ثُمَّ امْضِ عَلَى ذَلِك..."[2] الخ، أي بأن تقول في استحالة قيامه بالجرم أيضا: الله ليس بحادث وكل قائم بالجرم حادث، فالله ليس بقائم بالجرم.

وفي استحالة المحاداة، الله ليس بحادث وكل محاد للجرم حادث، فالله ليس بمحاد[3] للجرم.

وفي استحالة الجهة، الله ليس بحادث، وكل من كان في جهة أو له جهة حادث، فالله ليس في جهة ولا له جهة وهكذا، وبيان المقدمات كما[4] تقدم.

ولك أن تقيم[5] الدليل في الجميع من الشكل الأول، بأن تقول مثلا: كل جرم حادث، ولا شيء من الحادث بإله، فلا شيء من الجرم بإله، وينعكس بالمستوى إلى لا شيء من الإله بجرم وهو المطلوب، وهكذا في البواقي.

أو تقول: الله قديم ولا شيء من القديم بجرم وهكذا. وإن شئت أقمت من الثاني أيضا بأن تقول: لا شيء من الجرم بقديم والله قديم وهكذا، ولا حجر في التركيب إذا فهمت وجه الاستدلال.

---

[1] – سقطت من نسختي "ب" و"ج".

[2] – العمدة: 82.

[3] – وردت في نسختي "أ" و"ج" : محاد.

[4] – وردت في نسخة "ج": كلها.

[5] – وردت في نسخة "ج": تقدم.

تنبيهات: {في مزيد تقرير عقيدة تنزيه الله سبحانه وتعالى}

الأول: أدرج المصنف في هذا النص صفتين من الصفات السلبية، وهي[1] المخالفة والقيام بالنفس، أما المخالفة فمستفادة من كلامه، إذ هي سلب الجرمية والعرضية وخواصهما وقد ذكر ذلك. وأما القيام بالنفس فقد أخل به بعض الإخلال، لأنه كما علمت سلب الافتقار إلى المحل والمخصص، وذلك بأن لا يكون الباري تعالى جرما ولا عرضا ولا صفة قديمة، ولم يتعرض لهذا القيد / الأخير على ما قرر في الشرح.

قوله: "أَوْ قَائماً بِهِ"[2]، من أنه يوجب كونه عرضا، فصار كلامه منحصرا في نفي الجرم والعرض، وإن كان في آخر كلامه إشارة إلى القسم الثالث، ولاشك أن قوله "أو قائما به" في المتن، يصح أن يتناول الصفة القديمة، بمعنى أنه تعالى لو كان صفة لوجب أن يقوم بجرم، لكن قيامه به محال، فكونه صفة محال.

ويصح رد كلامه في الشرح <إليه>[3]، على معنى أنه لو كان صفة وجب أن يكون مفتقرا إلى القيام بالجرم فيكون عرضا، وفيهما نظر، إذ كونه صفة قديمة لا يستوجب أن يقوم بالجرم، بل أن يقوم بالمحل، ولا يلزم أن يكون جرما، فالأولى التنصيص على نفي كونه صفة في المتن.

نعم، ما ذكر في الشرح من تفسير القيام بالنفس، وهو أنه «لا يفتقر إلى محل ولا مخصص»[4] شامل للمطلوب، وأيضا استحالة الافتقار إلى المخصص معلومة فيما مر من الكلام على القدم.

1- وردت في نسخة "أ": وهو.

2- العمدة: 76. تمام الفقرة في المتن قول السنوسي: «ومن هنا أيضا تعلم وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به أو محاذيا له أو في جهة له أو مرتسما في خياله لأن ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث، فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه بل وفي كل وصف من أوصاف الوهيته».

3- سقطت من نسخة "ب".

4- العمدة: 78.

{استحالة الجسمية عل الله تعالى واستحالة اتصافه بشيء من خواص الأجسام}

الثاني: إذا علمت استحالة الجسمية[1] على الله تعالى، علمت أنه تعالى يستحيل عليه أن يتصف بشيء من خواص الأجسام، كاللذة والألم، والفرح والغم والغضب، واللون والطعم والرائحة، ونحو ذلك، لأن ما يتعقل من المعنى في الجميع مختص بالأجسام وبعضها تغير[2] وانفعال، وذلك على الله تعالى محال.

{مبالغة بعض القدماء في مسألة التنزيه}

الثالث: ذكر سعد الدين «أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه، حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء، بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم أنه يوجب المثل له، - قال -: «وليس كذلك، لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين شيئِيته وشيئية غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا في جميع الصفات. -قال-: وأشنع من ذلك امتناع الملاحِدة عن[3] إطلاق اسم الموجود [عليه][4]»[5].

{في إطلاق لفظة الشيء على الله تعالى}

وما ذكره من إطلاق الشيء[6] على الله تعالى، قال ابن حجر هو الراجح وفيه خلاف، واستدل البخاري على الإطلاق بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[8]، بناء على أن الاستثناء متصل[9].

---

[1]- وردت في نسخة "أ": الجرمية.

[2]- وردت في نسخة "ب": تغيير.

[3]- وردت في نسخة "ب": الملحدة من.

[4]- سقطت من جميع النسخ والزيادة من شرح المقاصد.

[5]- نص منقول من كتاب شرح المقاصد/4: 52-53.

[6]- راجع مزيد بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد، باب: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ فسمى الله تعالى نفسه شيئا، وسمى النبي ﷺ القرآن شيئا وهو صفة من صفات الله، وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾.

[7]- الأنعام: 19.

[8]- القصص: 88.

[9]- الاستثناء المتصل هو المخرج من متعدد لفظ ب«إلا» وأخواتها مثال: جاءني الرجل إلا زيد. التعريفات: 80

وذكر ابن حجر عن ابن بطال[1] أنه قال: «في هذه الآيات والآثار ردا على من زعم أنه لا يجوز أن يطلق على الله «شيء» كما صرح به عبد الله الناشئ[2] المتكلم وغيره، وردا على من زعم أن المعدوم شيء»، وذكر عن بعضهم[3] «أن الله تعالى لم يجعل لفظ «شيء» / من أسمائه، بل دل على نفسه أنه «شيء» تكذيبا لِلدهرية ومنكري الإلهية من الأمم»[4].

وقال ابن عطية في الآية الأولى: «تتضمن هذه الآية إطلاق الشيء على الله تعالى، <لكن>[5] ليس كمثله شيء سبحانه».

{في ذكر بعض الألفاظ يقع الاحتمال في أنها هل تطلق على الله تعالى أم لا؟}

الرابع: مما يناسب المقام [ذكر ألفاظ مما][6] يقع الاحتمال في أنها هل تطلق على الله تعالى أم لا، منها «الشيء» وقد تقدم، ومنها «الماهية» و«الذات» و«الشخص» و«النفس» و«الأحد».

{في اطلاق لفظة الماهية على الله تعالى}

أما «الماهية»، فقال سعد الدين: «مذهب أكثر المتكلمين امتناع إطلاقها، لأن معناها المجانسة، يقال: ما هذا الشيء، أي من أي جنس هو؟».

1- علي بن خلف بن بطال القرطبي أبو الحسن (.../449هـ)، العلامة الحافظ الفقيه، شارح صحيح البخاري في علة أسفار. كان من كبار المالكية. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 351. شجرة النور الزكية: 115.

2- هو أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الأنباري الملقب بالناشئ، كان من كبار المتكلمين ورؤوس المنطق، سكن مصر وبها مات سنة 293 هـ. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 562.

3- المقصود به عبد العزيز بن يحيى المكي صاحب كتاب الحيدة والاعتذار في رد من قال بخلق القرآن. قال فيه صاحب هدية العارفين/2: 575-576 «الزاهد المتكلم، صحب الشافعي، وروى عنه ابن عيينة، توفي سنة 240هـ، صنف كتابه المذكور بسبب ما جرى بينه وبين بشر المريسي».

4- قارن بما ورد في فتح الباري بشرح صحيح البخاري/13: 496

5- سقطت من نسخة "ب".

6- ساقط من نسخة "أ".

{ في إطلاق لفظة الذات على الله تعالى[1]}

وأما «الذات»[2] فقد ذكر العراقي الخلاف في جواز إطلاقها، وفي جواز إطلاق الحقيقة السابق ذكرها، وحكى[3] عن تقي الدين السبكِي[4] الوقف في استعمال لفظ الذات، إذ لم يرد به سمع».

واحتج البخاري على الإطلاق بقول خبيب[5]:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ❖ يبارك على أوصال شلو ممزع

ووجه الاستدلال أنه أضاف الذات إلى الله تعالى، وسمعه النبي ﷺ ولم ينكره، فدل ذلك على الجواز.

واعترض بأنه لا دلالة فيه، لأنه لم يرد بالذات الحقيقة التي هي المراد، وإنما مراده وذلك في طاعة الله أو في سبيله، وهو ظاهر.

---

[1]– راجع لمزيد التفصيل حاشية ابن حمدون على ميارة/1: 44.

[2]– راجع بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد.

[3]– وردت في نسختي "ب": وذكر.

[4]– علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام، تقي الدين السبكي أبو الحسن (683/757هـ). الفقيه الشافعي المحدث، المفسر الأصولي النحوي اللغوي، الأديب. كان دقيق الاستنباط في المسائل التي جمعها ولده تاج الدين. من كتبه: "الابتهاج في شرح المنهاج" و"شفاء السقام في زيارة خير الأنام". الفتح المبين/2: 155. الأعلام/4: 354.

[5]– أورد البخاري رحمه الله رواية خبيب عن أبي هريرة فقال: بعث رسول الله ﷺ عشرة منهم خبيب الأنصاري، فاخبرني عبيد الله بن عياض: أن ابنة الحارث أخبرته أنهم حين اجتمعوا، استعار منها موسى يستحد بها، فلما خرجوا من الحرم ليقتلوه قال خبيب الأنصاري:

ولست أبالي حين أقتل مسلما ❖❖ على أي شق كان لله مصرعي

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ❖❖ يبارك على أوصال شلو ممزع

والقصة طويلة أخرجها البخاري في المغازي: باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، وباب فضل من شهد بدرا. وفي الجهاد: باب هل يستأسر الرجل ومن لم يستأسر. وفي كتاب التوحيد: باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله. وأخرجها ابن إسحاق في المغازي من ابن هشام/2: 169 في ذكر يوم الرجيع. والبيهقي في الاعتقاد: 308- 310.

وذكر ابن حجر أحاديث أخرى، منها حديث إبراهيم، وفيه (إلاَّ ثَلاَثَ كَذَبَاتٍ ثِنْتَيْنِ[1] <مِنْهُنَّ>[2] فِي ذَاتِ الإِلَهِ)[3]، وحديث (تَفكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَفكَّرُوا فِي ذَاتِ اللهِ)[4]، وحديث (لاَ تَفْقَه كُلَّ الفِقْه حَتَّى تُمْقَت فِي ذَاتِ اللهِ[5])[6]، قال: «ولفظ «الذات» في الأحاديث المذكورة بمعنى: من أجل[7]، أو بمعنى حق، ومثله قوله:

وَإِنَّ أَخَا الأَحْقَافِ إِذْ قَامَ فِيهِمْ ❖ يُجَاهِدُ فِي ذَاتِ الإِلَهِ وَيَعْدِلُ[8]

وهي كقوله تعالى حكاية عن قول القائل: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾[9]، -قال-: فالذي يظهر أن المراد جواز إطلاق لفظ «الذات» لا بالمعنى الذي أحدثه المتكلمون، ولكنه غير مردود إذا عرف أن المراد به: النفس، لثبوت لفظ «النفس» في الكتاب العزيز»[10] انتهى.

قلت: وما ذكر ابن حجر، من أن المراد بلفظ «ذات» في تلك الأحاديث من أجل أو حق [ظاهر][11] إلا في حديث (وَلاَ تَتفكَّروا فِي ذَاتِ الله)، فإن الظاهر منه الحقيقة، بل لا يشك فيه، تأمل.

1- وردت في نسخة "أ": اثنتين.
2- سقطت من نسخة "ج".
3- أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً...﴾.
4- قال في فتح الباري/13: 472 « موقوف وسنده جيد».
5- وردت في نسخة "ب": الإله.
6- قال في الفتح الباري/13: 472 « حديث أبي الدرداء رجاله ثقات إلا أنه منقطع».
7- وردت في نسخة "أ": ولأجل.
8- البيت منسوب في فتح الباري إلى حسان بن ثابت ﷺ.
9- الزمر: 56.
10- قارن بما ورد في فتح الباري/13: 472.
11- سقطت من نسخة "أ".

{في إطلاق لفظة الشخص على الله تعالى}

وأما «الشخص»[1]، فذكر ابن حجر عن ابن بطال أنه قال: «أجمعت الأئمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه «شخص»، لأن التوقيف لم يرد به، وقد منعت منه المجسمة / مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام، -وقال ابن حجر:- كذا قال، والمنقول عنهم خلاف ما قال»[2] انتهى. 207

وورد في الحديث: (لاَ شَخْص أَغْيَر مِنَ الله)[3]، فمن المحدثين من بالغ في تخطئة الرواة لهذا اللفظ، لاقتضائه إطلاق الشخص على الله تعالى، وهو مستحيل عليه، ولأنه ورد في بعض طرق الحديث بلفظ (لاَ أَحَد أَوْ لاَ شَيْء)[4].

ومنهم من قال يسلك فيه مسلك التأويل أو التفويض، ومنهم من قال لا يؤخذ من الحديث إطلاق الشخص على الله أصلا، ولا حاجة إلى رد الرواية ولا التأويل، وليس هذا موضع بسط ذلك.

{في إطلاق لفظة النفس على الله تعالى}

وأما «النفس»[5]، فقد أضيف إلى الباري في قوله تعالى: ﴿وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[6]، واشتهر على ألسنة كثير[7] من العلماء أنه للمشاكلة[8] والمقابلة، وإلا فالنفس مستحيلة في حقه

---

[1]- راجع مزيد بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد، باب: قول النبي ﷺ: (لا شخص أغير من الله).

[2]- قارن بما ورد في فتح الباري/13: 472.

[3]- أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: قول النبي ﷺ: (لا شخص أغير من الله....)، وأخرجه مسلم في كتاب اللعان.

[4]- أخرجه البخاري بلفظ «لا أحد» في كتاب تفسير القرآن ، باب: قوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ وبلفظ «لا شيء» في كتاب النكاح، باب: الغيرة. وأخرجه مسلم باللفظين في كتاب التوبة، باب: غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش.

[5]- راجع مزيد بسط الكلام فيه في فتح الباري بشرح صحيح البخاري كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾ وقوله جل ذكره ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾.

[6]- المائدة: 116.

[7]- وردت في نسختي "أ" و"ج": الكثير.

[8]- وردت في نسخة "ب": من المشاكلة.

تعالى، وتعقب بنحو قوله تعالى:< ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾[1]، فإنه[2] لا مقابلة فيه، وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ﴾[3]، وقوله تعالى:<[4] ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾[5]، وحديث (أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ)[6]، وحديث (إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي)[7]، وحديث (سُبْحَانَ اللهِ رِضَا نَفْسِهِ)[8].

وقال ابن حجر عن ابن بطال: «في هذه الآيات [والأحاديث][9] إثبات النفس لله، وللنفس معان، والمراد بنفس الله: ذاته، وليس بأمر مزيد عليه، فوجب أن يكون هو»[10] انتهى.

{في إطلاق لفظة الأحد على الله تعالى}

وأما «الأحد»، فقال ابن المنير في حديث: (لاَ أَحَدَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ) «مقتضى الحديث إطلاقه أي أحد على الله، لأنه لولا صحة الإطلاق ما انتظم الكلام، كما ينتظم ما أحد أعلم من زيد، فإن زيدا من الأحدين بخلاف ما أحد أحسن من ثوبي، فإنه ليس منتظما، لأن الثوب ليس من الأحدين » انتهى.

---

[1]- آل عمران: 28- 30.

[2]- وردت في نسخة "ب": بأنه.

[3]- الأنعام: 54.

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- طه: 41. وردت في نسخة "ب": واصطفيتك.

[6]- أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود. ومالك في كتاب النداء للصلاة، باب: ما جاء في الدعاء.

[7]- أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب: تحريم الظلم.

[8]- أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التسبيح أول النهار عند النوم. ونصه فيما يرويه عن ابن عباس عن جويرية أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا بُكْرَةً حِينَ صَلَّى الصُّبْحَ وَهِيَ فِي مَسْجِدِهَا ثُمَّ رَجَعَ بَعْدَ أَنْ أَضْحَى وَهِيَ جَالِسَةٌ فَقَالَ: (مَا زِلْتِ عَلَى الحَالِ الَّتِي فَارَقْتُكِ عَلَيْهَا) قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (لَقَدْ قُلْتُ بَعْدَكِ أَرْبَعَ كَلِمَاتٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ وُزِنَتْ بِمَا قُلْتِ مُنْذُ الْيَوْمِ لَوَزَنَتْهُنَّ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةَ عَرْشِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ).

[9]- سقطت من نسخة أ.

[10]- قارن بما ورد في فتح الباري/13: 474.

وهو مقتضى كلام القرطبي حيث تأول (لاَ شَخْص أَغْيَر مِنَ الله) ب(لاَ أَحَدَ أَغْيَر مِنَ الله)، وهذا في الأحد[1] الواقع في النفي، وأما الذي يقع في الإثبات بمعنى واحد، فلا إشكال في إطلاقه عليه تعالى كما في القرآن وغيره.

الخامس: سأل في الإرشاد[2]، «هل يجوز إطلاق أن الله تبارك وتعالى يماثل الحوادث في الوجود أم لا؟.

وأجاب بأن لا سبيل إلى إطلاقه». وارتضاه تقي الدين رحمه الله تعالى.

{مذاهب النصارى والمفسرين والمؤرخين في الاتحاد في حق عيسى عليه السلام}

السادس: ما ذكر المؤلف عن النصارى من الاتحاد في حق عيسى[3] عليه السلام هو المشهور، وقد ذكر عنهم المفسرون وأهل السير مذاهب أخرى، وأنهم اختلفوا فقالوا إن عيسى هو الله[4]، وقالوا ابن الله[5]، وقالوا ثالث ثلاثة[6]، بمعنى أن الله / وعيسى ومريم ثلاثة آلهة، وتقدم شيء من هذا. 208

---

[1]- وردت في نسخة "ب": الآحاد.

[2]- قارن بما ورد في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: 38.

[3]- راجع لمزيد التوسع قصة عيسى بن مريم عبد الله ورسوله وابن أمته عليه من الله أفضل الصلاة والسلام في البداية والنهاية لابن كثير/2: 66 وما بعدها.

[4]- وهو ما يشير إليه قوله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. المائدة: 17.

[5]- وهو ما يشير إليه قوله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا * مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلاَ لآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا﴾ الكهف: 4-5. وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ اتَّخَذَ اللّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ﴾.يونس: 68- 70.

[6]- وهو ما يشير إليه قوله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ المائدة: 72.

وذكر المؤرخون <أن>[1] أصل هذه المذاهب، أنه لما عظم أمر عيسى عليه السلام، وفشا ذكره في بني إسرائيل، اغتم إبليس لعنه الله بذلك كثيرا، فجاء مع أصحاب له في صور رجال ذوي هيئة، وحضروا مع الناس بين يدي عيسى عليه السلام، وقد كان إبليس لعنه الله قال لأصحابه حين أقبلوا، إذا كلمتكم بشيء، فأجيبوني، فإني أقول كلاما يكون فتنة ولم يبينه لهم، فتكلم عيسى عليه السلام وقال إني: ﴿أبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وتدخرون في بيوتكم﴾[2]، وقال: ﴿أني أخلق لكم من الطين﴾ إلى قوله: ﴿إن كنتم مؤمنين﴾[3].

فقال إبليس: أعد كلامك يا نبي الله؟ فأعاده، فقال له إبليس: تخلق الخلق وتشفي المرضى وتحي الموتى وتنبئ الغيوب؟، قال عيسى: نعم، فقال إبليس: أيها الناس هذا هو الله فانظروا إليه، فقد نزل إليكم ليريكم قدرته.

فقال أحد أصحابه وكان عفريتا: بئسما قلت أيها الشيخ، أخطأت وجرت وقلت قولا عظيما، فهل ينبغي لله أن ينزل أو تراه الأبصار، ولكن هذا ابن الله[4].

فقال [الآخر:][5] بئسما قلت، وهل ينبغي لله أن يتخذ صاحبة يكون له منها ولد؟ وهل ينبغي لولد هو من الله أن تستقل به امرأة أو تسعه الأرحام؟ ولكن هذا إله آخر.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- تضمين للآية 49 من سورة آل عمران.

3- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُم أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي المَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُم إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِنْ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ الآية 49 من سورة آل عمران.

4- وهو قول فرقة النسطورية من النصارى، التي تنسب إلى نسطور الذي كان بطريك القسطنطينية عام 431م. ويقال نسطور الحكيم. وقد تصرف في الأناجيل بحكم رأيه. وأضاف إليها... اتخذت الكنائس موقفا معارضا من آراء نسطور. وعلى الرغم من طرده من منصبه فإن مذهبه لم يمت بل انتشر في الشرق. وهو منتشر في شمال العراق والجزيرة. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 237.

5- سقطت من نسخة "أ".

فانقسمت النصارى على مقالات هؤلاء الشياطين لعنهم الله، فقائل يقول هو الله[1]، وقائل يقول ابن إله[2]، وقائل يقول ثالث ثلاثة[3]، وقد نبه الله على ضلال الجميع في القرآن [العظيم][4].

{فصل الصفات المعنوية}

{الكلام في صفة القدرة}

قوله: "يَجِبُ لِهذَا الصَّانِعِ أَن يَكونَ قَادراً..."[5] الخ، هذا شروع منه رحمه الله في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية كما مر، وهو عادة الجمهور لأنه تقديم التخلية على التحلية، وهو المطلوب، ولأن التنزيه عن النقص أهم كما لا يخفى. وسنذكر سبب تأخير الوحدانية عن أخواتها كما مر التنبيه عليه، وقدم المعنوية هنا على المعاني عكس ما فعل في الصغرى لوجهين: أحدهما: الاتفاق عليها[6]، الثاني: أنها أدلة على المعاني ويجب تقديم معرفة الدليل على معرفة المدلول.

فإن قيل: التلازم ثابت بين المعاني والمعنوية، وكل من المتلازمين دليل على الآخر، وحينئذ فالمعاني أيضا دليل على المعنوية وإلا فمن أين التخصيص؟

قلت: لما كانت متفقا عليها كما مر، استدل بها على الأخرى، إذ بها تقوم الحجة على الخصم دون / العكس كما لا يخفى، وهذا ظاهر، وما في الصغرى مناسب أيضا من حيث إن المعاني أصل إذا 209

---

[1]- وهو قول اليعقوبية من النصارى وهي فرقة أصحابها أصحاب يعقوب القائل بالأقانيم الثلاثة. إلا أنهم قالوا «إن الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده. بل هو هو». وتنتشر اليعقوبية في مصر والنوبة والحبشة. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 238.

[2]- وردت في نسخة "ب": الله.

[3]- وهو قول الملكانية من النصارى وهي فرقة وأصحابها أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها. وتعتبر هذه الفرقة من أعظم فرق النصارى، وبها كان يدين جميع ملوك النصارى حيث كانوا (عدا الحبشة والنوبة). وانتشرت في إفريقيا وصقلية والأندلس والشام. ومن أقوالهم: إن الله ثلاثة أشياء: ابن. وأب. وروح قدس. وكلها لم تزل. المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب/1: 236.

[4]- سقطت من نسختي"أ" و"ب".

[5]- العمدة: 82.

[6]- جاء في طرة النسخة "ب" ص: 154 ما نصه: «قوله: الاتفاق عليها غير ظاهر، إذ من لا يقول بالأحوال منا لا يقول بها وإنما يقول بحكمها، أي كونه تعالى قادرا ليس صفة زائدة وإنما يحكم بالقادرية لا غير».

تتحقق وتتعقل[1] وتخالف وتشابه لذواتها، والمعنوية فرع إذ لا يتحقق فيها ذلك إلا تبعا لمعانيها وإن كان كل من القسمين فرعا غير ناشئ عن الآخر ويصح أن يوجد ما هنا بأن المعنوية أنسب بالسلوب من حيث اشتراكهما في عدم الوجود وما في الصغرى بأن المعاني أشرف من حيث وجودها.

فإن قيل: ولم لم تعتبر الأشرفية بالقياس إلى السلبية؟

قلت: عارضه ما مر ولكل مقام مقال على أن الخطب في الترتيب سهل.

{الإيجاد بالاختيار هو المستلزم للقدرة وسائر الصفات الآتية}

قوله: "لأَنَّهُ أَسْهَلُ وَأَوْفَقُ"[2] كأن الأسهلية من حيث إنه من الشكل الأول الذي هو أوضح الأشكال والأوفقية من حيث إنه أقربها إلى الطبع، وهذا إن أعيد الضمير على الاقتراني يقيد أن يكون من الشكل الأول بمعونة المقام، وأما إن أعيد عليه من حيث هو فلا يفهم هذا المعنى، على أن في الأول نظر من حيث إن أوضحية الشكل الأول وأوفقيته إنما هي بحسب باقي الأشكال إلا الاستثنائي الذي الكلام فيه.

ويحتمل أن يريد بكونه أوفق أنه يثبت المدعى صريحا بخلاف الاستثنائي المذكور، فإنه إنما يثبته بواسطة نفي نقيضه على ما هو شأن الخلف والله أعلم بمراده.

قوله: "لأَنَّ المُوجِدَ بِالاخْتِيَارِ..."[3] الخ، يعني أن المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وهذا معنى كونه يتأتى منه الفعل بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل وليس الترك بفعل، لأنه نقيض المفعول ونقيض الفعل لا فعل، وعلى هذا لا إشكال في كون ترك العالم أزليا، إذ معناه أن عدم إيجادهم أزلي، لا أن الترك فعل أزلي حتى يلزم منه قدم العالم كما توهم.

فإن قيل: المحققون من أهل الأصول على أن الترك فعل.

---

[1] - وردت في نسخة "ب": وتتعاقل.
[2] - العمدة: 82.
[3] - نفسه: 82.

قلنا: لا نزاع أن ترك المكلف للمعصية مثلا يقتضي عدم المعصية، ومعنى كون الترك فعلا عند القائل به، أنه انكفاف، بمعنى أن الترك للشيء قد انكف عنه أي كف نفسه عن فعله، لا بمعنى أنه فعل في غير ذاته شيئا أصلا بالضرورة، وإذا تعقلت أن الترك ليس فيه أثر خارج عن ذات الفاعل، علمت أن ترك الله تعالى العوالم في الأزل ليس فيه أثر أصلا، أما في ذاته تعالى فلاستحالة تأثره، وأما في غيره فلما فهمت الآن على أنا لو سلمنا كون الترك / فعلا حقيقيا لما سلمنا وجوده في الأزل لاستحالته وإنما يوجد حيث يصح، وهو فيما لا يزال وقيل ذلك ليس إلا العدم. 210

وقال المؤلف في شرح الوسطى: «فإن قيل: لو كان المؤثر في العالم قادرا لكان قادرا على الفعل والترك، لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، لكن الترك يستحيل أن يكون مقدورا لأنه نفي وعدم صرف، والقدرة لابد لها من أثر، والعدم ليس بأثر وإلا لزم قدم العالم، وأيضا فالترك عدم مستمر، فلو كان أثرا لزم تحصيل الحاصل. فالجواب من وجهين:

الأول: لا نسلم أن الترك ليس مقدورا للقادر.

قوله: «الترك نفي محض وعدم مستمر»

<قلنا: ممنوع، فإن الترك هو الكف والإمساك عن الفعل وهو أمر وجودي.

قولكم: «يلزم عليه قدم العالم وتحصيل الحاصل»>[1].

قلنا: ممنوع، لأن الفعل من حيث هو فعل ينافي الأزل، وإنما تتأتى حقيقته فيما لا يزال فلا ترك إذن في الأزل وإنما يتأتى فيما لا يزال، وإذا كان الترك متجددا بعد أن لم يكن بطل ما قلتموه إنه تحصيل الحاصل.

ومن هنا[2] تعلم أن قول من قال من الفقهاء إن الترك <فعل>[3] لا يلزم عليه محذور كما ظنه بعض القاصرين، بل يصرح بعض من لا يحجزه الحياء منهم ولا الدين بتكفير قائله.

1- ساقط من نسخة "ج".

2- وردت في نسخة "ج": هذا.

3- سقطت من نسخة "ب".

الثاني: وهو الحق [وهو][1] أن يقول إن ما ذكرتم، إنما يدل على أن المؤثر ليس فاعلا للترك وموجدا له، ولا يلزم منه نفي أن يكون قادرا عليه، لأن القادر هو الذي يصح أن يفعل الشيء <وأن>[2] لا يفعله.

والمراد بقولنا: "أن لا يفعله" أن لا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، بل يبقيه على العدم، لا أن يوجد العدم ويفعل الترك، وإذا كان كذلك فلا استبعاد في استناده إلى الفاعل المختار، ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل أن يكون أثرا وجوديا»[3] انتهى.

قلت: ولا يخفى عليك بعد تأمل ما قررناه أولا، ما في جواب المصنف أولا، وكأنه يشير إليه بجعل الثاني هو الحق، وقد وقع السؤال المذكور في المواقف والمقاصد[4] وهو من أدلة النفاة، [وقد][5]وأجابوا بالجواب الثاني في كلام المصنف، وهو ظاهر.

قوله: "وَهذَا بِعَيْنِه مَعْنى القَادِر..."[6] الخ، ظاهر هذه العبارة مع ما قبله، أن المريد المختار والقادر مترادفان وليس كذلك، والجواب أن المراد التساوي لا الترادف وقد علمت الفرق بينهما، ولاشك أن من اتصف / بالمختارية يصدق عليه القادرية وتلزمه، والإشارة في قوله[7] "وهذا بعينه" عائدة على الشق الثاني المحمول في الكلام السابق.

قوله: "كَإيجَاد العِلَّة أوِ الطَّبِيعَة"[8] المصدر مضاف إلى الفاعل والسبب.

1- سقطت من كل النسخ.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- نص منقول بأمانة من شرح الوسطى: 146-147.

4- المواقف والمقاصد كتابان الأول منهما لعضد الدين الإيجي، والثاني لسعد الدين التفتازاني.

5- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

6- العمدة: 82.

7- وردت في نسخة "ب": بقوله.

8- العمدة: 82 مع أن الثابت في العمدة قول السنوسي: «لإيجاد العلة والطبيعة".

قوله: "فَلاَ يَسْتَلزِمِ أَنْ تَكونَ تِلْكَ العِلَّةَ..."[1] الخ، إن قلتَ: ظاهر العبارة أن الفاعل بالعلة يصح أن يكون قادرا ومريدا[2] ونحوه من غير لزوم. قلت: إذا فهمت أن نفي الاستلزام أعم من الجواز والامتناع لم يبق إشكال.

قوله: "لاَ يَتَأَتَّى مِنْه فِعْل وَلاَ تَرْك..."[3] الخ، إن قيل: أما الفعل فظاهر أنه لا يتأتى من العاجز وأما الترك فلا يسلم عدم تأتيه منه، لاسيما على أنه لا تتعلق به القدرة لكونه عدما.

قلنا: لا معنى لتأتي الترك مطلقا من العاجز، إذ التأتي إنما يكون بالقدرة ولا قدرة، وعدم وقوع الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شيء عن العاجز، وإنما ذلك عدم صدور لا صدور العدم، وأيضا فتأتي ترك الشيء إنما هو بأن يبقيه في العدم ولا يبرزه إلى الوجود أصلا، وهذا لا يتصور من العاجز أصلا، وإلا لزم أن لا يقع كل ما <لا>[4] يريد العبد وقوعه وهذا واضح.

قوله: "فَإِنْ قِيلَ..."[5] الخ، هذا السؤال وارد على الشرطية في الدليل السابق وهي قوله: «لو لم يكن قادرا لما أوجدك» بمعنى أنا نمنع الملازمة، ونقول قد لا يكون قادرا ويوجدك بالتعليل أو الطبع.

{مزيد بحث في المسألة}

وهاهنا بحث، وهو أن السؤال إنما يرد على جعل التالي في ذلك الدليل عدم الإيجاد المطلق، لكن المصنف قيده فيما مر بالاختياري فلا يتصور عليه حينئذ سؤال. ويجاب بأنه لاحظ ظاهر العبارة ولم يلتفت إلى تفسيره السابق الإيجاد بالاختياري، ويكون ذلك التفسير إشارة إلى اندفاع هذا السؤال.

---

[1]- العمدة: 82.

[2]- وردت في نسخة "ب": "أو" بدل "و".

[3]- العمدة: 83.

[4]- سقطت من نسخة"ب".

[5]- العمدة: 83 تمام الفقرة قول السنوسي: « فإن قيل: لعل الصانع طبيعة أو علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله، فالجواب أنه سبق أن صانع ذاتك وسائر العالم لا يكون إلا مختارا ويستحيل أن يكون طبيعة أو علة، وبطلان التالي وهو عدم إيجادك ظاهر مما سبق أول العقيدة من البرهان على وجود الصانع».

فإن قلت: هو ظاهر، لولا أنه لا يجري مع هذا الجواب المذكور هنا في مضمار.

قلت: هو راجع إليه، لأنه إذا بطل كون الصانع طبيعة أو علة، وتعين كونه مختارا، تبين بطلان كون الإيجاد بالتعليل أو الطبع، فتعين أن يكون الإيجاد بالاختيار.

هذا، والحق أنهما جوابان باعتبارين، وذلك لأن[1] السؤال إذا ورد على ظاهر عبارة المتن كان الجواب بأحد وجهين، إما أن يقال: المراد الإيجاد بالاختيار فلا يرد السؤال بالتعليل أو الطبع، أو يقال لما بطل التعليل والطبع، وأن الإيجاد / [ليس][2] بشيء منهما، وأن كل إيجاد وقع إنما هو بالاختيار، تعين أنه لو لم يكن قادرا ما أوجدك، ولا حاجة إلى تقييد الإيجاد حينئذ بالاختيار [لكن][3] لا تخلو الملازمة حينئذ عن تكلف <فتأمل>[4].

قوله: "فَلاَ يَلْزَم مِن عَجْزِهِ عَدمُ فِعْلِهِ"[5] أي لا يلزم من عدم القدرة عدم الفعل حينئذ، لأن التأثير في العلة والطبيعة إنما هو بالذات لا بالقدرة، وفي عبارته تسامح، لأن الفاعل بالعلة أو الطبيعة لا يجب أن يتصف بالعجز، كما لا يتصف بالقدرة لصحة ارتفاعهما عما لا يقبلهما معا كالحجر، ومثل هذا في قوله قبله «إذا لم يكن قادرا كان عاجزا».

ويجاب بأنه عبر بالعجز عن عدم القدرة كما قررنا، أو بأن هذا في الصانع المفروض حياته والحي لا يخلو عنهما.

قوله: "وَهوُ عَدمُ إِيجادِك"[6]، أي عدم كونه موجدا لك وبه يناسب ما تقدم لا عدم كونك موجودا، إذ هذا باطل بالمشاهدة لا بالبرهان السابق.

1- وردت في نسخة "ب": أن.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- سقطت من نسخة "ب".

5- العمدة: 83.

6- نفسه: 83. وتمام الفقرة قول السنوسي في المتن: «ومريدا وإلا لما اختصصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا أثر بدلا عن نقائضها الجائزة، فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك».

{الكلام في صفة الإرادة}

قوله: "بَدلاً عَنْ نَقائِضها الجَائِزة"[1] أي مقابلتها، ولا يريد خصوص النقيض الاصطلاحي وتقدم ذكر المتقابلات الست[2].

قوله: "وَإن شِئْت فَقُل هُو القَاصِد..."[3] الخ، بين العبارتين تخالف في الظاهر لإشعار الأولى بالحيثية والثانية بالفعل، وعند التحقيق لا تخالف بينهما لما سيأتي من أن تعلق الإرادة تنجيزي أزلي لا يقال لو لم يرد الله تعالى وجود الكائنات أصلا صدقت الأولى دون الثانية، فالأولى أعم، لأنا نقول لا ينحصر التخصيص في الوجود فإذا لم يرد الوجود فقد أراد العدم، فلا ينفك عن القصد أبدا وهذا واضح.

قوله: "لَكِن عَلَى غَيْر النَّظم..."[4] الخ، أي لأن النظم الذي في العقيدة هو الاستثنائي والذي في الشرح هو الاقتراني.

قوله: "وَيَستَحِيل أنْ يَكونَ المُرجح..."[5] الخ، إن قيل: متى رجح نفسه فقد ترجح من غير مرجح.

قلنا: ممنوع، ألا ترى أنه في لوجود نقول إما أن يوجد من غير موجد أصلا أو يوجد نفسه، فكذا هاهنا نقول إما أن يترجح من غير مرجح أصلا أو يرجح نفسه.

قوله: "لأَنَّه يلْزَمُ عَليهِ أنْ يَكونَ مُساوِيا لِذاتِه رَاجحاً لِذاتِه..."[6] الخ، في هذه العبارة مناقشة، لأنه إن أراد بكونه راجحا لذاته ما يراد بقولنا: إن كذا راجح لذاته أو واجب أو ممكن لذاته، بمعنى أن رجحانه ووجوبه وإمكانه لا لسبب، وهذا هو الظاهر من العبارة فلا

---

[1] - العمدة: 83.

[2] - راجعها في الهامش 2 من ص: 22.

[3] - العمدة: 83.

[4] - نفسه: 83.

[5] - نفسه: 84.

[6] - نفسه: 84.

يسلم لزومه، لأن كون الممكن رجح نفسه لا يستلزم رجحانه لذاته، بل / رجحانه لمرجح هو ذاته. نعم يلزم فيه الدور كما يلزم في إيجاده نفسه.

وإن أراد بكونه راجحا لذاته <أنه>[1] راجح بسبب ذاته، أي أن ذاته هي المرجحة له، فهذا استدلال بنفس الدعوى، إذ كأنه يقول حينئذ لا يكون الممكن مرجحا لذاته، لما يلزم عليه من كونه مرجحا لذاته ولا معنى له.

قوله: "وَأيضاً فَلأنَّه إن تَرجَّح لَهُ مِن ذَاتِه..."[2] الخ، هذا كالذي قبله في البحث، ويبعد رجوع الكلام إلى الطرف الأول وهو ترجحه من غير مرجح، لقوله عقبه «فتعين أن يكون المرجح خارجا...» الخ، بل الظاهر أن هذا الكلام كله من قوله "ويستحيل" إلى قوله "والسبر" هو كلام يتعلق ببيان الصغرى كما لا يخفى، وكأنه اعتراض هنا في خلال بيان الكبرى، وإن كان له بها أيضا بعض ارتباط.

نعم، ما ذكره من لزوم القدم أو الاستحالة صحيح على كلا الطرفين، على أنه أيضا ينبغي أن يعلم أن الترجح الذي يستلزم القدم أو الاستحالة هو ما يكون بالذات من غير سبب أصلا، وهو المعبر عنه في كلام المصنف "بالذاتي"، وأما الرجحان بمعنى القرب للوقوع لكثرة الشروط وعدم الموانع واتفاق الأسباب، فلا يستلزم قدما ولا استحالة لكنه ليس مرادا هنا.

قوله: "مِنْ جِهَة فَاعِله..."[3] الخ، إن قيل: المرجح هو الفاعل، فكيف يكون المرجح من جهة الفاعل؟.

قلنا: توسع في العبارة والمقصود واضح، أو الترجيح مضاف إلى الإرادة ولا إشكال حينئذ أن المرجح ليس عين الفاعل بل من جهته.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- العمدة: 84
3- نفسه: 84.

قوله: "وَالسَّبر..."[1] الخ، هو بفتح السين، وهو في اللغة الاختبار، وفي اصطلاح الأصوليين معروف[2]، ويقال السبر والتقسيم.

فإن قيل: السبر لا ينتج اليقين دائما فليتحاش عند هذا المقام.

قلنا: متى كان الحصر والإبطال قطعيين كان السبر قطعيا وهو هنا كذلك.

قوله: "نِسْبتها إِلَى جَمِيع المُمكِنات..."[3] الخ، يعني أن القدرة لا يصح أن تكون هي المخصصة لوجهين، أحدهما: ما ذكر وهو أن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، لأن تأثيرها هو الإيجاد والإعدام، وهما لا يختلفان بخلاف التخصيص ويتبين لك ذلك باعتبار تعلقي القدرة والإرادة التنجيزيين.

214 أما تعلق القدرة تنجيزا فهو بنفس اختراع المكن وإبرازه، وهذه / النسبة لا تختلف فيها الكائنات جواهرا كانت أو أعراضا.

وأما تعلق الإرادة تنجيزا في الأزل، فهو بالترجيح لمكن على ممكن، وهذه النسبة مختلفة فيها المكنات قطعا، لأن الراجح والمرجوح متباينان من حيث وصفاهما اللذان أفادتهما الإرادة.

فإن قلت: والإيجاد الذي هو متعلق القدرة أيضا وقع فيه ترجيح الموجود على العدم.

قلت: هو من هذا الوجه متعلق الإرادة لا القدرة، فوجود الحادث باعتبار بروزه في نفسه من حيث هو، <هو>[4] متعلق القدرة وباعتبار استحقاقه لأن يبرز عن مقابله الذي هو العدم متعلق الإرادة، وكذا سائر المتقابلات[5] الست، فالجسم القابل للبياض والسواد مثلا يكون من حقيقة القدرة يتأتى أن يوجد فيه كل من البياض والسواد لا على الاجتماع، لأنه محال لا تتعلق [به][6].

1- العمدة: 84.

2- راجع السبر والتقسيم مثلا عند الشوكاني في إرشاد الفحول/2: 179 وغيره من كتب الأصول.

3- العمدة: 84.

4- سقطت من نسخة "ب".

5- وردت بدلها في نسخة "ب": المتعلقات الست.

6- سقطت من نسخة "أ".

أما تعين[1] أحدهما لأن يوجد بدلا عن الآخر، فليس من حقيقة القدرة بل الإرادة، فإذا عينته الإرادة فإن رجحته على مقابله أبرزته القدرة على مقتضى ذلك، <وهذا كله واضح>[2] والله الموفق.

ثانيهما: أنها مغايرة للإرادة، لأن الإيجاد خلاف التخصيص لتوقف الأول على الثاني، وإليه الإشارة بقول المصنف «فلابد إذن من ترجيح الفاعل هذا الزمان...» الخ.

قال في المعالم: «فإن قالوا: كما أن القدرة صالحة للإيجاد في كل وقت، كذلك الإرادة صالحة للتخصيص في كل وقت، فإن افتقرت القدرة إلى مخصص زائد، فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد فنقول: المفهوم من كونه مخصصا مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا، فوجب التغاير بين القدرة والإرادة»[3].

قال الفهري يرد عليه: «إن المغايرة بين مفهوم القدرة والإرادة لا يرفع الإشكال، فإنكم إذا أثبتم الإرادة صفة زائدة على القدرة وعامة التعلق، كانت نسبتها إلى ما وجد وإلى ما لم يوجد نسبة واحدة فتفتقر إلى صفة آخرى، والقول في تلك الصفة كالأولى ويلزم التسلسل.

والجواب عنه أن يقال إذا كان أثر القدرة الوقوع وأثر الإرادة التخصيص، وصح أن يقال كل مريد قادر وليس كل قادر مريدا، فقد تباين مفهوم القدرة والإرادة، وإذا كانت الإرادة من صفة نفسها التخصيص، فلا يقال: لم خصصت، فإن صفات النفس لا تعلل، كما لا يقال لم كان العلم كاشفا؟ وكما خصصت بعض الممكنات بالوقوع خصصت بعضها بعدم الوقوع، فإن الإرادة تتعلق بالوجود والعدم. لكن بقي أن يقال فلم[4] اختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة إليهما وهلا كان الأمر بالعكس.

قلنا: هذا من سر القدرة وهو موقف عقل».

1- وردت في نسخة "ب": تعيين.

2- ساقط من نسخة "ب".

3- نص منقول من كتاب معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي: 54.

4- وردت في نسخة "ب": لم بدل فلم.

وقال أيضا حاكيا لجواب بعض المتكلمين في حدوث العالم: «لم لا يجوز أن يقال أن العالم إنما يحدث في الوقت لأن إرادة الله تعالى تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت المعين، ولم تتعلق إرادته بإحداثه في غير ذلك من الأوقات، لأن الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق بإحداثه في ذلك الوقت وصفات[1] أنفس الماهيات لا تعلل.

[فإن][2] قيل: هذا يبطل عموم تعلق الإرادة، ومن مذهبكم أن إرادة الباري وسائر صفاته عامة، لأنه يلزم من تخصيصها ببعض ما يصح أن تتعلق به افتقارها إلى مخصص، وتعلق المخصص بصفات الباري تعالى محال فإنه يؤدي إلى جوازه.

قلنا: للإرادة تعلقان: أحدهما عام، وهو صحة أن يتخصص بها كل ممكن، وتعلق خاص أيضا لنفسها، وهو تخصيص كل ممكن بها بالحال الذي هو عليه من ثبوت أو عدم، وإن صح في العقل أن يكون على خلافه لولا إرادة الله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [3]» انتهى.

{تقرير اليوسي لبعض كلام الفهري في المغايرة بين مفهوم القدرة والإرادة}

قلت: وقوله أولا: «ليس كل قادر مريدا» يقتضي صحة القادرية بدون المريدية، حتى إنه يطلق على الفاعل بالعلة أو الطبع أنه قادر وهو ينافي قولهم: القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك.

وقد قال المؤلف في شرح الوسطى: «القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب إرادته، فلا تسمى العلة قادرة على معلولها ولا الطبيعة قادرة على مطبوعها، لعدم الإرادة منهما وعدم تأتي تركهما لأثرهما لو أثرا»[4] انتهى.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": صفة.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- تضمين للآية: 13 من سورة السجدة وهي: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾.

[4]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 144-145.

وقال الأصبهاني في شرح الطوالع[1]: «القادر هو الذي يصح أن يصدر منه الفعل ولا يصدر منه الفعل، وهذه الصحة هي القدرة، وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة» انتهى.

على أن هذا مما لا نزاع فيه بين المليين، فإن كل من يقول: إن العالم واقع بالإيجاد[2] لا يصف الصانع بالقدرة و غيره بالعكس.

فالفهري لا يمكن أن يريد بكون القادر أعم مطلقا صدقه على العلة والطبيعة وحينئذ كونه أعم غير مفهوم. وقوله ثانيا: "للإرادة تعلقان ..." الخ ينبغي أن تعلم أن / التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على القيام بمحلها.

وقال ابن عرفة: «الحق أنه لازم لصفة وجودية لا تقرر له دونها، وأقرب تعريف له أنه اقتضاء الصفة لذاتها منسوبا لها به لا بقيد مقارنة وجودها لوجوده» كذا نقل عنه. واختلفوا هل هذا التعلق نفسي للصفة[3] أو إضافي أو وجودي في الأعيان؟.

وذكر البكي أن التعلق على قسمين: صلاحي إن لم يكن المنسوب لها موجودا في الخارج وإلا فتنجيزي إن كان موجودا، وأنه هل هو صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج، إذ هو يرجع إلى معقول الإضافة، وهذا مذهب المتأخرين، أو وجودي إذ التعلق مرجعه إلى صفات للمعاني وهو عمدة الشيخ» انتهى.

{ما قيل في التعلقين الصلاحي والتنجيزي للقدرة والإرادة}

فإذا علمت هذا، فقد ذكر بعضهم أن لكل من القدرة والإرادة تعلقين صلاحيا وتنجيزيا، الأول في كل منهما قديم، ومعناه طلب الصفة أمرا زائدا بعد قيامها بمحلها وصحة الإيجاد والإعدام في القدرة، وصحة التخصيص في الإرادة. والثاني حادث ومعناه صدور الممكنات عن القدرة والإرادة.

---

[1] - راجع التعريف به في الهامش9 من الجزء الأول: 161.

[2] - بدلها وردت في نسخة "ب": بالإيجاب.

[3] - وردت في نسخة "ب": للصفات.

وذكر بعضهم أن تعلقي الإرادة الصلاحي والتنجيزي قديمان معا، وهكذا كنا نتلقى عن بعض أشياخنا، بمعنى أن إرادة الله تعالى متعلقة بما يقع من الكائنات تنجيزا في الأزل، وبما لا يقع صلاحا، مثلا هذا الجرم الذي علم الله أنه سيوجد تعلقت الإرادة بوجوده تنجيزا في الأزل وبعدمه صلاحا، والذي علم الله أنه لا يوجد بالعكس. وهذا الذي علم الله أنه يكون حيا مثلا تعلقت بحياته تنجيزا وبعدم حياته صلاحا، وقس على هذا.

والمتعلقان معا أزليان، وفيه إشكال، لأن الإرادة[1] إذا كان تخصيصها أزليا فهو إن كان أثرا لزم قدم العالم، وإن لم يكن أثرا لم يصح الاستدلال، على أن العلم لا يصلح للتخصيص فإن التخصيص أثر والعلم لا يؤثر.

وقد حكى ابن عرفة الخلاف في كون الإرادة مؤثرة أم لا. وحكى <عن>[2] الشهرستاني[3] أنها مؤثرة في التمييز لا في الإيجاد.

وذكر بعضهم أن تعلق الإرادة التنجيزي في الأزل هو قصد الفاعل إلى وقوع المكن على الوجه الخاص، كما مر من كلام ابن التلمساني أن لهما[4] تعلقا خاصا وعاما، لكن التخصيص الذي هو فعل وقع في الأزل، وتعلقها التنجيزي الحادث هو صدور الكائنات عنها وعلى هذا لا إشكال، ويكون للإرادة ثلاثة تعلقات / صلاحي وتنجيزي قديمان وتنجيزي حادث. 217

فإن قيل: أي فرق على هذا بين صلاحيها وتنجيزيها القديمين؟

قلنا: لا يظهر بينهما من الفرق إلا العموم والخصوص المذكوران في كلام الفهري، على أنه ليس في كلامه ما يقتضي أن أحدهما صلاحي والآخر تنجيزي، وقد يكون الفرق باعتبار ما يقع وما لا

1- جاء في الطرة في الصفحة 160 من نسخة الخزانة الملكية ما نصه: «فإذن لها ثلاث تعلقات، اثنان قديمان وواحد حادث، مثلا ما علم الله أنه سيوجد تتعلق به في الأزل تنجيزا وكذا تنجيزا عند إبرازه وصلاحا بعدم وجوده».

2- سقطت من نسخة "ب".

3- سبق التعريف به في الجزء الأول ص: 329 هامش 6.

4- بدلها وردت في نسخة "ب": لها.

يقع كما ذكر في التقسيم أولا، وهذا كله لا يخلو عن خبط ورجم بالغيب، وتصرف ببضاعة العقل فيما لا دليل عليه ولا حاجة إليه.

{المعتمد في السلامة من خطر التكلف فيما يتجاوز العقل عند البحث في الصفات}

وقد حكي عن الشريف زكرياء[1] أنه قال: «قام الدليل العقلي والسمعي على ثبوت الصفات له تعالى وثبوت[2] تعلقها بمتعلقاتها، وأما هل تعددت أو اتحدت أو تعلقت بنفسها أو تجدد تعلقها باعتبار أنه نسبة، أو تعلقت بالعدم[3] في الأزل على تقدير الوجود ، فنجعل ذلك كله من مواقف العقول[4]، وبذلك نسلم من خطر[5] التكلف» انتهى.

وهذا الذي اختاره هو ما يحكى أنه مذهب المحدثين، إذ ليس في الإعراض عن الاشتغال بذلك ما يقدح في العقيدة، وقد يكون فضولا.

ومن هذا المعنى ما يحكى عن السهروردي أنه قال في مسألة الكلام، وأنه ليس بحرف ولا صوت: «كلام الله بَعُد نأى[6] بكنهه وغايته وعظيم شأنه وقهر سلطانه وسطوع نوره وضياءه، مثاله من عالم الشهادة الشمس التي ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها، إذ لا قدرة للخلق أن يقربوا من حرها، فمن قائل بأن لا حرف[7] ولا صوت لما عظم عليه أن يحظر، ومن قائل أنه حرف وصوت لما عز عليه أن يغيب ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[8].

---

[1]- المقصود به شارح كتاب الإرشاد لإمام الحرمين.

[2]- بدلها وردت في نسخة "ب": وثبت.

[3]- بدلها وردت في نسخة "ب": بالمعدوم.

[4]- بدلها وردت في نسخة "ب": العقل.

[5]- بدلها وردت في نسخة "ب": خاطر.

[6]- بدلها وردت في نسخة "ب": بنا؟.

[7]- وردت في نسخة "ب": بلا حرف.

[8]- تضمين للآية 148 من سورة البقرة وهي: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

فالسبيل الأمثل الأعدل أيها الإخوان من الطائفتين، أن نترك المنازعة والخوض فيما لم يشرع فيه أصحاب النبي ﷺ، واعملوا في تلاوة كتاب الله وتدبره والعمل بما فيه، والمنازعة في ذلك كمن يأتيهم كتاب من سلطان يأمرهم فيه وينهاهم، ويتشاجرون في الكتاب كيف خطه وكيف عبارته وأي شيء منه من صنعة الفصاحة والبلاغة، ويذهلون عن صرف الهمم إلى الانتداب لما ندبوا إليه» انتهى.

وقريب منه وإن لم يكن مما نحن فيه، ما ذكره الشيخ العارف أبو عبد الله محمد بن عباد[1] في الرسائل الكبرى، حيث سئل عن حديث الإسراء وما وقع فيه من بكاء موسى عليه السلام حين تجاوزه نبينا ﷺ وما سبب /ذلك البكاء، فقال: أما أهل المعرفة والباطن، فهم يمسكون في نحو هذا ويكلون علمه إلى الله تعالى، وأما أهل الظاهر فهم يتفقهون <فيه>[2] ويوجهون ويستشكلون. أو كلاما يقرب من هذا طال العهد به. 218

وضرب لذلك مثلا، وهو أن الشمس إذا لم يكن عليها غيم فالإنسان لا يستطيع أن يحدد بصره فيها، ولا أن يتبين قرصها من غلبة الأنوار عليه، وإذا كان عليها الغيم وبدا قرصها من خلاله فهو يحدد إليها البصر ويتصور مقدار القرص لعدم النور، فكذلك أهل المعرفة غطت على عقولهم الأنوار كمن ينظر إلى الشمس بلا غيم، وغيرهم كمن ينظر إليها في الغيم، فتأمل هذا المعنى لتعلم أن المعرفة قد تظن جهلا، والجهل قد يظن معرفة، وتعلم ما يشير إليه قول الصديق ﷺ «العجز عن الإدراك إدراك».

{الصفات المؤثرة هي القدرة والإرادة، وليس العلم كذلك}

قوله: "تَأْثِير فِيهِ..."[3] الخ، قد تقدم ما في كون التخصيص تأثيرا، وقد أجيب عن هذا أيضا بأن العلم تابع للإرادة، لأن العلم بالوقوع فرع الوقوع، فلو كان العلم مخصصا كان موقوفا على نفسه، هكذا أطلق قوم.

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 116 هامش رقم: 1.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 84 وتمام الفقرة قول السنوسي: «... قلنا: التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه بإيقاع بعض الجائزات عليه، فلا يتعلق بهما إلا الصفة المؤثرة والعلم ليس من الصفات المؤثرة».

وقال الفهري على قول المعالم «لأن العلم يتبع المعلوم وهذه الصفة تستتبعه» ما نصه: «هذا الكلام فيه إجمال، فإن وجوه العلم المتعلقة بالأثر الحادث متعددة، فالعلم بوقوعه في الوقت المعين تابع لإرادة وقوعه في الوقت المعين، وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة، فلا يكون هو المخصص لوقوعه في ذلك الوقت كما زعم الكعبي «أنه يستغنى عن الإرادة [بالعلم][1] بوقوعه على التفاصيل فيدور». وأما العلم بماهية ما يقصد الفاعل إلى إيجاده وبالصفات التي تخصصه، فهو سابق على إرادة إيجاده سبقا ذاتيا، فإن الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده، فإن القصد إلى كتب الفاء متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف، فتعلق العلم بالأثر من هذا الوجه المعبر عنه [في الحادث بالتصور سابق على إرادة وقوعه والعلم عنه بالتصديق][2] تابع لإرادة وقوعه، وهو الذي أبطل الفخر تأثيره.

والترتيب في هذه الوجوه كلها ترتيب عقلي في المتعلقات، وعلمه تعالى واحد أزلي، ومن الدليل على أن التخصيص لا باعتبار كونه عالما أن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع امتناع قبولهما للتأثير»[3] انتهى.

وهكذا قرره القرافي / أيضا وعبر بالتصور والتصديق ليتضح المراد، وقيد ذلك بالحادث إعلاما بأنه لا دخل لهما في العلم القديم، وإلا فالكلام مفروض في العلم القديم عند أهل الكلام.

وقال الخيالي[4] على قول السعد في شرح النسفية «وكون تعلق العلم تابعا للوقوع»[5] ما نصه: «تحقيقه أن العلم التصوري عام للواقع وغيره، فلا يكون مرجحا، والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع، والوقوع فرع الإرادة المخصصة، وبه يندفع قول الحكماء: التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي. نعم يرد أن يقال: يجوز أن يكون المرجح في أفعاله هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".
[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".
[3]- راجع شرح المعالم المخطوط بالمكتبة الوطنية.
[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 323 هامش 8.
[5]- قارن بشرح النسفية: 52.

الفعل، ولا مخلص إلا ببيان وجود فعل تساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه» انتهى. وقد وقع في المسألة كلام أيضا بين ابن زكري[1] وابن عرفة فانظره.

قوله: "إلاَّ الصِّفَةَ المُؤثِّرَة..."[2] الخ، إسناد التأثير إلى الصفة مجاز من باب الإسناد إلى السبب والمؤثر في الحقيقة هو ذو الصفة تبارك وتعالى، لا الصفة كما ذكر الفهري وغيره.

{مراعاة المصلحة لا تصلح لترجيح الفعل بها}

قوله: "مُراعَاة المَصلَحة حَتْماً"[3] لفظ "حتما" راجع إلى المراعاة لا إلى "بطل" أي مراعاة المصلحة على طريق اللزوم باطلة كما سيأتي إما جوازا فيصح أن يراعى الله تعالى الصلاح والأصلح لعباده تفضلا وامتنانا، ويصح أن لا يراعيه.

فإن قلت: إذا صحت مراعاة المصلحة فلم لا تكون مخصصة وإن لم تنته إلى حد الوجوب، لأن الصحة تكفي.

قلنا: إذا جازت مراعاتها جاز عدم المراعاة، فلم تصلح للتخصيص وهو ظاهر، وهذا تمام ما ذكره المصنف من الاحتمالات، وهو تمام دليل السبر الذي استدل به على ثبوت الإرادة. وهذا السبر ليس بتام، لبقاء احتمالات أخرى يشير المصنف إلى واحد منها فيما بعد.

وذكرها البيضاوي في الطوالع ونصه بعد ذكر النزاع في الإرادة: «لنا أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير لابد لها من مخصص، وهو ليس [نفس][4] العلم فإنه تابع للمعلوم ولا القدرة، فإن نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص، ولأن شأنها التأثير والإيجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الإيجاد على الترجيح.

---

[1]- مرت ترجمته في الجزء الأول ص: 287 هامش 5.

[2]- العمدة: 84.

[3]- نفسه: 84.

[4]- سقطت من كل النسخ.

لا يقال إمكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين، أو وجوده مشروط باتصال فلكي أو علمه [تعالى][1] بحدوثه في ذلك الوقت، أو بما في حدوثه فيه / من المصلحة يرجحه، لأن خلاف 220 المعلوم والأصلح محال، لأنا نقول: الممتنع لا يصير ممكنا، والكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضا كالكلام فيها، فإن الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرك على هذا الوجه أمكن أن تتحرك على خلافه، وأن تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى، وأن تكون الكواكب في جانب هي غير ما هو فيه. والعلم بأن الشيء سيوجد إنما تتعلق به إذا كان هو بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه. وأما رعاية الأصلح فغير واجبة على ما سنذكره.

احتج المخالف بأن الإرادة لو تعلقت بغرض لكان الباري تعالى ناقصا بذاته مستكملا بغيره، وهو محال. وأجيب بأن تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها»[2] انتهى.

فزاد ثلاث احتمالات،

أحدها: أن كل حادث لا يمكن أن يقع إلا في وقت معين، فإذا لم يمكن أن يقع إلا فيه كان ذلك مخصصا له به.

ثانيها: أن كل حادث مشروط باتصال فلكي، بأن خلق الله تعالى الأفلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها، ثم بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا، وإذا ارتبطت هذه الحوادث بالاتصالات وهي[3] على وتائر معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، كانت الحوادث المرتبطة بها كذلك فلا حاجة بها إلى التخصيص.

ثالثها: أن علمه تعالى بوجود كل ممكن في وقته يرجحه، لأن وقوعه على خلاف علم الله محال.

1- سقطت من كل النسخ.
2- نص منقول من طوالع الأنوار: 186-187.
3- وردت في نسخة "ب": وهو.

وأجاب عن الأول، بأن إمكان الحادث لو اختص بوقت معين، لكان وجوده قبله وبعده ممتنعا محالا، لكن انقلاب الممكن محالا باطل.

قلت: إن أراد بامتناعه قبله وبعده الامتناع الذاتي فهو محال كما في الجواب. وإن أراد الامتناع العرضي لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فهو الوجه الثالث وسيأتي جوابه.

وعن الثاني: بأنا ننقل الكلام إلى تلك الحركات والأوضاع الفلكية، فنقول: أما المخصص لها فإن الأفلاك كما أمكن أن تتحرك على هذا الوجه أمكن أن تتحرك على غيره إلى آخر ما قرر، وسيذكر المصنف هذا الجواب بعد.

وعن الثالث: فإن علمه بأنه سيوجد في هذا الوقت، لا يتعلق به إلا إذا كان بحيث سيوجد كما مر من أن العلم بالوقوع فرع الوقوع الذي هو فرع إرادة الوقوع.

{اعتراض على الدليل بعد تمامه بالنقض}

قوله: "يُنتَقَضُ عَلَيْكم بِالمُخْتَار مِنا ..."[1] الخ، هذا اعتراض على الدليل بعد تمامه بالنقض، وهو أنه وجد الدليل الذي هو التخصيص في صورة / ولم يوجد المدلول الذي هو الإرادة على ما هو حقيقة النقض، وحينئذ لا يكون التخصيص دليلا، وإلا فلتطرد دلالته في جميع الصور، لكنها تخلفت في هذه الصورة وهي المختار منا عندما يفعل شيئا ذاهلا. 221

والجواب، أنا نمنع وجود الدليل في هذه الصورة، وسند المنع ما يأتي من تخصيص جميع التأثير بالباري جل وتعالى فلا تخصيص إذن عند العبد مطلقا، وهو ظاهر.

قوله: "أَفْعالـهَا عُموماً..."[2] الخ، أي الاختيارية وغيرها، أو المذهول عنها وغيرها.

---

[1]- العمدة: 85 وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «... فإن قلت ما ذكرتموه من أن تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون إلا بصفة الإرادة ينتقض عليكم بالمختار منا، فإنه يوقع افعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد إليها ويريدها. والجواب أن كلامنا إنما هو في المختار الموجد للفعل، والمختار منا لا يوجد فعلا أصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره، وإنما الموجد للذات الحادثة وجميع أفعالها عموما هو الله جل وعلا...»

[2]- نفسه: 85.

قوله: "بَل هِي مِثْله"[1] أي مثل الفعل الواقع من العبد في المخلوقية، وإلا فهي فعل أيضا وإن لم تكن من فعل العبد.

قوله: "قَد يخلُق لِلعبْد شُعوراً بِذلكَ وَقَد لاَ..."[2] الخ، حاصله أن الفعل الواقع من العبد إما مقدور له أو مجبور عليه، وكلاهما إما مشعور به أو غير مشعور به، كحركة النائم هي مقدورة غير مشعور بها بناء على عدم تضاد النوم والقدرة، وسنذكر ما فيه أيضا في موضع أليق به إن شاء الله تعالى. والأفعال المذهول عنها كثيرة فهذه أربعة أقسام، ثم المشعور به المقدور إما مراد أم لا، وكل مراد فهو مشعور به.

{إقامة الدليل على استحالة الملزوم بدون اللازم}

قوله: "نَظْم الدَّلِيل..."[3] الخ، هو مبتدأ أو فعل ماض.

<و>[4] قوله: "مِنَ الاسْتِثْنَاء"[5] هو خبر أو متعلق به.

قوله: "وجود ممكن بعينه..."[6] الخ، نكتة: التقييد بالعين إن نفى الإرادة إنما يستلزم انتفاء التخصيص، بحيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابله الجائز إلا مع صفة الإرادة، أما مطلق الوجود فيكون مع التعليل أو الطبع عند الخصم.

قوله: "بُطلاَن اللاَّزِم"[7] اللازم هو عدم الاختصاص.

1- العمدة: 85.
2- نفسه: 85.
3- نفسه: 86.
4- سقطت من نسخة "ب".
5- العمدة: 86.
6- نفسه: 86.
7- نفسه: 86.

قوله: "فَبوَجْهينِ..." [1] الخ، هذا على أن ما ذكر في العقيدة دليل واحد، وأن قوله "فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك" معطوف بالفاء، ولما كان الوجه الأول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له في العقيدة وتعرض للوجه الثاني فقط.

قوله: "مُحالٌ فِي حَقِّه" [2] أي ذات الممكن، لكن المحال الأول ذاتي والثاني عرضي يبينه ما بعده، وبه يعلم أن لفظ استمرار هو بالرفع عطفا على وجوب القدم لا بالجر عطفا على القدم.

قوله: "يُوجِب اسْتِمرَار العَدَم..." [3] الخ، أي يستلزمه ولا يريد الوجوب الذي هو مقابل الإمكان والامتناع وكذا الذي بعده.

قوله: "بِأحدِ الأَمرَيْن" [4] القدم أو استمرار العدم.

222 قوله: "بِتَعينِ أَحدهمَا..." [5] الخ، هذا خبر "إن" ولا تخلو هذه العبارة / عن قلق فلابد من تقدير رابط في جملة الخبر، ويمكن أن يجعل قوله "عند عدم الاختصاص" خبرا ويكون هذا الكلام استئنافا، ولو قال حينئذ لكن يتعين أو بتعين ونحو هذا كان أبين والله أعلم.

وبعد كتبي هذا رأيت في بعض النسخ المظنون بها الصحة "يتعين فيه أحدهما..." الخ مصرحا بالرابط الذي ذكرناه.

قوله: "مَا يَلزَم فِي عَدمِ الكُلِّ مِنْ حَيْث هُو كُل..." [6] الخ، أي ما يلزم من عدمه عدم الوجود والمقدار والصفة والزمان على الجملة لا ما يلزم عن عدم كل واحد منها، ولاشك أنها على الجملة يلزم عنها إما القدم أو استمرار العدم، بخلاف ما لو اعتبرت كل فرد منها فإنك لا تجد فيه

---

[1] – العمدة: 86.

[2] – نفسه: 86.

[3] – نفسه: 86.

[4] – نفسه: 86.

[5] – نفسه: 86. وردت في أصل العمدة: «يتعين فيه أحدهما».

[6] – نفسه: 86.

هذين اللازمين مطلقا، بل منها ما يوجدان فيه <معا>[1] كالزمان ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو ما سواه باعتبار أحد المقدار لغويا.

{بحث}

وهاهنا بحث، وهو أن عدم الكل من حيث هو كل يصدق بانعدام جزء منه، وحينئذ كلما فرضنا انعدام جزء من المجموع السابق لزم إما القدم أو استمرار العدم وهو ما فررنا منه بعينه.

ويجاب بأن المراد التعميم في الكل، من غير نظر إلى فرد بعينه، أو يقال كما اعتبر الكل في اللزوم يعتبر الكل في اللازم والمقصود واضح.

قوله: "أَحْسَنَ وَأَفْيَد"[2] أما كونه أفيد فلأنه دليل آخر،وأما كونه أحسن فلذلك أيضا، أو لأنه لما كان بيان بطلان التالي[3] السابق بالمشاهدة لم ينبغ ذكرها هي لوضوحها ولا ذكر غيرها لأنها أوضح فالاقتصار عليها أرجح.

قوله: "مَعطُوفا عَلَى الأوَّل"[4] لا يخفى ما فيه من المسامحة، فإن العطف يكون على اللازم في الأول ضرورة أن القدم واحد في الدليلين، وهو قوله "لو لم يكن مريدا" وهذا القدم يلزم عليه لازمان، وبذلك يحصل الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين.

قوله: "لَو لَم يَكُن فَاعِلك مُريداً لَلَزِم إمَّا قِدمُك أَو استِمرَار عَدمِك"[5] يصح أن نبني هذا القياس على الذي قبله مطوى النتيجة أو مذكورها فنقول: لو لم يكن فاعلك مريدا لما

1- سقطت من نسخة "ب".

2- العمدة: 86 وتمام كلام السنوسي: «... ويصح عطف قوله: فيلزم إما قدمك...الخ بالواو بدل الفاء وهو أحسن وأفيد، ويكون دليلا آخر مستقلا بنفسه معطوفا على الأول، ونظمه على هذا أن يقال: لو لم يكن فاعلك مريدا للزم إما قدمك أو استمرار عدمك».

3- وردت في نسخة "ب": الثاني.

4- العمدة: 86.

5- نفسه: 86.

اختصصت بوجود ولا مقدار...الخ، ولو لم تختص بالوجود والمقدار ...الخ لزم إما قدمك أو استمرار عدمك وبيانهما قد مر.

{صانع العالم ليس طبيعة أو علة وأدلة ذلك}

قوله: "يُستَدل أيْضا عَلى امتنَاع أنْ يَكونَ صَانع العَالَم ..."[1] الخ، لاشك أنه يكفي في الاستدلال على <انتفاء>[2] العلة والطبيعة الاستدلال على ثبوت الاختيار بالبرهان السابق، إذ لا زائد على هذه الثلاثة أعني العلة والطبيعة / والاختيار، فمتى ثبت واحد منها 223 انتفى الباقيان على ما قرر في لوح المراد، بل ذلك البرهان السابق بعينه هو برهان على انتفاء العلة والطبيعة، لأن قولنا: لو لم يكن الصانع مريدا هو بمعنى قولنا: لو كان علة أو طبيعة ضرورة انحصار التأثير في الثلاثة. فمتى انتفى واحد ثبت كل من الباقيين لا بعينه لكن زاد الاستدلال إيضاحا.

قوله: "دُفعَة وَاحِدَة"[3] الدفعة بفتح الدال المرة، وبضمها الدفعة من المطر، والأول هو المراد هنا، وإنما استحال وجود المكنات كلها دفعة لأنه يستلزم اجتماع المتضادات في محل واحد، والمتناقضات والمترتبات كما لا يخفى وذلك باطل بالضرورة.

فإن قيل: على هذا لا يحتاج إلى ذكر لا نهاية العالم فإن المكنات لو تناهت ووجدت دفعة بحيث يجتمع السابق واللاحق لزم المحال.

قلت: مراده أن يستدل بوجود من لا يتناهى ومن لازمه أيضا المحالات المذكورة.

---

[1]- العمدة: 87.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 88 وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «لأن نسبة العلة والطبيعة إلى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة، وهذا المحال في الحقيقة لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضا في فرض حدوثهما».

قوله: "لاَ يَختَص لُزومُه بِفَرض قِدَم العِلَّة..."[1] الخ، التحقيق أنه مختص لأن فرض الحدوث يستلزم انتفاء مطلق الوجود للزوم التسلسل وذلك مستلزم انتفاء وجود ما لانهاية له.

والجواب أن ذلك بحسب الفرض، لكن عند من جعلهما حادثين لابد من فرضين، أحدهما حدوثهما الثاني وجودهما على تقدير عدم التسلسل. ولاشك أن اللازم حينئذ على القديمين لازم على الحادثين فلا فرق، غير أنه في الأوليين أوضح، ومن ثم صدر بهما المصنف قوله "ووجد الشرط" لو عبر ب"أو" لوافق ما قبله.

قوله: "وَإِنْ مَنعُوا التَّسلْسل فِي المَوانع..."[2] الخ، أنت خبير بأن التسلسل لازم في الموانع لا محيد عنه، وليس لهم أن يمنعوه إلا على طريق الفرض. نعم، لو كان استناد التأثير إلى فاعل مختار لانقطع التسلسل.

قوله: "حَوادِث العَالم"[3] أي أجزاء العالم الحادثة، وإذا كانت الأجزاء قديمة كان المجموع قديما، أو الإضافة للبيان، ولا يريد أن في العالم حوادث وغيرها، ويمكن أن يريد الاقتصار على ما يسلم الخصم حدوثه على ما مر تفصيله.

قوله: "نَقولُ فِي الشَّرطِ المُتأخِّر وُجودهُ"[4] يعني ولا يمكن دعوى قدمه لفرض طريانه، وحينئذ يصير كسائر العالم، وحينئذ لابد أن نقول إنما لم يوجد في الأزل لوجود مانع أو تخلف شرط فننقل الكلام إلى مانعه وإلى شرطه كما بينه بعد.

قوله: "المُحْدِث عَلى أَصلِهم طَبيعَة..."[5] الخ، هذا اللازم إنما يتجه عليهم لكونهم لا يقولون بتعدد الآلهة حتى يمكن أن يكون بعضها طبيعة وبعضها شيئا آخر فافهم.

---

[1]- العمدة: 88.

[2]- نفسه: 89 تمام قول السنوسي في الفقرة: «... فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالته وإن منعوا التسلسل في الموانع وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعرو الطبيعة المؤثرة فيها عن المانع أزلا...».

[3]- العمدة: 89.

[4]- نفسه: 89.

[5]- نفسه: 89.

224 / قوله: "مَا لَزِم أَوَّلا مِنَ التَّسلْسل..."[1] الخ، التسلسل اللازم في الشروط هو من باب دخول ما لا نهاية له في الوجود، بمعنى احتياج كل شرط إلى شرط يقارنه، بحيث تجتمع كلها في آن واحد، واللازم في الموانع الحادثة هو من باب حوادث لا أول لها، بمعنى أن الموانع تكون مرتبة في الماضي إلى غير نهاية بحيث يكون وجود كل حادث منها مسبوقا بارتفاع حادث قبله لا إلى أول، وهو خلاف ما لزم في الشروط هكذا[2] قرره المؤلف في شرح الوسطى[3].

قوله: "وَإِنَّما خَصصْت هَذا الجَوَاب..."[4] الخ، لا يخفى أن الذي يقابل الدليل إنما هو الاعتراض لا الجواب، فصواب العبارة هنا وفي قوله بعد "لا يتوهم عليه جواب" التعبير بلفظ الاعتراض لكن عبر هنا وفيما بعده بالجواب وفق ما في المتن وعبر في الشرح قبل هذا بالاعتراض وكل صحيح باعتبار، وذلك أن كلام المتكلم من حيث إنه استدلال على ثبوت الصانع المختار ونفي التعليل والطبع، يكون كلام الطبائعي عليه اعتراضا، ومن حيث إنه اعتراض على الطبائعي ورد عليه يكون كلام الطبائعي عليه جوابا.

{تركيب امتزاج العناصر وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده عند السنوسي}

قوله: "إِنَّ امْتزَاج العَناصِر..."[5] الخ، هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها [بلفظ][6] التركيب والمعنى واحد أو متقارب على ما سنفسر، والعناصر تقدم أنها هي الأربعة: النار والهواء

---

[1]- العمدة: 89.

[2]- وردت في نسخة "ب: كذا.

[3]- قارن بما ورد في شرح الوسطى: 156.

[4]- العمدة: 89.

[5]- العمدة: 89 تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة: «... وإذا عرفت أن تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الأطباء والطبائعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده ولا أن باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض كما يزعمون، بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب إلا من نوع واحد لقبل من الكون والفساد عند أهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الأنواع».

[6]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

والماء والأرض، وإنما حصروها في هذه لما ذكروا من أن [كل][1] الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا في البسائط ما يشتمل على واحد فقط، ولم يمكن اجتماع الثلاثة والأربعة لما بين الحرارة والبرودة وكذا بين اليبوسة والرطوبة من تضاد، فتعين اجتماع اثنين منها في كل بسيط عنصري، فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار، والجامع بين الحرارة والرطوبة هو الهواء، والجامع بين البرودة والرطوبة هو الماء، والجامع بين البرودة واليبوسة هو الأرض.

وعلى هذا يقال العنصر إما حار أو بارد، وكلاهما إما يابس أو رطب، ويقال إما خفيف مطلق أو ثقيل مطلق، أو خفيف مضاف أو ثقيل مضاف، والتعويل في الحصر على الاستقراء، وامتزاج العناصر هو اجتماعها بحيث تحصل كيفية متوسطة متشابهة والتركيب أعم، وكذا الاختلاط، وقد يجعل مرادفا للامتزاج. كذا ذكره السعد عن الشفا.

/ قوله: "وَلاَ أَنَّ بِاعْتَدَالِ الطَّبائِعِ..."[2] الخ، لاشك أنه تكون الصحة عادة عند اعتدال الطبيعة، وتكون الأمراض عند انحرافها وغلبة بعضها على بعض، كما إذا غلبت على الإنسان مثلا الحرارة والبرودة أو اليبوسة مثلا، لكن ذلك بمحض خلق الله تعالى وإرادته لا تأثير لشيء من تلك الطبائع في شيء، وإنما هي أسباب عادية يربطها <الله>[3] بكيفيات مخصوصة إذا شاء، وإن شاء أن يخرق ذلك الرابط خرقه كسائر <الأمور>[4] العادية يوجد عندها الشيء لا بها، ومن ثم قدم المصنف المجرور في كلامه.

قوله: "بَسِيطاً لَمْ يتَرَكَّب إلاَّ مِنْ نَوعٍ"[5] أي كأن يكون حارا فقط لا برودة فيه ولا يبوسة ولا رطوبة، وتقدم أن هذا عندهم لم يوجد، وكلام المصنف يحتمل إما أن يريد به أن يكون

---

[1] - سقطت من نسختي "أ" و"ج".
[2] - العمدة: 89.
[3] - سقطت من نسخة "ب".
[4] - سقطت من نسخة "ب".
[5] - العمدة: 89.

هكذا هو البسيط وأن قوله "لم يتركب الأمر" نوع وصف كاشف، فيكون أراد البساطة الحقيقية خلاف ما مر في البسائط العنصرية، ويحتمل أن يريد أن البسيط لو لم يتركب إلا من نوع واحد لقبل ما ذكر فيكون موافق لما مر.

لا يقال: ذكر التركيب والنوع الواحد متنافيان، لأنا نقول التركيب هو في ذات الجسم ولا ينافي أن تكون المادة شيئا واحدا كما لا يخفى.

قوله: "ظَلَّ ابْن سِينا..."[1] الخ، هو الحسن بن عبد الله بن سينا بسين مهملة مكسورة فمثناة تحتية ساكنة فنون فألف مقصورة، ضلله بمقتضى قوله: «ولو يكون الجسم منها واحدا ...» البيت، لا في أن الجسم مركب من العناصر المذكورة، فإن هذا لا ينكره المصنف، وقد استدل الفلاسفة على أن تركب المركبات العنصرية أي الحيوان والمعدن والنبات من هذه الأربعة وانحلالها إليها:

أما على التركيب، فبأنا نشاهد أنه إذا اجتمع الماء والتراب مع تحلل الهواء وفيضان حرارة الشمس حدث النبات ثم إنه يصير غذاء للحيوان، فيتأدى بحسب ما يرد عليه من الاستحالات والانقلابات إلى أن يتكون منه حيوان.

وأما على الانحلال، فبأنا إذا وضعنا مركبا في شيء وأوقدنا عليه نارا من شأنها تفريق المختلفات، تصاعد منه أجزاء هوائية وتقاطر أجزاء ما فيه وتبقى أجزاء أرضية، ومعلوم أنه لابد من أجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا، وهذا وإن لم يكن فيه دليل ناهض لكن تسليم ما ذكروه بعد معرفة / الحق، وأن لا فعل لشيء إلا الله تعالى لا يضرنا شيئا[2]. 226

وقد قال صاحب[3] التدبيرات الإلهية استدلالا على ذلك بالنقل أيضا ما نصه: «وكما أن في العالم ترابا وماء وهواء ونارا ففي الإنسان ذلك بعينه، ومنها خلق جسمه، وقد نبه عليه الحكيم

---

[1]- العمدة: 90.

[2]- وردت في نسخة "ب": بشيء.

[3]- المقصود به محيي الدين ابن عربي الحاتمي صاحب كتاب التدبيرات الإلهية في المملكة الإنسانية.

سبحانه في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾[1]، ثم قال تعالى ﴿مِّنْ طِينٍ﴾[2]، وهو امتزاج الماء بالتراب، ثم قال جل اسمه: ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[3]، وهو المتغير الريح، وهو الجزء الهوائي الذي فيه، ثم قال: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ﴾[4]، وهو الجزء الناري. وهذه حكمة منه سبحانه ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[5]»[6] انتهى.

واعلم أن ما ألزم المؤلف ابن سينا[7] يتجه بالنظر إلى ما يقتضيه لفظه من الملازمة وأنها عقلية، بقرينة تصحيحية لكلام بقراط الذاهب إلى ذلك، فالظاهر أنه أراد وفاقه وإلا فغير بعيد أن يريد اللازمة العادية فلا يلزمه شيء، وهذا أليق بتحسين الظن والتماس العذر لكل من أظهر الإسلام.

قوله: "وَنَهَجَ"[8] يقال نهج الطريق ونهج سبيل فلان إذا سلكه، وهو بفتح الهاء.

---

[1]- غافر: 67 ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

[2]- الأنعام: 2 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾.

[3]- الحجر: 26 ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾.

[4]- الرحمن: 14 ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾.

[5]- الروم: 54 ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾

[6]- نص منقول من التدبيرات الإلهية في التمهيد: 109.

[7]- جاء في طرة نسخة "ب" ص:166 تعليقا على كلام السنوسي ما نصه: «قلت: قوله «ولقد ضل... الخ» هذا كله على أن لها تأثيرا، وذكر ابن رشد الحفيد في شرح الأرجوزة أن معنى قوله «وقول بقراط» بها أي بعددها، وأنها أربعة فقط، وقوله «دليله» من تمام كلام بقراط فلا ضلال فيه والله أعلم».

[8]- العمدة: 90، تمام كلام السنوسي في الفقرة: «ولقد ضل ابن سينا وكذب ونهج منهج الطبائعيين مع ادعائه الإسلام وتستره بظاهره في الدين حيث يقول في رسالته الطبية:

وقول بقراط بها صحيح ❖❖ ماء ونار وثرى وريح
دليله في ذاك أن الجسما ❖❖ إذا توى عاد إليها رغما
ولو يكون الجسم منها واحدا ❖❖ لم تر بالآلام حيا فاسدا»

قوله: "وَقَوْل بُقْراط بِهَا صَحِيح"[1] الضمير في "بها" عائد على الأركان المذكورة في البيت قبله، وهو قوله: «أما الطبيعيات فالأركان تقوم من مزاجها الأبدان، وقوله ماء ونار...الخ تفسير للأركان.

قوله: "إذا توي"[2] يقال توي بالمثناة الفوقانية وكسر الواو تَوِي كعمي عمى إذا هلك، وكأن الراجز فتح العين على اللغة المعروفة.

قوله: "رغما"[3] الرغم مثلث الراء: الكره، يقال رغمه بكسر الغين وفتحها رغما ومرغمة كرهه.

{لا تأثير للكيفية ولا للصورة ولا للمادة وإنما التأثير للواحد القهار عند اليوسي}

قوله: "لِحُصول الأَنْواعِ المُخْتَلِفَة..."[4] الخ، تقدم ذكر العناصر الأربعة عند الفلاسفة، وقد يطلق العنصر ويراد به أصل الشيء مطلقا كما هو في اللغة، فعناصر المركبات هي موادها كالشراب المركب من الخل والعسل، ولاشك أنه إذا تركبا تذهب كيفية كل منهما، فتذهب حموضة الخل وحلاوة العسل وتحدث كيفية ثالثة، وهذا معنى الامتزاج، وتلك الكيفية الحادثة عن الخل والعسل تباين غيرها من الكيفيات الحادثة عن الأشربة [الأخرى][5] مثل العسل والسمن، والعسل والسكر بالنوع، كتباين الإنسان والفرس وأفرادها أيضا متباينة بالشخص، بمعنى أن كيفية هذا الشراب بعينه متباينة لكيفية ذلك الآخر، وإن كان الجميع من الخل والعسل كتباين / زيد وعمرو، وإن كان الجميع إنسانا، وهذا معنى قول المصنف: «الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة». 227

قوله: "سورَة"[6] هو بفتح السين: المرة في الشراب والشدة في البرد.

---

[1]- العمدة: 90.

[2]- نفسه: 90.

[3]- نفسه: 90.

[4]- نفسه: 90.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- العمدة: 90.

قوله: "تَأْثِيرِ إِحْدَى الْكَيْفِيَتَيْنِ..."[1] الخ، هذا مذهب الأطباء، وذلك أن العناصر إذا امتزجت فالمؤثر والمتأثر عند الأطباء هي الكيفيات الأربع السابقة، إذ لا ثبات عندهم للصور النوعية.

وأما الفلاسفة فلما أثبتوا الصور قالوا: المؤثر والمتأثر هي الصور بواسطة الكيفيات،واستدل الفلاسفة على ذلك، أما على أن الفاعل هو الصورة فلأنه لا يجوز أن يكون هو المادة إذ شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية، لأن الكيفيتين لو تفاعلتا إن كسرت كل واحدة منهما سورة الأخرى فإما معا فيلزم أن يكون الشيء مغلوبا عن شيء حالة كونه غالبا عليه، وهو محال.

وأما على التعاقب بأن تكسر إحداهما سورة الأخرى ثم تنكسر عنها فيلزم أن يكون المغلوب عن الشيء غالبا عليه، والغالب على الشيء مغلوبا عنه، وذلك أن المنكسر عندما كان قويا لم يقو على كسر الآخر، فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا محال.

وأما على أنه بواسطة الكيفية، فلأن منشأ الكسر والانكسار التضاد [والتضاد][2] في الكيفيات واعترض بأن هذا مشترك الإلزام، لأن الفعل إذا كان يتوسط الكيفيتين يلزم عليه أيضا اجتماع الغالبية والمغلوبية في المعية وفي التعاقب على التفصيل السابق ولا فرق.

قلت: وحينئذ يبطل مذهب الفريقين ويتعين أن لا تأثير للكيفية ولا للصورة ولا للمادة، وإنما التأثير للواحد القهار، وما أشبه هؤلاء بمن قال الله تعالى فيهم: ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ﴾[3].

{مما يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والإرادة}

قوله: "مَا بَالُ الأَفْلاكِ وَقَفَتْ عَلَى عَدَدٍ مَخْصُوصٍ..."[4] الخ، زعموا أن الأفلاك تسعة، سبعة للكواكب السيارة أعني: القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل على

1- العمدة: 90.

2- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

3- البقرة: 113 ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

4- العمدة: 91.

هذا الترتيب[1]، وزحل هو الأعلى وفوقه الثامن وهو لسائر الكواكب ويسمى فلك الثوابت، وفوقه الفلك التاسع المسمى بالأطلس ولا كوكب فيه.

وقالوا: إنه هو المحرك لما سواه من الأفلاك، لأنه محيط بها وحركته أسرع الحركات، لأنه يقطع الدورة، وهي ثلاثمائة وستون درجة في اليوم والليلة، وهي / معنى الحركة اليومية. 228 وأما القمر فيقطعها في الشهر والشمس أثقل من القمر تقطعها في السنة، وزحل أثقل من ذلك يقطعها في <كل>[2] ثلاثين سنة، والمشتري في اثني عشرة سنة، وفلك الثوابت في ست[3] وثلاثين ألف سنة على ما فصل في علم الهيئة[4].

وقالوا: إن حركة المحيط من المشرق إلى المغرب، وحركة الشمس والقمر من المغرب إلى المشرق وما نشاهد فيهما[5] إنما هو من جري المحيط بهما على القهقرا قسرا وحركة الخمسة الأخرى المتحيزة مختلفة.

قوله: "أَطْلَس مِنَ الكَواكِب"[6] الأطلس لغة الأسود وكأنه ضمن أطلس معنى متجرد أو عار فعداه ب"من" أو على حذف مضاف، أي أطلس من عدم الكواكب، و"الشمالي" بكسر الشين و"الجنوبي" بفتح الجيم، و"سَمتُ الرؤوس" بفتح السين وسمت الشيء في اللغة قصده.

قوله: "مِمَّا تَعبَ فِي تَعلُّمهِ"[7] يعني أنهم تعبوا في تعلم الحكمة حتى أتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك، والعياذ بالله، وصاروا يعتمدون في إثبات المطالب اليقينية على الخطابيات التي لا

---

[1]- في نسخة "ب": لم يحترم هذا الترتيب بل بين هذه الكواكب السيارة تقديم وتأخير.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- وردت في نسخة "ب": ستة.

[4]- راجع تعريف علم الهيئة في قانون اليوسي بتحقيقنا ص: 153.

[5]- وردت في نسخة ب: فيها.

[6]- العمدة: 91.

[7]- نفسه: 91.

تغني من الحق شيئا. قال ابن التلمساني: «فصاروا كمن يعرف صناعة[1] العروض ولا بضاعة[2] له في الشعر».

قوله: "يَهذُوا"[3] يقال: هذى يهذي كبنى يبني، بذال معجمة إذا تكلم بغير معقول لمرض ونحوه، ويقال أيضا هدى يهدوا في الكلام واوي، والمصنف أتى بالفعل من الواوي وبالمصدر من اليائي.

قوله: "فِي الأَجْسَام وَالنَّبَاتِ"[4] كأنه عطف خاص على عام.

قوله: "جَاهلاً بِمعْنى الدِّلالَة..."[5] الخ، ظاهره أنه لا يلزمه شيء أكثر من أنه جاهل بالدلالة، وهذا هو الذي جعله المصنف من أصول الكفر، من حيث إن معتقده يؤديه إلى إنكار خوارق العادة كالمعجزة والقيامة والبعث والحشر وغير ذلك، مما إنكاره كفر وقد أوضح ذلك في المقدمات.

قوله: "وَالأَظْهَر أَنَّهُم كَافِرُون"[6] تقدم أن القرافي صحح أنهم غير كافرين[7]، واختار المؤلف في غير هذا الكتاب الوقف.

{الكلام في صفة العلم}

قوله: "وَمَن جَوَّز صُدورَ تِلْك العَجَائِب..."[8] الخ، هذا[9] إشارة إلى الاعتراض على الدليل المذكور، وقد ذكر الفهري عليه ثلاثة أسئلة:

أحدها: قالوا ما تعنون بكون الفعل محكما متقنا، أتعنون به أنه موافق للمصلحة والمنفعة أو أنه مستحسن في العرف أو أمرا ثالثا؟ فإن أردتم الأول فهل تريدون أنه مصلحة له منفعة من

---

[1]- وردت في نسخة "ب": صنعة.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": طبع.

[3]- العمدة: 91.

[4]- نفسه: 92.

[5]- نفسه: 92.

[6]- نفسه: 92.

[7]- راجع أقسام الجهل حيث ورد قول القرافي في الجزء الأول ص: 296-297.

[8]- العمدة: 92.

[9]- وردت في نسخة "ب": هو.

كل الوجوه أو من بعضها؟ فإن أردتم الأول فممنوع، وإن أردتم الثاني فلا نسلم دلالة ذلك على العلم فإن / فعل الساهي والغافل والنائم ومن لا تمييز له قد لا ينفك عن مثل ذلك مع كونهم غير عالمين بأفعالهم. وإن عنيتم بالإحكام كونه مستحسنا، فإن أردتم أنه مستحسن من كل الوجوه فممنوع.وإن أردتم من بعض الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم كما مر. وإن أردتم معنى ثالثا فلابد من إفادة تصوره لنحكم عليه. 229

الثاني: أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم مرة ولا دليل[1] على علمه، فإذا جاز وجوده منه مرة من غير دلالة جاز وجوده منه ثانيا وثالثا ورابعا لأن الأشياء المتماثلة حكمها واحد، وحينئذ لا تبقى له دلالة على العلم.

الثالث: النقض بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها إلا المهندسون، وذلك كثير من أفعال الحيوانات مع أنها ليست عالمة.

وأجاب عن الأول: بأنا نعني بالإحكام في العالم ما فيه من الترتيب العجيب والتأليف اللطيف الغريب، ووضع كل شيء منه على كيفية ونظام يباين نظام غيره ومقداره، بحيث يفيد ما يحتاج إليه في تأدية مقصوده. ومفهوم الإحكام معروف بالضرورة، وهو معلوم للعقلاء بالضرورة في كل الصنائع كالكتابة والبناء وغيرهما. فإن من شاهد خطا قد استقامت سطوره وضاهى صعوده صدوره لم تشبه راؤه نونه وأشرق قرطاسه وأظهر أنفاسه[2] واستوت نسبته وساوى كل حرف نظيره، ونازع في كون كاتبه عالما بالكتابة، كان معاندا وللحق جاحدا.

وكذلك إذا نظر في خلق السماوات والأرض كما أرشد الحق سبحانه بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ﴾[3] الآية، وقال: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾[4]، وقال: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾[5]. وكذا

---

[1]- وردت بدلها في نسخة "ب": ولا يدل.

[2]- في نسخة "ب" وردت: لما شده.

[3]- سورة ق: 6 ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾.

[4]- الأنعام: 96 ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

[5]- يس: 39 ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾.

إذا نظر إلى ما في الإنسان من عجائب الصنع والتركيب على ما يفصل في كتب التشريح، ومنافع الأعضاء وما يشمله من اللطائف الظاهرة والباطنة على ما يطول ذكره، وبالإشارة يفهم[1] الألباء.
والجواب عن الثاني والثالث في كلام المصنف.

قوله: "يُروَى"[2] هو بضم الياء.

قوله: "خِلاَف الحِس وَالعَادَة وَالعَقْل"[3] جمع بين هذه الثلاثة لأنها منشأ العلم الحادث، ومن أنكر مقتضاها خرج عن طور العقلاء وهي على التوزيع في ما مثل به، فالعقل راجع إلى الإنتاج، والحس والعادة راجعان إلى الخبر، والإرواء بمعنى أن العادة / جارية بأن خبر الكثير يفيد العلم والماء الكثير يروي الإنسان يجد في نفسه العلم والري عند ذلك، ويصح رجوع الجميع إلى الجميع، على أن النتيجة عادية وذلك كله ظاهر.

قوله: "إلاَّ المُهنْدسونَ"[4] هم أهل علم الهندسة، وهي العلم الباحث عن أحوال المقدار وهوي أحد أنواع العلم الرياضي، والمهندس لغة هو مقرر مجاري القنا حيث تحفر، والاسم الهندسة. قال في القاموس: مشتق من الهنداز معرب انداز فأبدلت الزاي سينا إذ ليس في كلامهم دال بعدها زاي.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": يكتفي.
[2]- العمدة: 93. تمام كلام السنوسي في الفقرة وما بعدها: «وإذا لم يرو قليل الماء فلا يروى كثيره، وإذا لم تنتج المقدمة الواحدة والعادة والعقل لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل، فإن قيل ينتقض هذا الدليل بما تتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها إلا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والأمن معه من فرج تبقى بين الأشكال ضائعة لغير فائدة».
[3]- العمدة: 93.
[4]- نفسه: 93.

قوله: "مِنَ شَكْل النَّحْلَة"[1] أي لأن النحلة مستديرة الشكل فيناسبها بيت مستدير الشكل، وإنما عبر بالقرب لأن النحلة ليست دائرة حقيقية لاشتمالها على بعض الطول ولكنها قريبة منها والله أعلم.

قوله: "وَالأَمْن مَعَه..."[2] الخ، هو بالرفع عطفا على "قربه"، والفائدة الثانية قريبة من الأولى.

قوله: "وَلاَ كَسْب مِنْ غَيْر تَأْثِير..."[3] الخ، أي لأن ذلك الفعل خارج عن محل قدرتها كما أشار إليه قوله «من جملة ما يدل على عظيم علمه» أي خلقه تعالى ذلك الأمر الغريب مما يدل على أنه عالم به لدلالة الإتقان على العلم أو لتوقف التخصيص على العلم.

قوله: "وَلَوْ سَلَّمنا أَنَّه مَن فعلَها..."[4] الخ، يحتمل أن يريد تسليم أنه من فعلها اختراعا على سبيل الفرض أو أنه فعلها كسبا والأول أظهر.

قوله: "لِمَن لَيْس أهلاً لِمُطلَق العِلْم..."[5] الخ، أي كالنحلة والنملة المذكورتين وعبر ب«من» لأجل الإبهام والعموم أو لسوق ذلك في مساوق دون العلم.

قوله: "عَلَى شَرَفِ عِلْمِه..."[6] الخ، لا كبير مناسبة بين خلقه ما ذكر وتعليمه وبين شرف علمه حتى يدل عليه، وإنما يدل على باهر قدرته تعالى بحيث لا يتعاصى عنه فعل ما. نعم يدل أيضا على العلم كما مر آنفا ولعل هذا هو المقصود.

---

[1]- العمدة: 93.
[2]- نفسه: 93.
[3]- نفسه: 94.
[4]- نفسه: 94.
[5]- نفسه: 94.
[6]- نفسه: 94.

قوله: "سوَى أنَّ الأكْوان خصَّصت الجَواهِر..."[1] الخ، الأكوان جمع كون، والكون هو حصول الجرم في المكان على ما مر فأراد[2] أن معنى الإحكام هو حصول جوهر بجانب جوهر، وكل جوهر حصل بجانب[3] [مفرد][4] فقد اختص بذلك الحيز، والمخصص له بذلك هو الكون، أي حصوله فيه، وعبارة المقترح «ورأى –يعني الإمام– أنه لا معنى للإحكام إلا أن يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر، وذلك يؤدي إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظمت منه خطوط مستقيمة ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على / العلم دون سائر المعاني» انتهى.

وهذا أصرح بالمقصود، ثم إذا التقى جوهران فأكثر، انتظم من ذلك خط إذ لا خط في الجوهر الواحد ضرورة أن الخط هو المقدار القابل للقسمة في جهة، فتبين أن الأكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظم من ذلك خطوط. وذكر الاستقامة إما فرض مثال أو لمراعاة الأحكام.

ثم إن الكون معنى من المعاني ولا خصوصية لخلق الله تعالى هذا المعنى بالدلالة على العلم دون سائر المعاني كالحركة[5] والسكون والمتى والطعوم والألوان مثلا، وهذا معنى قوله «ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم» أي لا اختصاص لها بالدلالة دون سائر المعاني كما في عبارة المقترح.

قوله: "تَخْصِيص الجَواهِر بِأكوَان"[6] أي تخصيصها بأحياز بسبب أكوان، فحذف المخصوص به وهو الحيز وذكر سببه وهو الكون، فالباء الداخلة على أكوان سببية كما قررنا وبهذا

---

[1]- العمدة: 94.

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": فأورد.

[3]- وردت في نسختي "أ" و"ج": في جانب.

[4]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[5]- وردت في نسخة "ب": الحركات.

[6]- العمدة: 94 وتمام كلام السنوسي: «... وقد ضعف إمام الحرمين في البرهان دلالة الإحكام على العلم، وقال: لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز حتى انتظم فيها خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم، وإنما الكلام مع الخصم بعد تسليم كونه صانعا مختارا، والاختيار دليل كونه عالما: واعترض عليه شرف الدين التلمساني «بأن الإحكام لا نسلم رجوعه إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان، بل هو=

يطابق العبارة السابقة وهو أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز، لكن قوله بعد يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات قد يخالفه لأن عطف الكيفية على الكون يؤذن أنه مخصوص به لا سبب، ويقبح أن يكون العطف على مقدر وهو الأحياز، ويمكن أن يراد بالكون في هذا الآخر الحيز نفسه أو يراد الكون بالمعنى الأول على أنه وصف مختص به، تأمل.

{الاستدلال على كونه جل وعلا عالما بوجهين: الإحكام والاختيار}

قوله: "وَالاخْتِيار دَليلُ كَوْنِه عَالماً"[1] أي لأن الاختيار يقتضي القصد، والقصد إلى الشيء دون العلم به محال كما مر غير مرة، وهو ظاهر.

قوله: "وَإِنْ كَان مُتْبجاً"[2] أي وإن كان الفعل متبجا أي غير محكم، والتبج لغة اضطراب الكلام وتعمية الخط وترك بيانه، بمعنى أن الفعل مطلقا محكما كان أو متبجا يدل على علم فاعله، لأن وقوعه يستلزم اختصاصه بإحدى المتقابلات الست، والتخصيص وهو القصد إلى الشيء بدون العلم به محال كما مر، لكن إذا دل الفعل مطلقا على العلم كانت دلالة الإحكام أولى وأحرى، ويظهر من هذا الكلام أن من الفعل محكما وغيره، والذي يصح أن أفعال الله تعالى محكمة كاملها وناقصها مستحسنها ومستقبحها، لأنها كلها واقعة على طبق ما أريد منها وانظر شرح الجزائري للمصنف فله كلام بديع في هذا المعنى.

قوله: "لِئَلا[3] يتَصوَّر مِنَ الله تَعالَى بِنَاء عَلى ذَلِك الاحْتمَال وُقُوع ذَلِك..."[4] الخ، وقوع فاعل يتصور أي لئلا يتصور من الله تعالى وقوع / 232 ذلك على خلاف ما هو

=يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ ثم دلالة غير الإحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان متبجا لا يمنع الإحكام وأوضح لأنه يدل على العلم بالضرورة، والاختيار يدل عليه بالنظر» انتهى.

1 – العمدة: 94.

2 – نفسه: 94.

3 – وردت في العمدة: فلا.

4 – العمدة: 95.

عليه بناء على ذلك الاحتمال وهو العقد[1] والظن، وعبارة ابن التلمساني: «ولا يتصور القصد[2] من الله تعالى إلا مع العلم بالمقصود وإن كان يتصور من الحادث مع العقد[3] والظن والوهم، فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه».

أي لاحتمال وقوع المعتقد أو المظنون أو الموهوم على خلاف ما هو عليه في الخارج، فيكون جهلا والجهل على الله تعالى محال، وتجويز المحال محال. أو لاحتمال وقوع ذلك الخارج على خلاف العقد أو الظن وهو إشارة إلى دفع اعتراض، وهو أن الاختيار الذي تستدلون به إنما ينتج به أنه لابد من الشعور والمدعى أخص من ذلك، وهو أنه لابد من العلم ولم ينتجه الدليل.

وجوابه أن الشعور إنما يكفي في الحادث، وأما في القديم فلا، لما تقدم من الاحتمال، أو لأن الجهل المحض مسلم استحالته، وكل من الشك والظن والوهم والعقد يحتمل عدم المطابقة فيكون جهلا، وكل ما يؤدي إلى تطرق المحال في حق الباري ممتنع كما سيأتي في الوحدانية وغيرها.

قوله: "وَلَما كَانَت المَاهِيات المُطلَقات..."[4] الخ، يعني أن الحقائق لا وجود لها إلا في الأذهان ولا تتحقق في الخارج إلا في ضمن أفرادها، مثلا الإنسانية لا وجود لها في الخارج إلا في أفرادها كزيد وعمرو وغيرهما من الأشخاص، ومعنى وجود الحقيقة في الخارج عروضها للأفراد الخارجية، وأما ما يقال من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى أنه جزء هذا الموجود في الخارج، بناء على أن الشخص عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود فهو ضعيف عند المحققين، إذ لا يسلم أنه جزء خارج من الشخص بل ذهني، ولأنه لو كان خارجيا وهو معنى واحد لزم اتصافه بصفات متضادة، ووجوده في زمان واحد في أمكنة متعددة، وهو محال.

وبالجملة، فالحقيقة الذهنية يستحيل إيجادها خارجا لاستحالة وجودها فيه، وإنما توجد أفرادها وكل فرد يوجد مفتقرا إلى أمور بها يكون شخصا، كوجود خارجي بدلا عن العدم

---

[1] - وردت في نسخة "ب": العقد.
[2] - وردت في نسخة "ب": العلم.
[3] - بدل العقد وردت في العمدة: القصد.
[4] - العمدة: 95.

ومقدار وصفة ووضع بدلا عن مقابلاتها، وكذا إلى زمان ومكان وجهة وغير ذلك، وكل أمر من هذه
233 الأمور يستحيل اختصاصه به بدلا عن مقابله بغير مخصص، / فلابد إذن لها من مخصص يقصد إيقاعها، والقصد إليها بدون العلم بها محال، فتبين أن صانعها وهو الباري تبارك وتعالى يعلم جميع تفاصيلها، ويستحيل أن يكون علمه تبارك وتعالى مخصوصا بالكليات كما تزعم الفلاسفة، إذ لو كان تعالى [لا][1] يعلم إلا الكليات لزم ألا يبرز شيئا من هذا العالم إلى الوجود لا كلي[2] منه ولا جزئي[3]. أما الكلي فلعدم صحة وجوده خارجا ضرورة تنافي الكلية والخارجية، وأما الجزئي فلعدم علمه به على هذا الفرض والمشاهدة قاضية ببطلان ذلك.

{قدماء الفلاسفة لا يصفون الله تعالى بالعلم أصلا}

واعلم أن قدماء الفلاسفة لا يصفون الله تعالى بالعلم أصلا، لاعتقادهم أنه فاعل بالذات كما مر غير مرة، وأما متأخروهم من فلاسفة الإسلام، الحاقنين دماءهم بإظهار[4] الإسلام، فيقولون إن الله عالم لما لم يسعهم إنكار النصوص الشرعية، لكن يحملون العلم على غير حقيقته ويلبسون بإطلاقه وهم النافون لعلمه تعالى بالجزئيات لوجهين:

أحدهما: أن الجزئيات تتبدل وتتغير، وتغيرها يوجب العلم بها وذلك يوجب طريان التغيير على الواجب لذاته.

ثانيهما: أن معنى العلم بالجزئي، انطباع صورته أو مثاله في النفس، والصورة مركبة، ولا ينطبع المركب إلا في المركب، والواجب لذاته غير مركب.

قال شرف الدين الفهري: «وقولهم: إنه عالم بالكليات لا غير وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عنه، يرجع إلى أنه يعلم ذاته التي هي مبدأ لجميع المكنات، فلعلمه بها من هذا الوجه

---

[1]_ سقطت من نسختي: "أ" و"ج".

[2]_ الكلي: هو اللفظ الذي لا يمنع صدقه على أكثر من واحد، لأنه يشترك في معناه لأنه يشترك في معنى أفراد كثر لوجوده صفة مشتركة أو أكثر في هؤلاء الأفراد، بحيث يصح حمله على كل فرد منهم.

[3]_ الجزئي هو الذي يشير إلى شيء واحد معين غير قابل للانقسام.

[4]_ وردت في نسخة "ب": بظهور.

يكون عالما بجميع الممكنات من هذا الوجه لا أن الممكنات بخصوصاتها معلومة له، وفسروا معنى كونه عالما بذاته بأن ذاته غير محجوبة عنه، لأن الحجاب هو المادة وعلائقها ولا مادة لذاته.

-قال:- وقد أقمنا الدليل على أنه فاعل بالاختيار، وبينا أن الأفعال مختصة بوجوه من الإمكان وكلها من أثر الاختيار، ولا يصح ذلك إلا مع كون فاعلها عالما بها، وسنبين أن تغيير المعلوم في نفسه لا يقتضي تغيرا في العلم الأزلي، فإنه تعالى يعلم أحوال الممكن في أزله على ما هو عليه وعلى ما يكون في كل وقت، فلا يتجرد شيء من العلم، والواقع مطابق لما علمه. ورد العلم بالشيء إلى انطباع الصورة محال، فإن العلم كما يتعلق بالموجودات يتعلق بالمعدوم والشاهد والغائب ولا صورة / للمعدوم». 234

وقال في موضع آخر مقررا لقول الفلاسفة ما نصه: «ولا يجوز أن يكون الله تعالى عالما بهذه المتغيرات مع تغييرها حتى يعلمها تارة موجودة وتارة معدومة، ولكل من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا تبقى واحدة من الصورتين مع وجود الأخرى، فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو إنما يعلم كل شيء علما كليا فعليا لا انفعاليا. قالوا: ومع ذلك لا يعزب عنه شخص بهذا الاعتبار ولا يتغير المعلوم وما يتعلق بأمر معين من حيث هو معين شخصي حتى لو زال الشخص زال علمه. قالوا: وهذا كمن عرف أن القمر إذا اجتمع مع الذنب في برج واحد وكانت الشمس في برج تقابله وقع كسوف القمر فعلمه بهذا من هذا الوجه لا يتغير بحدوث الخسوف، فكذلك كل علم كلي ثم الجزئي يندرج تحت الكلي على سبيل التضمن فيصير الكل معلوما على هذا الطريق.

فمن قال منهم إنه لا يعلم إلا ذاته، أراد أنه يعلم أنها مبدأ وعلمه ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه، ومن قال منهم إنه يعلم الكليات دون الجزئيات أراد به ما قررنا آنفا، ومن قال منهم إنه يعلم الكليات والجزئيات أراد الكليات مقصودا والجزئيات ضمنا، أي يعلم ذاته مبدأ وما يصدر عنه إلا أن ذلك على وجه» انتهى.

وقد تضمن هذا الكلام أنهم على ثلاثة مذاهب: قيل لا يعلم إلا ذاته، وقيل يعلم الكليات فقط، وقيل الكليات والجزئيات بحسب القصد والتضمن، وهي كلها متقاربة وفسادها جميعا معلوم

مما مر، وقد ذكر الفخر في المعالم[1] أوجها أخرى في الرد عليهم لا نطيل بها، وخالف في صفة العلم طوائف أخرى وسنشير إلى ذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

{ما ذهب إليه أهل الحق من علم الله تعالى الإحاطي هو الحق ولا يصح غيره}

والذي ذهب إليه أهل الحق ولا يصح غيره، أن علمه تعالى قديم متعلق بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات، الكليات والجزئيات، إلا أن بعض الأئمة ذكر أنه هل يقال إن الله تعالى يعلم الأشياء جملة وتفصيلا، أو لا يقال جملة وإنما يقال تفصيلا لما يوهمه لفظ الإجمال من الماثلة، هكذا كنا نسمع من بعض أشياخنا، وأحسبني سمعت نحوه في كلام ابن خليل السكوني[2] والله تعالى أعلم.

وبعد كتبي هذا رأيت [كلام][3] الشيخ زروق في شرح عقيدة الغزالي بعد أن ذكر كلام الحجاجية حيث يقول:

علم الله الواحد القيوم ❖ ليس كمثل سائر العلوم

لأنه ليست له بداية ❖ ولا لمعلوماته نهاية / 235

وعلمه لها على التفصيل ❖ لا عن ضرورة ولا دليل

وقال إنه نبه بالبيت الأخير على من يقول يعلم الأشياء جملة وتفصيلا، لأن ذلك لا يصح، وإنما يقال يعلمها تفصيلا لمنافاة الجملة التفصيل كما قال بعده:

والعلم بالشيء على التجميل ❖ يلازم السهو على التفصيل

كالعلم بالأرض وبالسماء ❖ والسهو عن كيفية الأجزاء

---

[1]- راجع إنكار الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات في كتاب معالم أصول الدين ص: 51 وما بعدها.

[2]- السكوني هذا ينتمي إلى عائلة اشتهرت بالعلم أصلها من إشبيلية حيث درس ثم انتقل إلى المغرب الأقصى قبل لأن يحط الرحال نهائيا بتونس. ومن عني بعائلة آل السكوني الباحث سعد غراب, للسكوني مؤلفات تدل على رسوخ قدمه في علم الكلام منها "شرح منظومة الضرير في التوحيد"، و"أربعون مسألة في أصول الدين"، و"التمييز بين ما أودعه الزمخشري في تفسيره". مقدمة تحقيق عيون المناظرات لسعد غراب ص: 121، ومقدمة تحقيق أربعون مسألة في أصول الدين ص: 11 وما بعدها ليوسف أحنانا.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

ثم قال: وهذا نبه عليه القاضي في الهداية[1] ونقله ابن خليل وشنع على القائلين بالجمع في التعبير، وهي مسألة مغفولة ولعل إليها أشار المؤلف -يعني الغزالي- بقوله «يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء» انتهى الغرض منه.

قلت: ولا يظهر محذور في التعبير بالجملة إذا قرنت بذكر التفصيل والله أعلم.

وقال في المواقف: «العلم الإجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا؟، جوزه القاضي والمعتزلة، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم، والحق أنه إن اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى، وإلا فلا يمتنع. فإن قيل: فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو الإجمالي. قلنا: نعم وهو العلم المقرون بالجهل. وبالجملة فالمنفي عنه هو القيد، أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم»[2].

{إمداد الله تعالى للإنسان بالمنافع التي تحفظ عليه أجزاء بدنه}

قوله: "وَإِمْدَادُه"[3] يقال مده بكذا وأمده بمعنى.

قوله: "جَسَدَ الإِنسَانِ مُرَكَّب..."[4] الخ، أي وكذا غير الإنسان من سائر المركبات كالمعدن والنبات، لكن التركيب في ذلك كله ليس على طريقة الأطباء والفلاسفة كما تقدمت الإشارة إليه، وإنما خص جسد الإنسان بالذكر ليشير إلى ما فيه من الدقائق وأنه أقرب إلى الإنسان.

---

[1]- عنوان هذا الكتاب بالكامل هو "هداية المسترشدين" للباقلاني ذكره في كتابه التمهيد، وأشار إليه أبو المظفر الإسفراييني في التبصير في الدين، كما ذكره ابن تيمية في رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ونسبه إليه القاضي عياض في الترجمة التي عقدها للإمام الباقلاني في ترتيب المدارك، مع ذكر كتبه التي نقلها عن خط شيخه القاضي أبي علي الصدفي.

[2]- قارن بما ورد في المواقف في علم الكلام ص: 144 لعضد الدين الإيجي.

[3]- العمدة: 95.

[4]- نفسه: 95.

قوله: "مِنَ العَضَلاَت وَالعَصب"[1] العضلة بفتحتين والعضيلة كل عصبة معها لحم غليظ، هكذا في القاموس، وفي الصحاح: «العضلة كل لحمة مكتنزة في عصبة» انتهى. وهما متقاربان، والعصب بفتحتين معروف.

قوله: "رُبِطَت بها"[2] أي ربطت العظام بما ذكر.

قوله: "وَلاَ يَتحرَّك"[3] أي لا تتحرك أجزاؤه، وإلا فما كان مثل الخشب يتحرك ولكن برمته.

قوله: "وَلاَ يَجلِس وَلاَ يَقوم وَلاَ يَرْكع وَلاَ يَسْجُد"[4] على الهيئة التي تقع من الإنسان وإلا فكل ما ذكر يمكن مع كونه عظما واحدا.

قوله: "وَعَبَّأه"[5] يقال عبأ المتاع بفتح الباء المخففة وبالهمزة، وعبّأه بتشديد الباء أيضا تعبئة وتعبيئا / هيأه، وعبأ الطيب خلطه وصنعه، والعبا بكسر العين عدل المتاع، وكلام المصنف يحتمل الجميع. 236

قوله: "جَداوِل"[6] هو جمع جدول، وهو النهر الصغير و"الغذاء" بكسر العين وبالذال المعجمة والمد ما به قوام الجسد.

قوله: "خَاثِراً"[7] أي غليظا وهو بالثاء المثلثة.

[1]- العمدة: 96.

[2]- نفسه: 96.

[3]- نفسه: 96.

[4]- نفسه: 96.

[5]- نفسه: 96. تمام الفقرة قول السنوسي: «... ثم خلق اللحم وعباه على العظام وسد به خلل الجسم كله، فصار مستويا لحمة واحدة، واغتدت هيئة الجسد به واستوت».

[6]- نفسه: 96.

[7]- نفسه: 96.

قوله: "وِقَايَة"[1] هو مثلث الواو.

قوله: "فِي بَعْضِ المَوَاضِعِ"[2] هو متعلق ب"كساه" فيرجع إلى الكل.

قوله: "وَلَم يَهنه عَيْش"[3] يقال هنأني الطعام بالهمز وهنا لي وهو هنيء أي سائغ، وكل ما أتاك بلا تعب فهو هنيء.

قوله: "وَجَعل الحَواجِب وَالأَشْفار..."[4] الخ، انظر شرح الوسطى[5] فقد أكثر الكلام في محاسن العينين وأجاد ما شاء.

قوله: "السَقَط"[6] هو بفتحتين ما أسقط من الشيء.

قوله: "عَنِ النَّاظِر"[7] في القاموس الناظر العين أو النقطة السوداء فيها او البصر نفسه.

قوله: "إِلَى مَا تُؤدي رُؤْيته"[8] أي هذه هي الحكمة التي ينبغي أن يكون الإمساك لأجلها وقد يكون لغير ذلك.

قوله: "مَا كَثُف"[9] يقال كثف بضم الثاء المثلثة يكثف كثافة فهو كثيف أي غلظ أو كثر أو التف.

قوله: "تَرَعْرع"[10] يقال ترعرع الصبي إذا تحرك ونشأ، ورعرعه الله أنبته، والرعراع اليافع الحسن الاعتدال مع حسن شباب.

1- العمدة: 96.

2- نفسه: 96.

3- نفسه: 96.

4- نفسه: 96.

5- راجع شرح الوسطى ص: 170 وما بعدها.

6- العمدة: 96.

7- نفسه: 96. وبدل عن وردت: على.

8- نفسه: 96.

9- نفسه: 97.

10- نفسه: 97.

قوله: "أَحْلى مِنْ كُل حُلْو"[1] هذا أصلها وقد يغيرها الله تعالى بسبب مرض وهو القادر على ما يشاء.

{الكلام في صفة الحياة}

قوله: "لَمْ يَكُن بِهذِهِ الأَوْصافِ"[2] أي متصفا بهذه الأوصاف والباء زائدة، أي [لو][3] لم يكن قادرا [و][4] مريدا إلى آخرها.

قوله: "مَشْرُوطَة عَقلاً..."[5] الخ، الشرطية ثابتة بين المعاني في الأصل وبين المعنوية تبعا لمعانيها.

قلوه: "فَلَوْ قَدر عَدمهُ لَوجَب عَدمهَا..."[6] الخ، ظاهر العبارة أن تقدير عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وليس كذلك، إذ الذي يوجب عدم المشروط هو عدم الشرط لا تقدير عدمه كما لا يخفى، لكن المقصود واضح.

{الكلام في صفات السمع والبصر والكلام}

قوله: "قَابِل لِصفَة"[7] هو نعت ل«حي» والخبر في قوله: «فإنه لا يخلو عنها...» الخ.

---

[1]- العمدة: 97.

[2]- نفسه:98. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «وحيا وإلا لم يكن بهذه الأوصاف التي سبق وجوبها، يعني ويجب أيضا لصانعك أن يكون حيا وإلا لزم ما ذكر، وبيان الملازمة أن تلك الأوصاف السابقة وهي كونه قادرا وما بعده مشروطة عقلا بكون المتصف بها حيا، فلو قدر عدمه لوجب عدمها».

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 98.

[6]- نفسه: 98.

[7]- نفسه: 98. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «ويجب لصانعك أن يكون سميعا بصيرا متكلما، لأن كل حي قابل لصفة فإنه لا يخلو عنها إلا إلى مثلها أو ضدها...».

قوله: "إلاَّ إِلَى مِثْلِهَا أَوْ ضِدِّها..."[1] الخ، يقال القابل للشيء لا يخلو عنه إلا إلى مثله أو ضده، وذكر المثل محتاج إليه من حيث إنه أريد بالقبول أولا الشخص، ولو أريد به النوع لم يصح ذكر المثل كما لا يخفى فافهم.

{مناقشة دليل أن كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات أو أضدادها امتناع اتصاف الموتى بها بخلاف الأحياء}

قوله: "امْتِنَاعُ اتِّصَافِ المَوْتى بِها وَصِحَّةَ اتِّصافِ الأَحْياءِ بِها"[2] أقول[3] في هذا الكلام بحث: أما أولا: فلأنه يقال أي دليل على امتناع اتصاف الموتى بها؟ لا يقال الاستقراء، لأنا نقول لا يكون تاما ولا يكفي في المطالب العلمية، على أن غاية ما ينتجه الاستقراء / عدم الوقوع ولا يفيد الامتناع للمطلوب إذ من الممكن ما ينسلب دائما.

وأما ثانيا: فلأن الاستدلال على قابلية كل حي بصحة اتصاف الأحياء بها استدلال على الشيء بنفسه. فإن قيل: شوهد الاتصاف مع الحياة وعدمه مع عدمها وذلك كاف.

قلنا: غايته الدوران ولا يفيد العلم، وقد يجاب عن هذا بأن الاتصاف إذا شوهد في بعض الأحياء، وجب أن يكون في الكل للتماثل، ولأن القبول يكون نفسيا فلا يختلف.وهذا الجواب قد يدعى في الوجه الأول، لكن بعد تحقق أن شيئا من المعدوم لا يقبلها. فتأمل هذا المقام.

فإن قيل: لا خفاء في أن الحياة شرط في الإدراكات كلها وهذا منها.

قلنا: لا نسلم الكلية المذكورة حتى يتم الطلب[4].

---

[1]- العمدة: 99.

[2]- نفسه: 99.

[3]- جاء في طرة نسخة "ب" ص: 174 قوله: «أقول.. إلخ، بناه المحشي على أن امتناع اتصاف الموتى بها أمر عادي وليس كذلك، بل هو عقلي كما صرح به الرازي في المحصل وحينئذ ينهدم جميع ما بناه من أصله، لا يقال الأمر العقلي هو الذي يلزم على نفيه محال، لأنا نقول ذاك الواجب العقلي، وإنما مرادنا ما نستند فيه إلى العقل. وقوله: وأما ثانيا... إلخ، ليس كما قال، وإنما الدليل هو مجموع قول المصنف امتناع اتصاف الموتى بها وصحة ..إلخ، لا الأخير فقط. تأمله».

[4]- وردت في نسخة "ب": المطلوب.

قوله: "إِمَّا الحَيَاة أَوْ أَمْر يُلازِم..."[1] الخ، لم يجزم بأن المصحح هو الحياة، لأن ما ذكر وإن كان لا يتصف به إلا الحي، لا يقتضي أن تكون الحياة هي المصححة، إذ كثيرا ما يتلازم شيئان ولا يكون أحدهما مصححا للآخر، وهو ظاهر لكن لما كان ما ذكر إذا وجدت الحياة وجد وإذا انتفت انتفى، تعين أن المصحح له إما الحياة نفسها أو أمر <آخر>[2] يلازمها، بحيث متى تحققت الحياة تحقق ذلك الأمر، وإن لم يتعين، ومتى تحقق ذلك الأمر ثبت صحة الاتصاف بما ذكر[3].

فإن قيل: على هذا التقرير تكون الحياة مصححة على كل حال إما بلا واسطة أو بها[4] لأن مصحح المصحح مصحح، وحينئذ يصح أن يقال إن كل ملازم للشيء مصحح له.

قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو كانت الحياة مصححة لذلك الأمر المفروض، لكن لا يلزم ذلك لجواز أن يكون ملازمها فقط ولا تصححه، وإنما مصححه شيء آخر، بل قد يكون مصححا لها وكذا في كل ملازم.

فإن قيل: لا يصح أن يريد بالمصحح السبب وهو ظاهر. وإنما المراد به الشرط وحينئذ إذا كان الأمر الملازم للحياة هو المصحح وقدر انتفاء الحياة لم يلزم انتفاء ذلك الأمر ضرورة عدم اقتضاء <انتفاء>[5] الملزوم انتفاء اللازم، وحينئذ توجد الأوصاف المذكورة مع عدم الحياة لوجود مصححها وهو باطل.

قلنا: كأنه لاحظ جانب الإثبات ولم يستشعر النفي وفيه نظر، إذ لا معنى للنظر إلى الإثبات في الشرط لعدم اقتضاء وجوده شيئا، والحق أن المراد بالملزوم ما يلازم وجودا وعدما من

---

[1]- العمدة: 99.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- جاء في طرة نسخة "ب" ص: 174 «قول المصنف في المتن "وسميعا بصيرا" قدم السمع على البصر لكون السمع أعم؟ إذ كل مبصر مسموع ولا عكس؟ ولو ....؟ بسماع لفظ ....؟ وليس كل مسموع مبصرا كالأصوات، ولذلك جاء نقيضاهما على العكس في قوله تعالى ﴿كالأعمى والأصم﴾ إذ ذاك شأن نقيضي ما بينهما الخصوص والعموم».

[4]- وردت في نسختي "أ" و"ج": وسط أو به.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

238 الطرفين وليس المراد به اللازم، وفرق واضح بين الملازم واللازم ولولا ذلك / كان ذلك التعبير بالملزوم أولى وهو واضح.

قوله: "وَهِيَ كَوْنه أصَم أَعْمَى أبْكَم"[1] إنما جعل الأصم والسميع ونحوهما متضادين لاشتمالهما على الوصفين[2] المتضادين، على أن الحكم بالتضاد هنا إنما هو بين الأحوال ككونه أصم وكونه سميعا مثلا، والتضاد فيهما أيضا إنما هو بالتبع لعللها، وهذا صحيح عند المتكلمين، لأن ما ذكر من باب لتضاد وكذا عند الفلاسفة الجاعلين بعض ما ذكر من باب العدم والملكة لأن الضد يطلق على الجميع لغة.

قوله: "نَقلاً وَعَقلاً ..."[3] الخ، لم يتعرض للدليل النقلي لوضوح ذلك، وأن الله تعالى لا يلحقه نقص وأن الكمال لله تعالى حتى كان ذلك معلوما من الدين بالضرورة.

قوله: "مُستَحيلاَن عَلَى الضَّرورَة..."[4] الخ، كانه ادعى الضرورة لكون ذلك معلوما مما مر بالبراهين الواضحة، وإلا فهما استدلاليان كما مر.

قوله: "أَضْدادهَا"[5] هو بالجر بدل من الكمالات والضمير للنقائص المذكورة.

قوله: "مِمَّا لاَ يعقَل"[6] أي يقبله العقل ولا يحكم به، وإلا فهو يتصوره ويقدره.

1- العمدة: 99.

2- وردت في نسخة "ب": الوجهين.

3- العمدة: 99.

4- نفسه: 99.

5- نفسه: 99.

6- نفسه: 99.

{المعتمد في ثبوت هذه الأوصاف الدليل السمعي عند السنوسي}

قوله: "إِنَّ الاعْتِماد"[1] خبر إن "هذه" هو قوله ضعيف[2].

قوله: "مِن كَوْن تِلْك الأَوْصَاف..."[3] الخ، هو بيان للدليل العقلي، وتقريره بالاقتراني أن يقال هذه الأوصاف كمال، وكل كمال يصح أن يتصف به المولى تعالى وكل ما يصح أن يتصف به تعالى فهو واجب له.

وبيان الصغرى في القياس الأول أن أضدادها نقائص وهي كمال،وبيان كبراه أنه حي، وبيان الكبرى في الثاني استحالة اتصافه تعالى بالجائزات، فتمنع الصغرى في القياس الأول، ويقال إنه إن أريد بما ذكر أنه كمال في الشاهد فلا يلزم أنه كذلك في الغائب، وإن أريد أنه كمال مطلقا فلا يسلم.

وبالاستثنائي أن يقال لو لم يتصف تعالى بهذه لاتصف بأضدادها، ولو اتصف بأضدادها كان ناقصا، ولو كان ناقصا افتقر إلى من يكمله، ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل، فالمقدم مثله، وتقدم هذا التقرير، فتمنع الملازمة في القياس الأول وفي الثاني لانبنائه على أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده. وعلى أن أضداد هذه نقائص، وهو مبني على أن هذه الأوصاف كمالات ولا يسلم كما مر الجميع.

قال شرف الدين الفهري بعد تقرير الدليل العقلي، وأن الله تعالى حي فيصح أن يتصف بهذه الأوصاف، وأنها كمال وأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ما نصه: «وقد أورد الفخر وغيره عليها أسئلة:

---

[1]- العمدة: 99. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... يعني إن الاعتماد في ثبوت تلك الأوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الأوصاف كمالات فيجب اتصافه بها وإلا لاتصف بأضدادها فيكون ناقصا».

[2]- جاء في طرة نسخة "ب" ص: 176 عند قول السنوسي: والتحقيق في هذه الثلاثة... إلخ، «اعترض بأن ما ذكر عقلي أيضا، بيانه أن الأصوليين قالوا: الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقلي، وهذه الصفات الثلاثة ثبت في الشاهد كونها كمالا ولا في الشاهد، وإلا لما كان عقليا، فعلى هذا لا فرق في العقلي فيما عرف وما لم يعرف إذ هو جار لا يتخلف والله أعلم»

[3]- العمدة: 99.

الأول: أن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام،/ فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للكلام والسمع والبصر كون حياة الله تعالى كذلك 239 سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته تعالى وإن صححت ذلك، لكن ماهيته غير قابلة لها، كما أن الحياة وإن صححت النفرة والشهوة، لكن ماهيته غير قابلة لهما، كذلك هاهنا سلمنا أن ذاته قابلة لها لكن لم لا يجوز أن يكون حصولها متوقفا على شرط يمتنع تحققه في ذات الله تعالى؟ سلمناه، لكن لا نسلم امتناع خلو القابل للشيء عنه أو عن ضده، وقد علمتم من خصومكم أنهم يجوزون خلو الجواهر عن بعض الأعراض وأضدادها قبل الاتصاف بها. سلمناه، لكن ما المعنى بالنقص وإذا أثبتم كون النقص محالا بالإجماع توقفت الدلالة على السمع فلم تستقل عقلية محضة.

-قال:- وبعض هذه الأسئلة يمكن الجواب عنها، فلأجل هذه الأسئلة عدل الفخر عن التمسك بها وصار إلى السمع المحض» انتهى. وهذه طريقة المصنف.

قوله: "إِنَّ اللذَّة وَالأَلَم كَمَال..."[1] الخ، يعني أنه لا يلتذ ولا يتألم من الأحياء إلا من كان صحيح الحس لم تقم به آفة تمنعه من إدراك اللذيذ والمؤلم، كالمريض فإنه قد لا يدرك حلاوة شيء أو مرارته مثلا.

قوله: "مِنْ عَوارِضِ الأَجْسَام"[2] أي لأنهما وجدانيات، والوجدانيات في النفوس، وتفسر اللذة بأنها إدراك، ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم بأنه إدراك

---

[1]- العمدة: 99.

[2]- نفسه: 99.

ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر ومن حيث هو كذلك. وعند ابن زكريا[1]: «اللذة هي الخلاص من الآلام»[2] وليس هذا محل تحقيق ذلك.

قوله: "وَذَاته جَلَّ وَعَلا..."[3] الخ، يحتمل أن يكون هذا الكلام من تتمة ما قبله كأنه يقول: إن ذاته تعالى لم تعرف حتى يعرف أن هذه الأوصاف كمالات في حقه فيصح اتصافه بها وكون الحي في الشاهد يصح اتصافه بها، وهي كمالات في حقه لا يقتضي أنها كذلك في حقه تعالى كما في كلام الفهري، ويكون هذا كله اعتراضا على نفي التالي في الدليل السابق ولم يتعرض للاعتراض على الملازمة.

ويحتمل أن هذا كلام في منع الملازمة وما قبله في منع بطلان التالي، وحينئذ كان ينبغي أن يعكس في الترتيب بأن يقول: لا نسلم أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها سلمنا ولا نسلم أن أضدادها نقائص وسند المنع ما مر، وهذا بناء على أن كلامه الآن مرتب على الدليل الاستثنائي

---

[1]– محمد بن زكريا الرازي الطبيب أبو بكر (251/311 هـ)، حكيم كيماوي فيلسوف من أئمة صناعة الطب، ولد بالري وبها نشأ، ثم سافر إلى بغداد واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية. من مؤلفاته: "الحاوي في صناعة الطب والطب الروحي". البداية والنهاية/11: 149، شذرات الذهب/2: 263.

[2]– قال التاج السبكي في جمع الجوامع: «واللذة حصرها الإمام والشيخ الإمام في المعارف، وقال ابن زكريا هي الخلاص من الألم، وقيل إدراك الملائم، والحق أن الإدراك ملزومها، ويقابلها الألم» مجموع مهمات المتون: 201. قال الإمام الزركشي في شرح هذه الفقرة: «ذهب الإمام فخر الدين الرازي إلى أن اللذة منحصرة في العلوم والمعارف العقلية، فإنها خالصة شريفة غير متناهية باقية على الآباد، وأما اللذات الحسية منحصرة منقضية مشوبة بأكدار مظلمة طبيعية، والحاصل منها دفع الآلام، فلذة الأكل والشرب لدفع ألم الجوع والعطش، ولذلك قال الحسن: الإنسان صريع جوع وقتيل عطش، وهكذا الجماع واللبس وغيرهما من اللذات الجسمانية والخيالية، وصنف في ذلك رسالة سماها "تحقير اللذات الجسمانية" وقال: إن اللذات المطلوبة في هذه الحياة العاجلة محصورة في ثلاثة: فأدونها اللذات الحسية، وهي قضاء الشهوتين ويشارك فيها الآدمي غيره من الحيوانات، وأوسطها اللذات الخيالية وهي الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع ألم القهر والغلبة، وهي أشدهما التصاقا بالعقلاء إذ لم ينالوا رتبة الأولياء، ولذلك قال بعضهم: آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة، وأعلاها اللذات العقلية وهي الحاصلة بسبب معرفة الأشياء والوقوف على حقائقها، وهي اللذة على الحقيقة، وهذا أخذه من كلام الغزالي». تشنيف المسامع/4: 911- 912.

[3]– العمدة: 99.

240 المذكور في المتن، وإلا فالظاهر أنه مرتب / على الدليل المشار إليه في الشرح عند قوله: «من كون تلك الأوصاف كمالات فيتصف بها ...» الخ.

وقد تقدم أنه يركب اقترانيا هكذا: فهذه الأوصاف كمال وكل كمال يتصف به المولى، والاعتراض عليه أن يقال لا نسلم أنها كمال، سلمنا ولا نسلم وجوب اتصافه بها، قولكم لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها ممنوع، وهكذا كلام المصنف. نعم في تسليم كماليتها ومنع الاتصاف بها ما لا يخفى.

قوله: "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا..."[1] الخ، قال المهدوري[2]: «حجة ما تقدم من قوله ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ﴾[3]، وقيل: حجته عليهم أنهم لما قالوا إنا نخاف أن تخبلك[4] آلهتنا لسبك إياها، قال لهم: أما تخافون أنتم منها إذ سويتم بين الصغير والكبير أن تخبلكم» انتهى. وكأن المصنف جعل الآية[5] عامة في كل ما احتج به إبراهيم.

قوله: "لاَ يتَوقَّف عَقلا عَلى الاتِّصَالات..."[6] الخ، لاشك أنه لا يتوقف على ذلك عقلا، ولا يلزم من عدم التوقف عقلا عدم التوقف عادة، فيحتمل أن يكون المصنف لم يرد التوقف العادي أيضا لعدم وجوده، ويحتمل أن يريد أن التوقف على الاتصالات[7] موجود في الاتصاف بها عادة، بمعنى أنهما مخصوصان بمقدار مخصوص من القرب وببعض الموجودات دون بعض، فأطلق

1- العمدة: 100.

2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش: 2.

3- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخافُونَ أَنَّكُم أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلَ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْرِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الآية 81 من سورة الأنعام.

4- من خَبَلَ، الخبْل بسكون الباء الفساد وبفتحها الجن يقال به خبل أي شيء من الأرض وقد خبله من باب ضرب، وخبّله تخبيلا واختبله إذا أفسد عقله أو عضوه. مختار الصحاح: 168.

5- وردت في نسخة "ب" الآيات.

6- العمدة: 100.

7- وردت في نسخة "ب": الاتصال مفرد.

على ذلك الاتصالات أو بمعنى أن السمع يقرع الهواء والبصر بالانطباع كما تقول الفلاسفة. والجسماني كأنه نسبة إلى الجسمان بضم الجيم بمعنى الجسم.

قوله: "وَلاَ مُحوج إِلَى التَّأوِيل عَقلاً وَلاَ سَمعاً"[1] أي لا محوج في العقل ولا محوج في السمع إلى التأويل، وأشار بهذا إلى الرد على الكعبي[2] وأبي الحسين[3] حيث تأولا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات بأن تأويلهما بذلك مجاز، ولابد للمجاز من قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا، فوجب جعلهما صفتين زائدتين على العلم، وهو المطلوب.

فإن قيل: المجاز كما علم هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا فرع ثبوت الوضع، وإذا لم يتحقق للسمع والبصر وضع بعد عند الخصم فله أن يقول لا معنى لهما زائد على العلم بحيث يكون نقلهما عنه إلى العلم تجوزا.

قلنا: قد تقرر للسمع والبصر وضع في الشاهد، ففي الغائب إما أن يستعملا فيه أيضا بمعنى أن يكون لهما معنى زائد على العلم فيكون حقيقة أو في غيره كأن يستعملا في العلم فيكون مجازا، ولا شك أن / الأصل الحقيقة. 241

لا يقال: إنما يثبت المجاز لو استعملا في الشاهد في غير ما وضع له في الشاهد. أما إن استعملا في الشاهد في معنى وفي القديم في معنى آخر فأي مجاز هاهنا؟ لأنا نقول: ضابط المجاز إنما هو الاستعمال في غير الموضوع له أولا ولا فرق، ألا ترى أن الرحمة في حقه تعالى والضحك ونحوهما مجاز لما لم يستعملا في معناهما المعتاد لاستحالته في حقه تعالى.

فكذا السمع والبصر متى استعملا في العلم فقد استعملا في غير معناهما، فيكونان مجازين لكن لا وجه للتجوز فيهما وإخراجهما عن أصل موضوعهما، إذ الأصل الحقيقة والشاهد سلم يرتقى به إلى إثبات الحقائق غالبا على حسب ما يليق من التنزيه، وإنما جعل نحو الرحمة مجازا لاستحالة

---

[1]- العمدة: 100.

[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش: 6.

[3]- محمد بن علي بن الطيب البصري (.../436هـ) شيخ المعتزلة، كان بارعا في العلوم، من مؤلفاته: "المعتمد في أصول الفقه" و"شرح الأصول الخمسة". وفيات الأعيان/3: 401. الشذرات/3: 259.

معناها الحقيقي في جانب الباري فوجب حملها على ما يصح. وكذا شأن ما استحال معناه الحقيقي من الأسماء الحسنى، وأما السمع والبصر فلا استحالة فيهما، فإن ادعى الخصم مثل ذلك فيهما فعليه الدليل.

فإن قيل: المحوج إلى التأويل هو إيهام الاتصال المستحيل في حقه تعالى.

قلنا: الإيهام إنما يمنع من إطلاق اللفظ إن لم يرد به سمع، أما هذان فقد ورد، وأنت خبير بأن هذا كله إنما يتجه بعد ثبوت الزيادة في الشاهد، وسيأتي مزيد بحث.

{مناقشة دليل كونه تعالى متكلما في السمع}

قوله: "وَجوَابهُ..."[1] الخ، قال المؤلف في شرح الحوضية[2] بعد ذكر السؤال ما نصه: «فالجواب: إن معنى قولهم في المعجزة أنها تنزل منزلة قول الله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني، أنها تتنزل في <الدلالة>[3] على تصديق المرسل منزلة التصديق بالكلام وتساويه في المعنى، لا أن معناه أنها تدل على أن المولى تبارك وتعالى [قال][4] صدق عبدي، وإنما هذا المعنى يعرف من خارج بالدليل النقلي والعقلي.

وهذا كما تقول الإشارة الواقعة من زيد برأسه عند سؤاله عن أمر، تتنزل منه منزلة قوله نعم أو لا، فإنه لا يخفى أن معنى ذلك أن هذه الإشارة الفعلية الواقعة من زيد تدل بحسب المواضعة دلالة للفظ نعم أو لا، وليس معنى ذلك قطعا أن تلك الإشارة من زيد تدل على أنه قال في الجواب نعم أو لا، كيف وتلك الإشارة تتنزل منزلة اللفظ بنعم أو لا في حق الفصيح الذي يتأتى منه الكلام إلا أنه لا يتكلم، وفي حق الأبكم الذي يتعذر منه الكلام، / فإذن تنزل تلك الإشارة من

---

[1] - العمدة: 100.

[2] - هي شرح للسنوسي على منظومة تلميذه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوضي المتوفى سنة 910هـ المعروف ب"كفاية المريد في علم التوحيد" أو "واسطة السلوك" أو "الحوضية" كما جاءت في النص.

[3] - سقطت من نسخة "ب".

[4] - سقطت من نسخة "أ".

زيد منزلة الكلام لا يتوقف على كون زيد متكلما في نفس الأمر فضلا عن أن يتوقف على سبق المعرفة بأنه متكلم.

-قال:- وهذا الجواب عن الإشكال المقرر في السؤال في غاية الوضوح، وإن كان ذلك الإشكال قد استصعبه إمام الحرمين وهول أمره» انتهى. وهو أوضح وأبين من عبارة الفهري التي ساقها المصنف هنا.

قوله: "كَمَا يَدلّ التَّخْصيصُ فِي الأَفْعالِ..."[1] الخ، هذا على أحد الأقوال في المعجزة، وهو أن دلالتها عقلية من باب دلالة التخصيص في الأفعال على إرادة الفاعل وقوعها، وعندي فيه بحث سأقرره هنالك إن شاء الله تعالى.

قوله: "وَقَوْلهم إنَّ المُعجِزة تَتَنزَّل ..."[2] الخ، هذا الكلام إلى آخره أنسب بكون المعجزة وضعية وفي آخره الإشارة أيضا إلى كونها عادية.

قوله: "وَبِجَوازِ تَردُّد الخَلائِق..."[3] الخ، هذا الوجه الثاني من الاستدلال وهو هكذا بالباء في بعض النسخ، عطفا على قوله بأنه سبحانه ملك[4] وفي بعضها باللام وهو بمعناه والأول أحسن.

قوله: "وَقَال كُلّ صِفَة جَائِزَة..."[5] الخ، هو من تتمة الوجه الثاني.

قوله: "وَإلاَّ اسْتَحالَ مَا عُلمَ جَوازُه"[6] أي وإن لم تثبت الصفة الواجبة التي تستند إليها الصفة الجائزة استحال ما علم جوازه، وهو تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، إذ لا يصح الأمر والنهي إلا مع وجود الآمر والناهي ضرورة.

---

[1] - العمدة: 101.

[2] - نفسه: 101.

[3] - نفسه: 101. وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وقد احتج الأستاذ أبو إسحاق على أنه تعالى متكلم، بأنه سبحانه ملك ولا يتم الملك إلا بأمر ونهي وبجواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، وقال: كل صفة جائزة لابد وأن تستند إلى صفة أزلية وإلا استحال ما علم جوازه».

[4] - وردت في نسخة "ب": مالك.

[5] - العمدة: 101.

[6] - نفسه: 101.

وعبارة المقترح «ومما استدل به -يعني الأستاذ- أن جواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يدل على صفة واجبة للخالق، فإن تقدير انتفاء صفة واجبة يلزم منه انتفاء جواز ما علم جوازه» انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال أن العقل قاض بجواز تكليف الخلق، وترددهم بين أمر ونهي، فما وقع به التردد إما قديم أو حادث، فإن كان قديما فهو المطلوب. وإن كان حادثا فكل صفة حادثة يجب أن تستند إلى صفة لله تعالى قديمة وإلا لزم التسلسل، وحينئذ يجب أن يكون أمر الخلائق ونهيهم يستند إلى أمر ونهي ثابتين لله تعالى، والأمر والنهي من أقسام الكلام فيكون الله تعالى متكلما وهو المطلوب.

ورد بأن جواز التكليف والتردد المذكور، إنما يدل على استناده إلى واجب يجب الانتهاء إليه كسائر الحوادث، ولا دلالة له على كون ذلك أمرا ونهيا[1] وإلا / لزم أن الله تعالى لا يوجد شيئا من الحوادث في العالم حتى يتصف بمثله، وهو باطل. وأيضا الحكم بجواز ترداد الخلائق بين الأمر والنهي، إن أريد به أنه من الخالق فمصادرة، وإن أريد من المخلوق فلا يفيد.

قوله: "وَالطَّرِيقَة الأُولَى"[2] يعني الاستدلال بأن الله تعالى ملك "تئول إلى نفي النقائص"، لأن حاصلها أن البكم نقص في حق الله، فيجب له الكلام الذي هو كمال في حقه، وقد عرفت ما في الاستدلال على نفي النقائص بالعقل من الضعف كما مر. إذ يقال هنا أيضا نقصان البكم إنما ثبت في الشاهد ولا يلزم أن يكون كذلك غائبا.

قوله: "هَذَا الجَوازُ لِتَرَدُّد الخَلائِق..."[3] الخ، المجرور أعني قوله "لتردد" متعلق ب"الجواز" وخبر يكون هو قوله «يستند» أي <أن>[4] يكون هذا الجواز المذكور، وهو جواز تردد الخلائق "يستند إلى صحة أمر بعضنا".

1- وردت في نسخة "ب": أو نهيا.
2- العمدة: 101.
3- نفسه: 101.
4- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "لَوْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكونَ كُل شَخْص آمِرا وَمَأمُورا..."[1] الخ، يعني ولا يجب أن يكون كل شخص آمرا ومأمورا حتى يلزم الدور والتسلسل، بل يجوز أن يكون بعض الأشخاص آمرا فقط.

فإن قيل: تماثل الأشخاص يوجب أن يجوز على كل منها ما جاز على الآخر، فأي مخصص لبعضها بما لم يكن في الآخرين؟

قلنا: جائز أن يخصص الله تبارك وتعالى بعضها بأن يكون آمرا فقط، وإن كان يجوز عليه أن يكون مأمورا أيضا ولا مانع من ذلك. وأشار ابن التلمساني إلى هذا بقوله: «وأما اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع إلى إرادة الله تعالى له ذلك، فإنه تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء﴾[2]» انتهى.

قوله: "مِنْ قَضايَا جُزْئِية وِجْدانِية..."[3] الخ، يعني أن الاستدلال على الكلام بما يجده العالم في نفسه من الحديث المطابق لمعلومه لا ينهض، لما علم من أن الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير، لجواز أن لا يجد الغير ما وجدت فلم يتحقق فيها الكلية وإنما تحققت الجزئية، ومتى صدق في الدليل مقدمة جزئية لم تكن النتيجة إلا جزئية، فلم ينتج الدليل القضية الكلية المطلوبة الشاملة لنا وللباري، وهي أن كل عالم له كلام. ولو سلمنا أن كل عالم شاهد يجد في نفسه حديثا مطابقا باستقراء تام لكل عالم حتى يثبت كليتهما عادة فلا نسلم أنه كذلك غالبا إذ لا حكم للعوائد على الباري تعالى، ولا يقاس الغائب على الشاهد إلا بجامع.

244 والحاصل أنه إن ادعى / استدلالا كليا فلا يسلم عليه المقدمات حتى تكون النتيجة كلية، وإن ادعى قياسا تمثيليا فعليه بيان الجامع.

---

[1]- العمدة: 101.

[2]- تضمين للآية 26 من سورة آل عمران ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[3]- العمدة: 102.

{عدم استغنائه تعالى بكونه عالما عن كونه سميعا بصيرا}

قوله: "الْجُبَّائي"[1] هو نسبة إلى جبى بضم الجيم وفتح الباء المشددة وبألف مقصورة وهي كورة بخوْزِسْتَان كما في القاموس.

قوله: "فَإِنَّ الحَياةَ لَيْسَت مِنَ الصِّفاتِ المُتعلِّقة..."[2] الخ، لاشك أن التفسير المذكور يمكن تأويله لو صدر من محق بأن السميع والبصير لم يفسره بالحي مع ما بعده بل بالحي الذي لا آفة به، أي ليس أصم ولا أعمى، فيكون كقولهم البصر عدم العمى عما من شأنه، وكذا في السمع جريا على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والصم والعمى هو الآفة المسلوبة.

وعبر ب"الحي" للزوم الحياة للسميع والبصير ولا حرج في ذلك، إذ غايته أنه أخذ الجنس البعيد في التعريف، ولا يعترض بالعالم والقادر مثلا لأن التقابل المذكور في الأولين تابع، فصح التفسير بخلاف الأخيرين، وهذا التأويل يزول به الاعتراض الأول ويبقى الثاني، لكن على من قال بتقابل العدم والملكة لا على الجبائي خصوصا.

ويرد على هذا أن القائل بالعدم والملكة، لا يجعل السمع مثلا هو العدم بل الصمم مثلا، فلم يبق لهذا التفسير وجه إلا أن يقال إنه رسم بلازم الشيء والمقام يأباه.

قوله: "فَإِنَّ الحَياة..."[3] الخ، قياس من الشكل الثاني واضح الإنتاج.

قوله: "لاَ اخْتِصاص لَه بِغَير منْ سُلبَت عَنه"[4] أي لا تعلق[5]، فالحياة لا تعلق لها، وسلب الآفة لا تعلق له، فكيف يفسر بذلك السمع والبصر المتعلقان، والضمير المرفوع

---

[1]- العمدة: 102. تمام كلام السنوسي في الفقرة ما نصه: «اعلم أن العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين، فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما إلى أن معنى السميع البصير شاهدا أو غائبا هو الحي الذي لا آفة به، وهذا معنى باطل، فإن الحياة ليست من الصفات المتعلقة، والسمع والبصر من الصفات المتعلقة، وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه، ولأن الإنسان يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس».

[2]- نفسه: 102.

[3]- نفسه: 102.

[4]- نفسه: 102.

[5]- وردت في نسخة "ب": يتعلق.

ب"سلبت" عائد على "الآفة"، ووقع في بعض النسخ بسقوط تاء التأنيث، فيكون المجرور نائبا عن الفاعل أي من وقع السلب عنه أو ذكر ضمير المؤنث المجازي وإن كان قليلا.

قوله: "الخَالي عَنِ المَادَّة"[1] هو نعت لـ"الشيء" أي المثال المنطبع، هو الشيء الخالي عن المادة ضرورة أن مادة المرئي كالإنسان والحجر، لا يمكن ارتسامها في العين، وإنما يرتسم مثال لها خال عن المادة، وهو مطابق للخارجي.

قوله: "عَيْن ذٰلِك"[2] أي عين ذلك المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله في الرطوبة.

قوله: "فِي الرُّطوبَة الجَلِيدِية"[3] يذكر أن الجليدية مأخوذة من جليد الثلج لاشتباههما في اللمعان.

{معنى الرؤية عند الفلاسفة}

245 قوله: / "مِنْ عَضَلَتَيْن مُجوَّفَتيْن..."[4] الخ، في عبارة ابن التلمساني: «من عصبتين» وهما متقاربان، قال في شرح المقاصد: «وقد تقرر في علم التشريح أنه ينبث من الدماغ أرواح سبعة من العصب، فالروح الأول مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيامن النابت يمينا إلى الحدقة اليمنى والنابت يسارا إلى الحدقة اليسرى، والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة، هو أن الآفة[5] فيها توجب الآفة في تلك القوى.

1- العمدة: 102. وتمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وذهب الفلاسفة إلى أن معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان: أحدهما، أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة، الثاني، أن المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية إلى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ...».

2- نفسه: 102.

3- نفسه: 102.

4- نفسه: 102.

5- وردت في نسخة "ب": الآفات.

-قال:- واختلفوا في كيفية الإبصار، فقيل: إنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما تطبع صورة الإنسان في المرآة لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين، بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر، ثم ذكر أنه اعترض على هذا بوجهين: أحدهما، أن المرئي حينئذ يلزم أن يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا المتلون. ثانيهما، أن شبح الشيء مساو له في المقدار، وإلا لم يكن صورة له ومثالا، وحينئذ يلزم ألا يرى ما هو أعظم من الجليدية لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة.

وأجاب عنهما: بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح، وبأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في مقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة، إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار» انتهى الغرض منه.

قوله: "مَحَل يَقومَان به"[1] يعني كسائر الأعراض في افتقارها إلى المحل.

قوله: "بِخَلق ذَلِك فِيه أَوْ عِنْدَه"[2] يعني أن بعض المحال خصها الله تبارك وتعالى بخلق الإدراك فيها كالعين والأذن والأنف واللسان، ولو شاء لجعله في غيرها من المحال كالرجل واليد، وكذا خص بعض الأشياء عادة بخلق الإدراك معها، كما جعل وجود السمع والبصر عند عدم الحجاب الكثيف وعدم البعد المفرط، وعند عدم القرب المفرط في البصر وغير ذلك من الموانع لهما تخصيصا من الله تعالى، ولو خرق العادة لنا لرأينا ولسمعنا كل موجود، / ولذلك لما استحال التخصيص في سمعه تعالى وبصره تعلقا بكل موجود من غير حاجة ولا مماثلة. 246

---

[1]- العمدة: 103. تمام كلام الإمام السنوسي في الفقرة: «... ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر إدراكان لا يتوقفان إلا على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو إجراء الله عادته بخلق ذلك فيه أو عنده، وحجتهم أن قبول المحل للإدراك النفسي له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال. وقد اعترض الإمام على أن من قال إن الرؤية بسبب الانطباع بأنا نرى نصف كرة العالم وانطباع العظيم في الصغير محال...».

[2]- نفسه: 103.

قوله: "نَفْسِي لَه"[1] أي لما مر من أن القبول لو لم يكن نفسيا احتاج إلى قبول آخر وتسلسل أو دار.

قوله: "وَهُو مُحَال"[2] أي لأن الصفة النفسية لو توقفت على شرط لانتفت بانتفاء ذلك الشرط لكن الصفة النفسية لا تنتفي لأن انتفاءها يوجب انتفاء الذات فلزم أن لا تتوقف على شيء.

قوله: "نِصْف كُرَة العَالَم"[3] التعبير بالنصف إما تقريب ومبالغة، وإما بمعنى أنا نرى طرف النصف، لأنا نرى في السماء ستة بروج، وذلك نصف الدورة وهي بحسب ما قطعت من العرش والكرسي والسماوات نصف الكرة حقيقة وفيه نظر لبقاء الأرض.

قوله: "لاَ مُطابَقة الخَارِجي"[4] هو عطف على "مثال".

قوله: "لاَ بِالنِّسبَة..."[5] الخ، هو عطف على قوله على من يقول وفيه أنه إن كان ينطبع المثال على ما هو به في الرأي الثاني أيضا، فلا فرق بينه وبين الأول، وإلا فيمنع كون النفس تتوصل به، وقد تقدم الجواب من كلام السعد فليراجع.

قوله: "فِي نُقْطَة النَّاظِر"[6] كأن الإضافة بيانية.

---

[1]- العمدة: 103.

[2]- نفسه: 103.

[3]- نفسه: 103.

[4]- نفسه: 103. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وهذا الإلزام صحيح على من يقول إن المدرك المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول إن المنطبع واسطة للإدراك وألزم الإمام أيضا عدم رؤية الأطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر. واعترضه ابن التلمساني بأنه أراد الانطباع بكيفية العظم، فهو في معنى ما قبله، وإن أراد مطلق الانطباع لأن الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ما له امتداد، فيقال إنما يمتنع لو كانت كرة حقيقية، بحيث لا يقابل البسيط منها إلا نقطة، أما إذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلا فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة».

[5]- نفسه: 103.

[6]- نفسه: 103.

قوله: "بِكَيفِيَة العَظْم..."[1] الخ، أي انطباعها على ما هي عليه من العظم فهو من معنى ما قبله من أنه لا يلزم إلا على أن المرئي هو المثال.

قوله: "مُطْلَق الانْطِباع"[2] أي صغيرا أو كبيرا كما في عبارة ابن التلمساني.

قوله: "لأَنَّ النَّاظرَ نُقْطَة..."[3] الخ، لاشك أن الناظر جوهر، والجوهر لا يكون نقطة، لأن النقطة هي نهاية الخط الذي هو نهاية السطح، الذي هو نهاية الجسم التعليمي، والثلاثة من أقسام الكم، فالنقطة سواء جلعنا المقادير أعراضا أم لا، إما عدمية أو عرض من مقولة الكيف، أو غير ذلك وليست بجوهر، فإطلاقها على الناظر إما بالنظر إلى اللغة، أو بمعنى أنه جوهر فرد، فهي قائمة به كما يقوم الخط بجوهرين، فيكون على حذف مضاف.

قوله: "لَوْ كَانت كُرَة"[4] الضمير المؤنث عائد على "النقطة"، أي لو كانت النقطة كرة حقيقة، وعبارة ابن التلمساني: «لو كانت الجليدية كرة حقيقة» وهذا أولى مما عند المصنف.

قوله: "فَلا مَانع مِن انْطِباع المِثَال الصَّغير..."[5] الخ، هو قول ابن التلمساني إثر ما تقدم ونصه: «فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير، كما لو فرضنا مرآة كذلك، كيف والإنسان يرى وجهه في إنسان العين كما يراه في المرآة، فأي مانع أن يخلق الله تعالى الإدراك بالشيء عادة على وجه مع إمكان / خلقه لنا بدون ذلك، كما أنه إنما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج» انتهى.

وقد اعترضه بعضهم فقال كلامه فيه نظر، لأنه وإن كان كذلك فالسماوات والأرض والجبال ليست بمقدارها يعني البيضة، -قال:- «وقوله: لا مانع من ارتسام المثال الصغير، بل

---

[1]- العمدة: 103.
[2]- نفسه: 103.
[3]- نفسه: 103.
[4]- نفسه: 103.
[5]- نفسه: 103.

هو ممنوع إلا إذا جوزنا ذلك باعتبار القدرة القديمة، وحينئذ يرجع الأمر إلى أصولنا لا أصولهم. -قال:- فتأمله وهو واضح، فكيف ساغ للشارح إيراده» انتهى.

قلت: ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض، فإن الفهري لم يرد أنها إذا كانت مثل البيضة يرتسم فيها المرئي على ما هو عليه من العظم، ولا إدراك بكون المثال الصغير مطابقا للكبير المطابقة في المقدار، بل في الشكل واللون كما مر من كلام السعد، فلا يرد عليه أن السماوات والأرض ليست بمقدار البيضة ولا المنع المذكور، وإن فهم من المطابقة أن الكبير من حيث هو كبير ينطبع في الصغير من حيث هو صغير، فهذا لا يجوز حتى في القدرة القديمة لأنه محال لا تتعلق به.

نعم، بقي أن يقال: إذا لم تشترط المطابقة المقدارية وإنما المطلوب مطلق الارتسام، فلم يشترط الشكل البيضي؟ فإن مطلق الارتسام يمكن حتى في الكبرى. ويجاب بأن المراد ارتسام الشبح الجسماني، إذ هو الذي يرى عادة ولا يرتسم في البسيط، وهو ظاهر. ويرد على اعتراضي الإمام معا، أن المثال أمر اعتباري فلا يسلم أنه يلزم فيه ما في المحسوس إلا أن يمنع كونه اعتباريا.

قوله: "وَفِيهِ نَظَرٌ..."[1] الخ، التنظير للفهري، قال بأثر ما تقدم: «يقال له -أي للإمام- إنما علمنا جهة الصوت لتعلقها بذي الصوت، واستلزامها له، فكون الصوت في جهة الخارج سببا للعلم بجهته، لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد من فوقنا وخرير الماء من تحتنا» انتهى.

قوله: "وَفِيهِ أَيْضًا بَحْثٌ"[2] هو أيضا للفهري قال إثر ما مر: «الاعتراض عليه أن يقال: صورة ما ألزمته من السماع من وراء جدار، إن عنيت أنا نسمع الصوت مع انسداد سائر الجهات والمنافذ فيمنع حصول السماع والحالة هذه، وإن كان الفرض مع انفتاح جهة أو كوة فلا

---

[1]- العمدة: 103.

[2]- نفسه: 103.

مانع من الوصول من تلك الجهة كما يشرق شعاع المضيء علينا منها بأدنى مقابلة. قال: والوجه في الرد عليه[1] أن يقال: لا مانع من خلق الله تعالى لنا الإدراك / عندما ذكروه عادة. ويجوز أن 248 يوجد ذلك ولا يخلق لنا الإدراك، وأن يخلق الإدراك بدونه باعتماده على الدوران، وقد علمت ضعفه وأن غايته إفادة ظن، فلا يعتمد عليه في المطالب العلمية» انتهى.

والدوران الذي ذكره هو أحد مسالك العلة المعروف في الأصول[2]، بمعنى أنهم رأوا وجود السماع مثلا عند مصادمة الهواء وعدمه عند عدمه، فحكموا بأن ذلك علة السماع ولا يفيد هذا قطعا كما عرف في الأصول، وهكذا ذكر في شرح المقاصد بعد أن ذكر شبه الفلاسفة على ما تقدم، قال: «وأجيب عن الكل بان غايته الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية»[3]، ثم ذكر ما مر من الاعتراضات وأشياء أخرى تركناها خشية الطول.

وقد أشار المصنف إلى الجواب المذكور بقوله فيما مر: «واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو بإجراء الله عادته بخلق ذلك فيه أو عنده».

{تفسير معنى الشهيد}

قوله: "كَالشَّهِيدِ وَالخَبِيرِ"[4] قال تقي الدين[5] في تفسير الأسماء الحسنى: «الشهيد بمعنى العليم، والشهادة هي الحضور وثمرة الحضور الإحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لا يعزب عنه شيء، وفيه مبالغة لأنه على بناء فعيل». وقال في الخبير: «معناه العليم وهو لفظ يشعر بالمبالغة في العلم إلا أن فيه[6] زيادة على معنى العليم، فإن العليم مبالغة في كثرة المعلومات والخبير يشعر بالخبرة بخفيات الأمور».

---

[1]- وردت في نسخة "ب": عليهم.

[2]- الدوران أو الطرد والعكس هو عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف، وانعدامه بعدمه، كالسكر مع عصير العنب. راجع لمزيد التفصيل مبحث مسالك العلة في كتب أصول الفقه.

[3]- قارن بما ورد في شرح المقاصد لمزيد التوسع.

[4]- العمدة: 103.

[5]- المقصود به تقي الدين المقترح المترجم به في الجزء الأول ص: 129 هامش 7.

[6]- في نسختي "أ" و"ج" وردت: لولا أن فيه.

وقال المصنف في موضوع له في تفسير الأسماء: «الشهيد هو المحيط بجميع المعلومات الذي لا يمكن أن يغيب عن علمه معلوم، ولا يحتاج فيه إلى إعلام معلم، لأنه كالحاضر مع كل معلوم، والخبير <هو>[1] العالم بدقائق الأمور التي لا يتوصل إليها في حق غيره إلا بالاختبار والاختيال» انتهى. وقد علمت الوجه الخاص من تفسيرهما.

قوله: "بَيْنَهُما"[2] أي بين العلم وبين السمع والبصر، والتفرقة النوعية أن يكون العلم حقيقة، وكل من السمع والبصر حقيقة أخرى، وإن كان الجميع داخلا تحت جنس الإدراك كما أن الإنسان والفرس حقيقتان متباينتان، وإن دخلا معا تحت جنس الحيوان.

قوله: "وَلاَ أَنَّهما نَوْعانِ..."[3] الخ، هو ما قبله في المعنى وعطف للمبالغة وجوَّز العطف والإتيان بلا تغايُر المتعاطفين من حيث مفهوماهما.

على أن العطف ربما وقع مراعاة لاختلاف اللفظ [فقط][4]، وفهم من التعبير بالنوع أن الجنسية إذا أطلقت هاهنا كما يقال هل السمع / والبصر من جنس العلم أم لا؟ فالمراد بها النوعية 249 إطلاقا للجنسية بالمعنى اللغوي، إذ لا شيء مما مر من الصفات بجنس، وإنما هي أنواع أو نوع واحد تعددت محاله ولا تخالف في الحال، كمن ينظر في بيت ذي كوة متعددة من تلك الكوى إلى الخارج، فالنظر واحد والمحال التي ينظر منها متعددة، ولا يوجب تعددها تعدد في النظر الحال فيها.

{صفتا السمع والبصر في مذهب أبي الحسن الأشعري}

وما ذكر عن الكعبي وأبي الحسين نقله في شرح المقاصد عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال: «وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري الإحساس بالشيء علم به فالإبصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات، -قال:- ورد الجمهور بأنا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 104.

[3]- نفسه: 104.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

اللون وبين إبصاره، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وبين سماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها إلى غير ذلك. –قال:- وأجيب بأنا لا نسلم أن ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر، ولو سلم فيجوز أن يكونا علمين متخالفين بالماهية. –قال:- وفيه ضعف وتقدم استيفاء كلامه منقولا فراجعه» انتهى.

قوله: "بِخَلْقِ أَمْثَالِهِ"[1] هو تفسير للبقاء بأن المراد بقاء النوع لا الشخص، لما مر من عدم بقاء الأعراض.

قوله: "إِلاَّ بِالمَوْجودِ المَعلُومِ..."[2] الخ، المراد الموجود المعين كما في عبارة ابن التلمساني وهو واضح.

قوله: "وَالمُطْلَق وَالمُقيَّد"[3] أي المقيد بالمشخصات وهو المعين في عبارة ابن التلمساني، والمطلق هو الحقيقة الكلية، ولا شك أن العلم يتعلق بالجميع، وأما السمع والبصر فلا يتعلقان إلا بالمشخصات[4] خارجا.

{ما عرف به بعضهم السمع والبصر}

قوله: "صِفتَان زَائدتَان عَلَى عِلْمِهِ"[5] عرف بعضهم السمع والبصر بأنهما صفتان يزيد بهما الانكشاف على الانكشاف بالعلم، وتعقب من وجهين: أحدهما، أن التعبير بالانكشاف لا ينبغي لما يقتضيه الانفعال من التجدد المستحيل على علم الباري. ثانيهما، أن

---

[1]- العمدة: 104.

[2]- نفسه: 104. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وللشيخ أبي الحسن الأشعري قولان: أحدهما، أنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما العلم في أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ما هو عليه. والقول الثاني أنهما من جنس العلم إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى».

[3]- نفسه: 104

[44]- وردت في نسخي "أ" و"ج": بالمتشخصات.

[5]- العمدة: 104.

الزيادة على علمه تعالى مستحيلة لما تقتضيه من قصور العلم، كيف وعلمه تعالى محيط بالجميع على ما هو عليه، ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة[1].

ومن أجل ورود الاعتراض الأول على تعريف العلم أيضا بقولهم «صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به» قال بعضهم: اللائق بالعلم أن يقال صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه / من غير سبق خفاء. وقال بعضهم في السمع والبصر: الأولى أن يقال 250 بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم لما ورد النقل بهما، آمنا بذلك وبأنهما صفتان ليستا كصفتي الخلق، واعترفنا بعموم الوقوف على حقيقتهما، انتهى.

ثم ما ذكره من الزيادة أما على الوجه الأول فظاهر، لأنهما حقيقتان مباينتان للعلم، فإن قيل: كيف يصح أن يكونا صفتين مباينتين للعلم مع أن كل ما يتعلقان به يتعلق به العلم فهو أعم منهما حينئذ. قلنا: لا مشاركة بين التباين في الذات والاشتراك في التعلق، وبهذا يندفع الاعتراض بأن إثبات السمع والبصر، وأنهما يتعلقان بالموجود والعلم أيضا يتعلق به، يلزم منه اجتماع الأمثال.

ووجه الاندفاع أنه إذا حقق أنها متباينة في حقائقها، فهي وإن تعلقت بشيء واحد يلزم أن يكون جهة التعلق مختلفا، كما بين العلم والكلام وبين القدرة والإرادة، وقد قرر المصنف السؤال والجواب في شرح المقدمات، على أنا لو أثبتنا العموم والخصوص في الذات لصدق التباين أيضا باعتبار المفهوم.

وأما على الوجه الثاني، فالزيادة إنما هي باعتبار المغايرة في المفهوم باعتبار الخصوص والعموم، ولا تظهر هاهنا زيادة بمعنى آخر، فقوله حينئذ «واحتج على ذلك بما احتج به الفخر»

---

[1] - كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ سبأ: 3. وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ يونس: 61.

إن كانت الإشارة إلى القولين معا ففيه أن الاحتجاج السابق عند الفخر، إنما يستعمل على الوجه الأول، وأما كل ما ذكر في الثاني من عموم العلم للذهنيات والخارجيات، واختصاص السمع والبصر بالثاني فلا نزاع فيه، وكذا ما ذكره من ورود الإشكال السابق إنما يظهر وروده على القول الأول والله أعلم، فتأمل.

{مذهب قدماء المعتزلة في صفتي السمع والبصر}

قوله: "فَهُو يَردُّهما إِلَى العِلْم"[1] هذا القول حكاه في الإرشاد عن قدماء المعتزلة وقال إنهم يقولون إنه سميع وبصير لنفسه، كما أنه عالم لنفسه، ومقتضى ظاهر هذا الكلام أنهم يثبتون السمع والبصر إلا أنهم يردونهما إلى الذات كما هو مذهبهم في صفات المعاني، خلاف ما حمله عليه الفهري من أنهم يردونهما إلى العلم لكن قال شيخه تقي الدين بعد أن ذكر كلام الإرشاد السابق: «والذي يظهر لي أنهم [كلهم][2] نافون للسمع وللبصر في حق الله تعالى، وإنما اختلفوا في تأويل ما ورد في الشرع، لأنهم صادمتهم الآيات الواردة في كتاب الله العزيز دالة على السمع والبصر، فشرعوا في التحيل في التأويل» / انتهى. فأشار إلى أن كلامهم لا يحمل على ظاهره بل يؤول وكأنه لما علم منّ مذهبهم من عدم إثبات هاتين الصفتين لكن لم يبين هذا التأويل فبينه الفهري بما مر.

قوله: "فِي اتِّصالِ الأَشِّعة"[3] أي بالمرئي.

---

[1]- العمدة: 104. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير لنفسه فهو يردهما إلى العلم، وصار بعض المعتزلة إلى أن الباري جل وعلا عما يقول الظالمون علوا كبيرا لا يرى كما أنه لا يرى، وهو قياس مذهبهم في اشتراط اتصال الأشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة أو ما في حكمها في الرؤية، وسيأتي إن شاء الله تعالى في فصل الرؤية إبطال مذهبهم في ذلك».

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 104.

قوله: "وَالمُقَابَلَة أَوْ مَا فِي حُكمِها"[1] سيأتي أنهم يشترطون أن يكون المرئي مقابلا للرائي أو في حكم المقابل، كما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة والماء، فيقولون إذا كانت الرؤية تستلزم اتصال الأشعة والمقابلة أو ما في حكمهما، امتنع كون الله تعالى مرئيا، وإذا كانت تستلزم انبعاث الأشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة أو ما في حكمها، امتنع كون الله تعالى رائيا وهذا باطل، إذ لا يسلم حكم الأصل <ولا الاستلزام المذكور، ولو سلم الاستلزام في الشاهد جدلا فلا يلزم أن يكون الغائب كذلك، وسيأتي بطلان حكم الأصل>[2] في فصل الرؤية إن شاء الله تعالى.

قوله: "وَهُو كَوْنهما كَمالَين فِي حَقِّ الحَيِّ زَائِديْن عَلَى العِلْم..."[3] الخ، الظاهر أن الزيادة على العلم ليست من الدليل، وإنما أراد ذكر ما هو الأمر ويصح أن يعتبرها من تتمته إشارة إلى أن قوله فيما مر «ولا يستغني» دفع للاعتراض الوارد على إثبات السمع والبصر، فيكون من تتمة الدليل بهذا الاعتبار.

قوله: "لِلتَّفرِقَة الضَّرورِية"[4] علة للزيادة لا للكمال.

{الإدراك المتنازع في إثباته في حقه تعالى أمر وراء الشم والذوق واللمس}

قوله: "إِدْراكُ المَلمُوساتِ وَالمَشمُومات..."[5] الخ، إنما عبر هكذا ولم يعبر باللمس والشم والذوق، لعدم استلزام هذه للإدراك كما سيأتي قريبا، ولأن هذه لم يقل بثبوتها للباري أحد ولا يجوز إطلاقها عليه تعالى.

---

[1]- العمدة: 104.

[2]- ساقط من نسخة "ج".

[3]- العمدة: 105.

[4]- نفسه: 105. باقي كلام السنوسي في الفقرة: «... الإشارة بهذا راجعة إلى دليل كونه تعالى سميعا بصيرا وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للتفرقة الضرورية بين العلم وبينهما، وهذا المعنى ثابت للإدراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي، وقد قدمنا ما في ذلك. ويعنون بالإدراك إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات».

[5]- نفسه: 105.

{معنى الإدراك}

قوله: "لِمَا يُوهِمه مِن الاتِّصالاتِ وَتَجرُّد الكَيْفيَات"[1] يعني مع أنه لم يرد به سمع، وكل لفظ موهم للمحال في حقه تعالى لم يرد سمع بإطلاقه عليه فلا يطلق عليه تعالى.

قوله: "وَلاَ لاَزماً عَقلِيا لَهَا.."[2] الخ، ما قبل هذا يقتضي أن الضمير هنا للإدراكات، أي ليست هذه الثلاثة لازما عقليا للإدراك، وما بعده يقتضي العكس عند التأمل الصائب، والذي ينبغي التعرض له هاهنا هو الأول، وهو أن هذه الثلاثة ليست لازمة للإدراك عقلا، ليعلم أن الله تعالى لو وصف بهذا الإدراك لم يلزم اتصافه بالاتصالات المستحيلات عليه تعالى، وأما لزوم الإدراك لهذه الثلاثة أو عدم لزومه فلا فائدة لذكره في هذا المقام إلا ما يفيده ذلك من المغايرة.

قوله: "تَقُول شَممْت ..."[3] الخ، هذا / دليل على المغايرة بين الإدراك وبين هذه الثلاثة بوجودها وعدم وجوده لا على عدم لزومها للإدراك، إذ لا ينتجه ما ذكر على ما لا يخفى، وهذا إنما هو إذا أريد بالشم مثلا مطلق الاتصال بالمشموم، وأما إذا أريد إدراكه فلا يستقيم ما ذكر، لكن يكون الشم حينئذ صحيحا في حقه تعالى، باعتبار المعنى، وإن كان لا يجوز إطلاق لفظه عليه للإيهام المذكور.

وتعبير المصنف بالإدراكات الثلاثة، يفهم منه أنها على القول بثبوتها ثلاث صفات لا صفة واحدة متعلقة بالمشمومات والمذوقات والملموسات، وهو صحيح للتفرقة الضرورية بين إدراك المشموم وإدراك الملموس مثلا، كما تقدم من التفرقة بين السمع والبصر، وبينهما وبين العلم، فكذلك هذه الصفات تتمايز في أنفسها وتباين غيرها، فإذا ثبتت وضمت إلى السبع السابقة كان المجموع عشرا.

وأما قول المصنف فيما سيأتي وكذا في شرح الصغرى إن الإدراك صفة ثامنة إذا زيدت عليها كانت ثمانيا فهو صحيح أيضا، بمعنى أن سوى ما مر من الإدراك هو الثامن باعتبار

---

[1]- العمدة: 105.

[2]- نفسه: 105.

[3]- نفسه: 106.

جنسه، وينقسم هذا الثامن إلى ثلاث صفات لا أنه صفة واحدة، وقد وقع في كلام بعض المتأخرين ما يقتضي أنها صفة واحدة، والتصريح بأن الإدراك عند من أثبته يتعلق بكل موجود كصفتي السمع والبصر، لكن الواقع في كتب الكلام أنها ثلاث صفات، وزاد بعضهم رابعا وهو إدراك الألم، ورده غيره إلى العلم.

{مختلف أقوال المذاهب في ثبوت الإدراك لله تعالى من عدمه}

قوله: "وَلَما اعْتَقَد بَعْضهُم المُلازَمة..."[1] الخ، أشار إلى أن الناس في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب،

الأول: إثبات هذه الإدراكات بناء على أنها كمالات، وأنها لا تستلزم الاتصالات كما مر.

والثاني: نفيها بناء على أنها تستلزم الاتصالات المستحيلة على الباري تبارك وتعالى، أو توهم الاتصالات، فيجب نفيها، أما على الأول فلأن مستلزم المحال محال، حتى إنه لو ورد به سمع وجب تأويله فكيف ولم يرد. وأما على الثاني فلأن اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالى لا يجوز إطلاقه في حقه ما لم يرد به سمع وهاهنا لم يرد. ويجاب بمنع الاستلزام عقلا كما مر بل عادة ولا محذور فيه، ويمنع الإيهام في لفظ الإدراك، وإنما ذلك في لفظ الشم والذوق واللمس وهي ممنوع إطلاقها وفاقا.

253 والمذهب / الثالث: الوقف، بمعنى أنه لا يجزم بنفيها لأنها في الشاهد كمالات فيحتمل أنها كذلك غائبا، ولأنها لا تستلزم الاتصالات عقلا كما مر، ولا يجزم بثبوتها لعدم دليل ناهض فيها عقلي أو سمعي مع الاستغناء عنها بالعلم، وهذا مختار المقترح والفهري والمصنف. وقد يقال: إذا كان فيها الإيهام المذكور مع الاعتراف بأن لا دليل عليها وجب الجزم بنفيها. ويجاب بالمنع <لما مر>[2] ولو سلم امتناع الإطلاق لفظا فلا يسلم امتناع ثبوت معناه.

---

[1]- العمدة: 106 وجاء فيها: ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

قوله: "<يَغني>[1] وَيَستَغنِي عنه بِالعلْم"[2] وكذا قوله في المتن«يعني ويدخل في العلم» معمول يعني في الكل محذوف كأنه يقول: يعني أنه غير زائد ويدخل في العلم.

قوله: "وَالحَق أنَّه لاَ يَستَلزِمه"[3] أي عقلا، وأما عادة فيستلزمه لما سيذكره من أن الاتصال شرط عادة، والشرط لازم لوجود المشروط.

قوله: "لِعَدم ظُهورِ دَليلِه"[4] أي [و][5] قوته على مقابله من الظهور، بمعنى الغلبة، أو لعدم وضوحه عليه، من الظهور ضد الخفاء، وإلا فقد ذكر لكل دليل، ولكن لما تعارضا ولم يترجح أحدهما وجب إلغاؤهما على ما هو شأن التعارض ووجب الوقف.

{كل ما ورد به السمع وجب الإيمان به ولا يصرف عن ظاهره إلا إذا أحاله العقل ظاهرا فيؤول}

قوله: "وَقَد ثَبتَ فِي السَّمْع وَالبَصرِ..."[6] الخ، بهذا يرد على الكعبي وأبي الحسين وتأويلهما السميع البصير بالعليم، لما في السمع والبصر من الإيهام. ووجه الرد أن كل ما ورد به السمع وجب الإيمان به ولا يصرف عن ظاهره إلا إذا أحاله العقل ظاهرا فيؤول، وقد ورد السمع في السمع والبصر ولم يحل العقل ظاهرهما فوجب الإيمان بهما، ولا يوجب الإيهام نفيهما عن الباري إلا لو لم يرد بهما سماع، فإن أكثر الصفات لا يخلو عن بعض الإيهام لوجود معاني لها في الشاهد مستحيلة على الباري.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".
[2]- العمدة: 106.
[3]- نفسه: 106.
[4]- نفسه: 106.
[5]- سقطت من نسخة "أ".
[6]- العمدة: 106.

{فصل في ملازمة معاني الصفات السبع لها وأنها قائمة بذاته تعالى}

قوله: "زِيادَة كَوْنه مُدرِكا..."[1] الخ، تقدم توجيه كونه ثامنا مع كونه ثلاث صفات أو أربعا وكون الصفات به عشرا أو إحدى عشرة.

قوله: "لِصفَتي القِدَم وَالبَقَاء"[2] يعني تقدم ما فيهما من الخلاف، وأن الحق أنهما وصفان سلبيان فلا يوجبان حكما حتى يعتبر كون الله تعالى قديما باقيا، بحيث يعدان من المعنوية، وذلك لأن المعنوية كلها لازمة لصفات وجودية، والقدم والبقاء ليسا وجوديين، هذا ما اختاره الجمهور، والذي عند الشيخ الأشعري أن / البقاء صفة معنى، وأن المعاني ثمان صفات مجموعة في قول الشيخ أبي القاسم الشاطبي[3]: 254

حي عليم قدير والكلام له ❖ باق سميع بصير ما أراد جرى

فكونه باقيا على هذا من المعنوية، وكذا من يجعل القدم أيضا من المعاني يعد كونه قديما من المعنوية، فتكون المعنوية على زيادة الإدراكات السابقة ثلاث عشرة وهي: كونه قادرا، وكونه مريدا، وكونه عالما، وكونه حيا، وكونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه متكلما، وكونه مدركا بأنواعه الأربعة، وكونه قديما، وكونه باقيا.

---

[1]- العمدة: 106. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «يعني بالأوصاف السبع: ما ذكر قبل من كونه تعالى قادرا، ثم كذلك إلى متكلما، وإنما لم يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركا لما رأى من التنازع في هذه الصفة الثامنة ولما نقل أن التحقيق فيها الوقف، وأما كونه قديما وباقيا فقد تقدم ما في ملازمتهما لصفتي القدم والبقاء. واعلم أن هذه الصفات السبع التي فرغ من برهان ثبوتها تسمى لأجل ملازمتها معاني أخرى هي علل لها صفات معنوية وأحوالا معنوية نسبة إلى المعاني التي هي عللها ككونه قادرا علته القدرة، وكونه عالما علته العلم، وهكذا إلى آخرها، وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني، فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم...».

[2]- نفسه: 106.

[3]- أبو محمد قاسم بن فيرة بن أبي القاسم خلف الرعيني الشاطبي الضرير (538-590 هـ). الإمام المتفنن البصير المتفق على جلالته وفضله، صاحب القصيدة المسماة "حرز الأماني في القراءات". شجرة النور الزكية: 159، شذات الذهب/4: 301.

{ملازمة صفات المعاني للصفات المعنوية}

قوله: "عِلَل لَها"[1] أي هذه المعاني الأخر علل لها أي للمعنوية، والجملة نعت لمعاني أخرى.

قوله: "صِفَة مَعنَوِية"[2] هو مفعول ثاني ل"تسمى"، والملازمة المذكورة بين المعاني والمعنوية من الجانبين فكل منهما لازم للآخر، ولذا عبر بالملازمة وأسندها في المتن إلى المعاني، وفي الشرح تارة إلى المعنوية وتارة إلى المعاني.

قوله: "لاَ تَتَّصِفُ بِوجُود وَلاَ عَدمٍ"[3] أما نفي الوجود عنها بعد وصفها بالثبوت فلأن الثابت[4] عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا فاحتيج إلى إخراجه، وأما عند غيرهم فإثبات[5] رديف الموجود، وأما نفي العدم عنها فزيادة بيان، إذ الثابت لا يكون معدوما، ولكن لما نفي الوجود فقد يتوهم ثبوت العدم فتعرض له. وقوله «معللة» بمعنى قائم بالذات احترازا عن الأحوال النفسية.

قوله: "وَهُو تِلْك الصِّفَة المَعنوِية"[6] تفسير للحكم الموجب.

{مذاهب المتكلمين في الواسطة بين الوجود والعدم، وهل المعدوم ثابت أم لا؟}

قوله: "بِصحَّة الوَاسطَة بيْن الوُجود وَالعَدم..."[7] الخ، وقع النزاع الشهير بين المتكلمين في أن بين الوجود والعدم واسطة أم لا، وفي أن المعدوم ثابت وشيء أم لا، وانقسمت المذاهب في المسألة أربعة بحسب الاحتمالات العقلية،وهي أنه هل بين الوجود والعدم واسطة أم لا؟، وهل المعدوم ثابت أم لا؟.

1- العمدة: 107.
2- نفسه: 107.
3- نفسه: 107.
4- وردت لسخة "ب": فالثبات.
5- وردت في نسخة "ب": فثبات.
6- العمدة: 107.
7- نفسه: 107.

{المذهب الأول للشيخ وجمهور أهل السنة}

المذهب الأول: نفيهما معا[1]، وهو مذهب الشيخ وجمهور أهل السنة، بمعنى أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن المعدوم ليس بثابت ولا شيء، بناء على أن الموجود والثابت والشيء مترادفة، وهذا هو الحق <حتى>[2] قال المولى سعد الدين: «لنا في المقامين -أي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته وفي نفي ثبوت الواسطة- الضرورة، فإنها قاضية بذلك، إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا، ومن العدم[3] إلا نفي ذلك والشيئية / تساوق الوجود[4]. 255

فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود [والمعدوم][5]، والمنازع مكابر، وجعل الوجود أخص من الثبوت والعدم من النفي، وجعل الموجود ذاتا لها الوجود، والمعدوم ذاتا لها العدم، لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه»[6] انتهى.

{المذهب الثاني للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم}

والمذهب الثاني إثبات الأول،وهي الواسطة، وإليه ذهب من أصحابنا القاضي وإمام الحرمين أولا،ومن المعتزلة أبي هاشم فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت فإن كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال، فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة.

قال في شرح المقاصد: «والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيته للغير والذات تخالفها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ب": نفاهما معا.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- وردت في نسخة "ب": المعدوم.

[4]- وردت في نسخة "ب": تساوي الموجود.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- قارن مع ما ورد في شرح المقاصد/1: 355.

صفة الوجود، وللمعدوم إلا ذات لها صفة العدوم، والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة، واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فإنها تكون معدومة لا حالا، وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية»[1].

وذكر عن بعضهم أن «أول من قال بالحال أبو هاشم، وفصل القول فيه بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة، إلا الكون فإنه يوجب لمحله الكائنية، وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة فإنها توجب لمحالها أحوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية.

وزعم القاضي وإمام الحرمين أن كل صفة فهي توجب للمحل حالا، كالكون للكائنية والسواد للأسودية[2]، والعلم للعالمية»[3].

{المذهب الثالث وهو مذهب أكثر المعتزلة}

والمذهب الثالث: إثبات الثاني، وهو كون المعدوم ثابتا وإليه ذهب أكثر المعتزلة فقالوا: «المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما، وأيضا المعلوم إن كان له تقرر في نفسه فثابت / وإلا فنفي، فالثابت أعم من الموجود والنفي أخص من المعدوم، أما أولا فلأن كل ما له كون في الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس كلي. وأما ثانيا فلأن كل ما ليس له تقرر في نفسه لا كون له في الأعيان من غير عكس، وهذا كله ظاهر.

256

{المذهب الرابع وبه قال بعض المعتزلة}

والمذهب الرابع: إثبات الأمرين معا، بمعنى أن بين الموجود والمعدوم واسطة، وأن المعدوم ثابت وإليه ذهب بعض المعتزلة فقالوا: المعلوم إن كان له كون في الأعيان، فإن كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وإن كان بتبعية الغير فهو الحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو

1- كلام منقول مع تصرف يسير من شرح المقاصد/1: 353.
2- وردت في نسخة "ب": السوادية.
3- شرح المقاصد/1: 353.

المعدوم، والمعدوم إن كان متحققا في نفسه فثابت وإلا فمنفي. هذا ملخص ما ذكر في شرح المقاصد[1]، ولم نتعرض للأدلة خشية الطول.

قوله: "صِفَةَ إِثْبات"[2] يعني لوجود وراجع مفاهيم هذه القيود فيما مر آنفا.

{كثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني}

قوله: "لَيْس عِندَهم مِنَ الصِّفات إلاَّ صِفات المَعانِي..."[3] الخ، يعني أن الصفات الثابتة القائمة بذاته تعالى لا يثبتون منها إلا المعاني، وأما السلبية فهم يثبتونها ويعترفون أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا مفتقر ولا متكثر مثلا، غير أن هذه ليست بصفات قائمة بذاته تعالى، لأنها نفي صرف، وأما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء فهي إضافات لا قيام لها بالذات. نعم، تبقى الصفات الجامعة كالألوهية والجلال والكبرياء إذ لا يسمع أحد إنكارها، اللهم إلا أن يقال: المراد الصفات المطلوبة المبرهن عليها في كتب الكلام.

{بحث}

وهاهنا بحث، وهو أن نفاة الأحوال يفسرون القادرية مثلا بقيام القدرة، والعالمية بقيام العلم كما ذكر المصنف قبل، ولاشك أن هذا اعتراف بثلاثة أمور الذات، والصفة، وقيام الصفة بالذات. ومثبتو الحال أيضا إنما اعترفوا بثلاثة أمور: الذات والعلم مثلا والعالمية، فأي فرق بين الفريقين؟

ويجاب بأن التعلق المذكور نسبة إضافة لا أمر ثابت في الخارج كالحال، وسيرد عليك تحقيق هذا المعنى قريبا إن شاء الله.

---

[1]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 354.

[2]- العمدة: 107.

[3]- نفسه:107.

{القائلون بثبوت الحال يقسمون الصفات ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية ومعاني}

قوله: "ثَلاثَة أَقْسَام..."[1] الخ، على هذا جرى المصنف في أكثر كتبه، مع اعترافه أن مذهب الشيخ والجمهور نفي الحال، وقد قال فيما مر: «المحققون أن الحال محال» لكن قال في شرح الوسطى بعد ذكر القولين: «والنفس أميل إلى المذهب الأول -يعني مذهب إمام الحرمين- لأن التعلق الذي / للعلم مثلا لو لم يكتسب محله منه شيئا لما كان فرق بين ذلك المحل وبين غيره مما لم يقم به علم، لأن المدرك على هذا التقدير العلم لا محله، والذي يقتضيه النظر والحس أن المحل الذي يقوم به العلم مثلا يكتسب بقيام العلم به حالة زائدة على مجرد قيام العلم به، وهو أن ينكشف له الشيء الذي تعلق به العلم القائم به.

وبالجملة، فالمسألة مشهورة الخلاف، وأدلة الفريقين فيها مبسوطة في المطولات، والوهم فيها قوي المعارضة للعقل والجهل فيها لا يضر بالعقائد»[2] انتهى كلامه.

وفي احتجاجه ما لا يخفى، إذ لا يلزم من ثبوت زائد على قيام العلم كما ذكر، أن يكون ذلك الزائد ثابتا في الخارج واسطة بين الوجود والعدم، وهو المدعى، وإلا فالكل يسلمون الاعتبارات.

{في الكلام على التحيز هل هو زائد على ذات الجوهر أم لا؟}

وقد ذكر شرف الدين الفهري عند الكلام على التحيز، وأنه هل هو زائد على ذات الجوهر أم لا «أن من نفى الأحوال من أصحابنا يزعم أنه وجه واعتبار في ذات الجوهر، ومن يثبت الأحوال يزعم أنه حال نفسية».

وقال الشيخ تقي الدين عند قول الإمام في الإرشاد استدلالا على ثبوت الحال من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه ثم استبان أنه متجرد، فقد استجد علما متعلقا بمعلوم، ويسوغ تقرير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز... الخ ما نصه: «لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشيء

---

[1]- العمدة: 107.

[2]- نص منقول من شرح الوسطى: 142-143.

الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه، فإنه لو أخبر الصادق أن الله خلق الآن موجودا فنعلم أنه موجود ونشك في أنه متحيز، والمعلوم لا يشك، فلهذا كان العلم بالمعلوم الواحد لا يجامعه الشك فيه، وقد جامع العلم بالوجود الشك في التحيز، فدل على تعدد المفهومين. وكذا قد يرى الإنسان من بعيد شيئا فيعلم أنه ذو لون، ويشك في كونه سوادا أو بياضا، فيعلم اللونية ويشك في السوادية، ومن رد ذلك إلى العبارات المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين، ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية وإدراج خاص تحت عمومها بناء على وجود أمر عام حكم عليه.

وفي ذلك رد المعقولات ودخول في جمود الظاهرية، والوقوف على اللفظ والإعراض عن المعنى، كيف ولو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول / بإدراك التماثل في المتماثلات، والاختلاف في المختلفات، ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الأحكام وما تتفارق، وأن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك» انتهى. 258

ثم قال بعد: «واعلم بعد ذلك أن دليله -يعني الإمام- غير منتج لما ادعى، إذ الدليل المذكور اقتضى ذكر زائد، ولا يلزم من إثبات كونه معلوما زائدا أن يكون ذلك المعلوم الزائد صفة -إلى أن قال- أليس قد يعلم الإنسان وجود شيء ثم يشك في إضافته ونسبته إليه، ويلزم أن تكون الإضافة معلوما زائدا، ولا يلزم أن يكون ذلك الزائد حالا هو صفة، وقد يعلم الإنسان نفي معلوم عن معلوم، وهو معلوم زائد على وجوده ولا يكون ذلك صفة لوجوده» انظر تمامه.

ثم ما ذكر من التقسيم إلى ثلاثة أقسام، هو باعتبار الصفات الثبوتية أيضا كما مر، وقال البكي: «الأشاعرة اختلفوا في إثبات الحال، فمن نفاها منهم وهم الأكثر، فمعنى القادر مثلا عندهم الذات من حيث قيام القدرة بها، فهو اسم الذات باعتبار المعنى القائم بها، فليس عند هؤلاء إلا الذات والقدرة القائمة بها، فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة[1] كما يعبر بأسماء الذات كالله، وتارة يعبر عن تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات، كما يقال القدرة مثلا معبرا

---

[1]- وردت في نسخة "ب": الصفات.

عن الصفة[1] الخاصة، وتارة يعبر عما يشعر بهما معا كالقادر، وأن المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى بها وهذا هو المتبادر من التعبير.

ونقل عن الشيخ أن المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا، هو نفس الصفة التي هي[2] القدرة والصفة التي هي العلم من حيث قيامهما بالذات، وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال: «لا هي المسمى ولا هي غيره».

وأما من أثبت الحال –يعني كالقاضي ومن تبعه كإمام الحرمين على أحد قوليه– فيقال إن هناك ثلاثة أمور: الذات والمعنى القائم به والحال، وهو كون الذات قادرة والأولان موجودان، والحال ثابتة هنا ليست بموجودة ولا معدومة» انتهى.

وقال شرف الدين: «والحاصل أن في المعقول هاهنا أربعة: ذات وصفات وأحوال وتعلقات، فالقاضي أثبت الجميع. والشيخ والأستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال، فإن زعموا أنه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة فهو مجرد نسبة في العقل فقط . والمعتزلة أثبتوا / الذات بدون الصفات. وأبو الحسين المعتزلي أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه الفخر وقضى بصحة تجردها على الذات الأزلية» انتهى.

قوله: "بِاعْتِبَار نَفْسه أَوْ بِاعتِبَار غَيْره"[3] تقدم أن المعنى متحقق ومعقول في نفسه كالسواد والبياض، وأما الحال فلا تحقق ولا تعقل إلا بالتبعية للغير، وهو المعنى الموجب لها، ككونه عالما إنما يتعقل بالتبعية للعلم الموجب له.

1- وردت في نسخة "ب": الصفة.

2- وردت في نسخة "ب": إذ هي.

3- العمدة: 107. جاء في هذه الفقرة قول السنوسي: «... ووجه الحصر أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، الأول الموجود والثاني الحال وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية، والثاني الحال المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام...».

قوله: "وَهُو إمَّا أنْ يَكونَ الغَيْر الَّذِي تَتحقَّق بهِ..."[1] الخ، هذا تقسيم للحال إلى نفسية كالوجود والتحيز للجرم، وإلى معنوية كالعالمية والقادرية، وذلك أن الحال كما مر لا تتحقق إلا بالتبعية للغير، وذلك الغير إما أن يكون معنى قائما بالموصوف، كالعلم القائم بمحله فيتحقق[2] به العالمية، وإما ذات والذات إما حقيقة قائمة بنفسها كالجرم فيتحقق به وجوده وتحيزه، وإما حقيقة قائمة بغيرها كالبياض يتحقق به لونيته.

فقد أطلق المصنف الذات على الحقيقة الشاملة للجرم والعرض، ويرد على عبارة المصنف أنه عادل بين الذات والمعنى، والذات أعم على ذلك التقدير، فقد ركب منفصلة حقيقية من الأعم والأخص ولا يصح.

وقد يجاب بأن المراد بالمعنى المعادل للذات في كلامه، هو الاصطلاحي المشروط بالحياة والداخل في الذات هو غيره،وهذا إنما يجري على القول بأن المعنى الموجب للحال هو المشروط بالحياة، وأما على القول بالتعميم كما تقدم فلا، وأيضا أهل القول الأول يعترفون بأن الكون يوجب الحال لمحله كما مر كل ذلك.

قوله: "وَالتَّحْقيق أنَّها عِبَارة..."[3] الخ، لاشك أن العبارة الأولى هي على حذف مضاف أيضا، لكن هذه أبين وأوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح فيها بالمضاف المقدر، وهو النفي، فالمراد بالتحقيق التوضيح والتبيين أو ما يقابل التجوز. ولك أن تقول في العبارة الأولى تأويل آخر، وهو أن يراد أن السلبية هي عبارة عما يمتنع أن يوصف به الباري، أي أن يكون وصفا له تعالى قائما بذاته، يعني لأن الذي يكون وصفا إنما هو الثبوتي لا السلبي، وكأنه يقول السلبي هو الأمر العدمي الذي ليس له ثبوت ولا وجود، وهذا التأويل تسلم العبارة معه من تقدير حذف لو ساعده السياق / والمقام. 260

---

[1]- العمدة: 107.

[2]- وردت في نسخة "ب": يتحقق.

[3]- العمدة: 107.

{مثال لبعض السلوب المعبر عنها بالحدوث عند بعض المتكلمين}

قوله: "كَعَفوِه تَعالَى وَحِلْمه..."[1] الخ، لاشك أن هذه بمنزلة صفة الأفعال، فيجري فيها ما يجري فيها من الخلاف، ومن جعلها حادثة باعتبار وقديمة باعتبار.

{تعريف الصفات النفسية}

قوله: "عِبارَة عَنْ كُلّ حَال ثَبَتت لِلذَّات غَيْر مُعلَّلة..."[2] الخ، "غير" بالجر نعت لحال أو بالنصب حالا منها، أو من ضمير "ثبتت"، ولا يكون خبر دامت لفساد المعنى، وإنما دامت فعل تام ولا حالا من الذات، لأن الذات لا تكون معللة، وإنما الحال هي التي تكون معللة أو غير معللة. وهذا التعريف إنما يحسن لتميز الحال النفسية ومن المعنوية في حق من يعرف مطلق الحال، وإلا فلفظ الحال لا ينبغي أن يؤخذ في التعريف اللهم إلا أن يعتبر لغويا.

قوله: "مِنْ غَيْر مَعْنى زَائِد علَى الذَّات..."[3] الخ، أي من غير أن تكون هذه الصفة تابعة لمعنى زائد على الذات، لا أنه يكون هناك معنى زائد على الذات أصلا.

قوله: "لاَ يَصِح تَوَهم انْتِفائِها مَع بَقاءِ الذَّات..."[4] الخ، يريد لأن النفسية لا يتصور انتفاؤها ومفارقتها للذات، إذ بانتفائها تنتفي الذات كالوجود مثلا، فإنه لا يمكن أن ينتفي مع بقاء الذات الموصوفة به بخلاف المعنوية، كعالمية زيد فإنه يمكن انتفاؤها مع بقاء ذات زيد، وذلك عند انتفاء العلم عن ذات زيد، لأنه لو قدرت ذات زيد بدون العلم والعالمية كانت ذاتا، ولو قدرت بدون الوجود لم تكن ذاتا، هذا في الحادث.

وكذا في القديم، فإنه لو قدرت ذات الله بدون العلم والعالمية مثلا، كانت ذاتا وإن كان لا يصح انتفاء العلم والعالمية عنه تعالى لوجوبهما في حقه، ولكن يصح توهم ذلك على طريق الفرض وتقدير المحال، ولا يوجب انتفاء الذات، ومن ثم عبر المصنف ب"التوهم" ولم يعبر ب"الإمكان"

1- العمدة: 107.
2- نفسه: 108.
3- نفسه: 108.
4- نفسه: 108.

ونحوه، إذ لو عبر به لا وهم أن المعنوية في حقه تعالى يمكن انتفاؤها وهو باطل، ولما كان التعريف رسما لم يتحاش عن أخذ الحكم فيه وإن كان فيه دور خفي.

فإن قيل: إن أريد بالذات خصوص القائم بنفسه، خرجت النفسيات للمعاني كاللونية للبياض، وإن أريد ما هو أعم دخلت المعنوية ولا تخرج بقوله: "لا يتوهم انتفاؤها"، إذ العالمية مثلا لا يتوهم انتفاؤها مع بقاء العلم وكذا سائر المعنوية.

قلنا: المراد الثاني، ولا يلزم ما ذكر، لأن المراد الذات الموصوفة بالحال كما صرح به لا المعنى الموجب للحال، والعالمية مثلا موصوفها ذو العلم لا العلم، ولاشك أنه يتوهم انتفاؤها / مع بقاء ذي العلم فلا تدخل وهذه التعاريف على طريقة أصحابنا، وأما عند القائلين بكون المعدوم ذاتا وثابتا فهي مستدركة، إذ وصف المعدوم معدوم لا يكون حالا البتة.

261

قوله: "وَالتَّحقِيق رُجُوع هَذِه الصِّفات إِلَى السَّلْب..."[1] الخ، تقدم أن الوجوب أمر اعتباري عدمي، إذ لو كان موجودا لكان واجبا، لاستحالة أن يكون ممكنا فيتسلسل كما مر في القدم والاستحالة ونحوها، وأما الأزلية والأبدية فراجعان إلى معنى القدم والبقاء وقد تقدم أنهما سلبيان على الصحيح.

{المحققون من المتكلمين يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها شيء}

قوله: "وَلَو عَرفْنَاها..."[2] الخ، في هذه العبارة شيء، لأنه إن كان المراد لو عرفنا الصفات النفسية على ما يظهر من الضمير العائد، فالدليل غير مطابق للمطلوب، إذ المدعى أنا لم نعرف منها شيئا، وهذا إنما يقابل الجزئية وعلى ردها يستدل بالبرهان المذكور. وإن كان المراد لو عرفنا شيئا منها فلا تسلم الملازمة، إذ لا يلزم من معرفة بعض نفسيات الشيء أن يعرف ذلك الشيء.

---

[1]- العمدة: 108.

[2]- نفسه: 108.

ويجاب بأن المراد الثاني والملازمة صحيحة، بمعنى أن معرفة البعض تستلزم إمكان معرفة الباقي، إذ لا فرق وذلك يؤدي إلى معرفة الموصوف، لكن تأنيث الضمير يبعده[1] أو لأن الضمير [عائد][2] على الجنس من غير قيد التعميم ولا التبعيض، وذلك يستلزم ما ذكر، ثم اللازم المذكور في كلام المصنف هو معرفة الحقيقة لا العين، إذ لا يلزم من معرفة الصفة النفسية للشيء معرفة عينه.

{تعريف صفات المعاني}

قوله: "وَأَمَّا صِفَاتُ المَعانِي..."[3] الخ، قال المؤلف في شرح الوسطى: «الإضافة فيها بيانية» أي الصفات التي هي نفس المعاني، كما تقول بلغ فلان درجة الاجتهاد ودرجة الإمامة ويجوز أن تكون الإضافة فيها ونحوها بمعنى من نحو ثوب خز.

قوله: "مُوجِبَة لَه حُكْما..."[4] الخ، تقدم من مذهب أبي هاشم أن الوصف المشروط بالحياة هو الذي يوجب حكما، وعليه فلا يكون السواد والبياض ونحوهما من المعاني، وقد قال في شرح الصغرى[5]: «مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته» وتعريفه هاهنا إما للقسم الثاني من المعاني وإما للكل جريا على مذهب القاضي وإمام الحرمين، وهو الظاهر.

قوله: "وَقِيل هِي المَعانِي المُوجبَة لِلأحوَال..."[6] الخ، إن قيل: أليس هذا تعريفا للشيء بنفسه / أو بما تتوقف معرفته عليه.

1- وردت في نسختي "أ" و "ج": يقيده

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 108.

4- نفسه: 108.

5- قارن بشرح الصغرى.

6- العمدة: 108.

قلنا: لا إذ المعاني المعرفة هي الاصطلاحية والمأخوذة في التعريف هي اللغوية، وقيدت بما يفيد مفهوم الاصطلاحية من تميزها عن غيرها. نعم في أخذ الحال في هذا التعريف مع ما مر من أخذ المعنى في تعريف الحال ما لا يخفى من التسامح، غير أن التعاريف المذكورة راجعة إلى التفسيرات اللغوية المقصود منها تبيين مسميات الألفاظ ويغتفر فيها ما ذكر، فإن كتب اللغة مشحونة بتفسير كل من المترادفين بالآخر وأخذ كل من المتضادين في تعريف الآخر.

{ما وقع من النزاع بين أهل السنة في صفات الأفعال أو التكوين}

قوله: عَنْ صُدورِ الآثَار..."[1] الخ، هذا الذي يعبر عنه بالتعلق التنجيزي للقدرة، كالإيجاد والإعدام على قول والتخليق والترزيق والإحياء والإماتة ويعبر عنها بالتكوين. وينبغي أن تعلم في هذا المقام أنه وقع النزاع فيه بين أهل السنة.

{مذهب الأشاعرة}

فذهب الأشاعرة إلى أنه حادث، لأن المراد منه صدور الأشياء عن القدرة تنجيزا وذلك الصدور حادث، إذ لو كان قديما لزم قدم العالم، وهو محال.

{مذهب الماتريدية}

وذهب الماتريدية إلى أنه قديم لوجوه ذكرها السعد على قول النسفي «والتكوين صفة لله تعالى أزلية، أحدها أنه يمتنع قيام الحوادث[2] بذاته تعالى. الثاني أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب له أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر علي الخلق من غير تعذر الحقيقة. الثالث أنه لو كان حادثا، فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل، وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع. الرابع لو حدث فأما في ذاته

---

[1]- العمدة: 108.

[2]- ورد في نسخة "ب": الحادث.

فيكون محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل[1] من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته»[2].

وأجابوا عن دليل الجمهور من أنه لو كان التكوين قديما لزم قدم العالم، بأن التكوين لا يلزم من قدمه قدم العالم، لأن تعلقه بالعالم حادث إضافي فيكون العالم حادثا كما أنه لم يلزم من قدم القدرة قدم العالم لما كان تعلقها التنجيزي حادثا.

وزاد في شرح المقاصد وجهين آخرين: «أحدهما، أن الأشاعرة يقولون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا / قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، أنه قد جرت العادة الإلهية بأنه يكون الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة «كن»، ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا. -قال:- وأجيب بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى، على أن الأكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الإيجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والإرادة. 263

ثانيهما: أن التكوين والإيجاد صفة كمال، فلو خلا عنهما في الأزل لكان نقصا وهو عليه تعالى محال. -قال:- وأجيب بأن ذلك إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك. نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه» انتهى.

واعلم أن هذه الأدلة التي ذكروها على قدم التكوين هي بناء منهم على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم قال في شرح النسفية: «والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك، والحاصل أنه في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء

---

[1]- أي أبو الهذيل العلاف (135/ 235 هـ)، كان رئيس المعتزلة في عصره في مدرسة البصرة، وهو الذي ادخل الفلسفة في تعاليم المعتزلة، ويلقب فيلسوف المعتزلة.

[2]- كلام منقول من شرح النسفية مع بعض التصرف: 62-63.

[3]- النحل: 40.

وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى غير القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يخصص أحد الجانبين»[1] انتهى.

وأشار بهذا الكلام إلى أن جميع أدلتهم تندفع بتحقيق أن التكوين أمر إضافي، كما قال في شرح المقاصد بعد ذكر الوجوه التي استدلوا بها على القدم أنها عورضت بوجهين: «أحدهما، أنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي، ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الأزل. ثانيهما، أنه لو كان أزليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر» انتهى.

وأشار بقوله «فإن القدرة وإن كانت نسبتها...» الخ، إلى الجواب عن استدلالهم على أن التكوين صفة مغايرة للقدرة والإرادة، وقد استدلوا على ذلك بوجهين ذكرهما في الطوالع: «أحدهما أن القدرة متعلقة بإمكان الشيء والتكوين بوجوده. ثانيهما أن متعلق القدرة <قد>[2] لا يوجد ومتعلق التكوين لابد أن يوجد»[3] بمعنى أن القدرة نسبتها إلى / جميع الممكنات متساوية، والتكوين خاص منها بما يدخل تحت الوجود. 264

والجواب عن الأول بالمنع، فإن القدرة متعلقة بصحة الوجود لا بالإمكان، لأن الإمكان ذاتي فلا يكون بالغير، وعن الثاني أن القدرة وإن كانت نسبتها إلى الجميع على حد سواء، لكن مع الانضمام إلى الإرادة فيحصل المقصود من التكوين كما قال السعد.

وقال الأصفهاني في شرحه للطوالع بعد تقريره للكلام السابق ما نصه: «والحق أن القدرة والإرادة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر، ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى» انتهى. وهو معنى كلام السعد السابق.

---

[1]- كلام منقول من شرح النسفية: 63-64.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- كلام منقول من الطوالع مع تصرف بالتقديم والتأخير: 191.

ثم على مذهب الماتريدية فالتكوين صفة قديمة يوصف الله تعالى بها في الأزل، وهي من صفات المعاني كما عدها البرهان النسفي[1] في العقائد، وتكون المعاني بها ثمانيا إن جعلنا التكوين صفة واحدة. قال السعد: «وإليه ذهب المحققون من علماء ما وراء النهر[2]، بمعنى أن التكوين صفة واحدة تتنوع بحسب الخصوصيات، إن تعلقت مثلا بالحياة سميت إحياء، وبالموت سميت إماتة، وبالوجود سميت إيجادا، وبالرزق سميت ترزيقا ونحوها. وتفرد بعضهم بأن كل واحد من التكوينات المذكورة صفة قديمة حقيقية، وعلى هذا فلا تكاد تنتهي المعاني. -قال السعد:- وهو تكثير للقدماء جدا وإن لم تكن مغايرة والأقرب ما ذهب إليه الأولون»[3] انتهى.

وأما على مذهب الأشعرية من أن التكوين حادث، فلا يكون من صفات الباري القائمة بذاته إذ يستحيل قيام الحوادث به تعالى، لكنه لما لم يكن عندهم صفة حقيقية بل أمرا اعتباريا، لم يستلزم عده من الصفات قيام الحوادث به تعالى، لأن الأمور الاعتبارية عدمية لا وجودية.

قال العضد في شرح المختصر الأصلي والسعد في حواشيه عليه: «إن الذات قديمة وكذا القدرة، فلابد من أمر حادث عنده تحدث الحوادث، وهو تعلق القدرة، فهذا التعلق من حيث انتسابه إلى العالم صدور العالم، ومن حيث انتسابه إلى القدرة إيجاب[4] القدرة للعالم، ومن حيث انتسابه إلى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم. فمعنى الخلق كون الذات تعلقت قدرته بشيء وهو معنى إضافي اعتباري قائم بالخلق واتصاف الخالق به، وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا للحدوث» / انتهى. وهذه عبارة السعد موضحا لكلام العضد، وله مثله في شرح النسفية. 265

---

[1]- لعله عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد النسفي (.../537 هـ)، السمرقندي الحنفي الحافظ ذو الفنون يقال له مائة مصنف، كان فاضلا مفسرا أديبا. شذرات الذهب/4: 115.

[2]- ما وراء النهر هي المنطقة الواقعة شمال نهر أموداريا (تركستان الروسية) حتى أواسط آسيا. قاموس المنجد في الأعلام.

[3]- قارن بشرح النسفية: 69.

[4]- وردت في نسخة "ب": الجاعل.

وبهذا التحقيق يتبين لك وجه إطلاق الأشعرية على التكوين أنه من الصفات، وأنه لا يلزم من وصف الباري به قيام الحوادث به وتبين لك أيضا أن ليس المراد بكونه حادثا أنه موجود بعد عدم على ما هو شأن الحدوث الحقيقي، وإنما المراد تجدده في الاعتبار، لأنه إذا كان أمرا اعتباريا والاعتباري عدمي لم يتصور فيه الحدوث بمعنى، الخروج من العدم إلى الوجود فافهم.

وبه يرد على المعتزلة في قولهم إن التكوين عين المكون، وأنه لا يتصور في الخلق معنى آخر غير المخلوق واستدلوا[1] بأنه لو كان غير المكون لاحتاج إلى تكوين آخر فيلزم التسلسل كما مر هذا الدليل عند الحنفية، ووجه الرد أنه وإن كان غير المكون لا يحتاج إلى تكوين آخر لأنه أمر اعتباري، وقد أشار العضد إلى هذا المعنى إثر كلامه السابق.

{اشتهار النزاع في أن التكوين هو عين المكون أم غيره؟}

وقد اشتهر النزاع في أن التكوين هو عين المكون أم غيره، لكن أشار السعد إلى أن لا خلاف في المعنى، وذلك أنه ذكر أدلة كون التكوين غير المكون على قول النسفي: «وهو غير المكون عندنا»[2] ثم قال في آخر كلامه: «وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فإن قال: التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس هنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد [ونحو ذلك][3] فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج. ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات. وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج...»[4] إلى آخر كلامه.

---

[1]- وردت في نسختي "أ" و"ج": استدلالا.

[2]- قارن بشرح النسفية: 66.

[3]- ساقط من كل النسخ والزيادة من شرح النسفية.

[4]- نص منقول من شرح النسفية: 67-68.

{قدم صفات الأفعال يقول به الماتريدية وقدماء الحنفية}

واعلم أن ما تقدم عن الماتريدية نقل أيضا عن الحنفية الأقدمين، وأنهم يقولون بقدم صفات الأفعال، بمعنى أن الله خالق ورازق مثلا في الأزل، فبعض العلماء يحمل ذلك على ما عند المتأخرين منهم وهم الماتريدية المذكورون، من أن التكوين صفة أخرى أو صفات، وبعضهم / يتناول ذلك على معنى القدرة، بمعنى أن كونه خالقا ورازقا في الأزل أنه قادر على الخلق والرزق.

كما يحكى عن الغزالي أنه لا خلاف بينهم وبين الأشعرية، لأن الأشعرية أيضا يعترفون أنه في الأزل خالق، بمعنى أنه قادر على الخلق لا خالق تنجيزا، كما تقدم من كلام سعد الدين أن الحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق.

وذكر ابن أبي شريف[1] عن شيخه أنه قال: «ادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور الماتريدي[2] أن صفات الأفعال قديمة زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله «كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق» وذكروا أوجها من الاستدلال.

والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة، باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وما ذكروه لا ينافي هذا، وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر، بل وفي كلام أبي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي[3].

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش: 4.

2- محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي (.../333هـ)، الفقيه الحنفي الأصولي المفسر أحد أئمة علماء الكلام وصاحب المذهب الماتريدي المنسوب إليه في العقيدة والكلام. من كتبه: "كتاب التوحيد" و"المقالات في علم" الكلام وغيرها. الفوائد البهية في تراجم الحنفية: 95، الأعلام/7: 242.

3- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المصري (321/239هـ) شيخ الحنفية، الثقة الثبت، صنف التصانيف منها العقيدة السنية، وبرع في الفقه والحديث. تهذيب السير/2: 62، شذرات الذهب/2: 288.

قال: «وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، له تعالى معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]»[2] انتهى نقل الطحاوي.

-قال:- فقوله: -يعني أبا حنيفة- «ذلك بأنه على كل شيء قدير» تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته به، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا ما تقوله الأشاعرة» انتهى.

{النزاع الواقع في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال}

ومن الغريب ما ذكر ابن حجر في فتح الباري من أنه وقع النزاع في أن القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال؟، قال في باب: قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[3] ناقلا عن البيهقي : «القوي التام القدرة لا ينسب إليه عجز في حالة من الأحوال، -قال:- ويرجع معناه إلى القدرة، والقادر هو الذي له القدرة الشاملة، والقدرة صفة له قائمة بذاته، والمقتدر <هو>[4] / التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، وفي الحديث رد على من قال 267 إنه قادر بنفسه لا بقدرة، لأن القوة بمعنى القدرة، وقد قال تعالى إنه ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾.

وزعم المعتزلي أن المراد بقوله: ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ الشديد القوة، والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة أنه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية خلافا لقول أهل السنة أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور.

---

[1]- تضمين للآية 1 من سورة الملك: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.
[2]- قارن بما ورد في شرح العقيدة الطحاوية: 124-131-136
[3]- الذاريات: 58.
[4]- سقطت من نسخة "ب".

وقال غيره: كون القدرة قديمة وإفاضة الرزق حادثة لا يتنافيان، لأن الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق قبل[1] وجوده لا يستلزم التغير فيه، لأن التغير في التعلق، فإن قدرته لم تكن متعلقة بإعطاء الرزق بل بكونه سيقع، ثم لما وقع تعلقت به من غير أن تتغير الصفة في نفس الأمر، ومن ثم نشأ الاختلاف هل القدرة من صفات الذات أو من صفات الأفعال؟ فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق قال: هي صفة ذات قديمة. ومن نظر إلى تعلق القدرة قال: هي صفة فعل حادثة، ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والإضافية بخلاف الذاتية»[2] انتهى.

وما ذكره من الاعتبار ظاهر، غير أنا لم نعهد الخلاف هكذا ونقل قبل هذا الكلام عن ابن بطال أنه قال: «تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى، صفة ذات وصفة فعل، فالرزق فعل من أفعاله تعالى، فهو من صفات فعله، لأن رازقا يقتضي مرزوقا والله سبحانه كان ولا مرزوق، وكل ما لم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق، ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق، بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين، والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة، ولم يزل سبحانه ذا قوة وقدرة ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادر[3]، والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة الثابت الصحيح»[4] انتهى. وإنما أطنبت في هذه المسألة بعض الإطناب لإخلال المصنف في كتبه غاية الإخلال والله المستعان.

---

[1]- في فتح الباري بعد بدل قبل.

[2]- قارن بفتح الباري/13: 446-447.

[3]- وردت في نسخة "ب": القادرين.

[4]- قارن بفتح الباري/13: 446.

{مثال الصفات الجامعة لجميع الأقسام}

<قوله: "يَنْدرِج فِيه سَائِر الأَقْسام السِتة"[1] في هذه العبارة تسامح[2] والمقصود واضح>[3].

{مثال الصفات المعنوية}

قوله: "<وَمِثَالُ الصِّفَة>[4] المَعنوِية"[5] الخ، يعني في حق الباري، وإن كان التعريف السابق لها يشمل الحادثة[6] أيضا، وكذا أمثلة الأقسام المذكورة بعد على هذا النمط.

{مثال لصفات المعاني}

قوله: "خَلقُ الله تَعالَى وَرَزقُه"[7] الرزق بفتح الراء مصدرا هو المقصود هنا، وأما

268 بكسرها فاسم / ما يرزق وليس بمراد.

{لماذا كانت هذه الصفات جامعة؟}

قوله: "عِزَّة الله تَعالَى وَجَلاله وَعَظمَته..."[8] الخ، إنما كانت هذه جامعة لأنك تقول مثلا: جل بكذا وجل عن كذا، فيدخل في الأول جميع الكمالات من المعاني والمعنوية،

---

[1]- العمدة: 108. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «وأما الصفة الجامعة لجميع الأقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا مريدا حيا إلى آخرها».

[2]- وردت في نسختي "أ" و"ج": مسامحة.

[3]- ساقط من نسخة "ج".

[4]- ساقط من نسخة "ج".

[5]- العمدة: 108.

[6]- وردت في نسخة "ب": الحادث.

[7]- العمدة: 108. تمام كلام السنوسي في الفقرة قوله: «ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والإرادة والحياة إلى آخر الصفات السبع أو الثمان، ومثال صفات الأفعال خلق الله جل وعلا ورزقه وإحسانه، ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي والمميت، ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك».

[8]- نفسه: 108.

وصفات الأفعال، فكما جل بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا، كذلك جل بخلقه بدائع المصنوعات وإحيائه الأموات، ويدخل في الثاني جميع السلبيات، إذ يقال جل عن [الشريك والصاحبة والولد والإتحاد ونحو ذلك، وكذا يقال عظم بكذا وعظم عن][1] كذا فلما كان لفظ الجلال والعظمة ونحو ذلك محتملا للتحليات والتنزيهات سمي جامعا.

{من المحققين من يقسم صفات الباري تعالى باعتبارها إضافات لا وجود لها في الأعيان}

قوله: "كَتَعَلّقِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ..."[2] الخ، قد تقدم ذكر الخلاف في أن التعلق هل هو اعتباري لا وجودي له[3] خارجا أو هو وجودي نفسي لهذه الصفات؟، وأن الأول مذهب المتأخرين والثاني عمدة الشيخ، وعليه جرى المصنف في هذا الكتاب كما سيأتي من أن التعلق نفسي، وعليه فالتعلق قديم لا يتبدل ولا يتغير، وأما على الأول فيتبدل ويتغير في الاعتبار، وتغيره[4] لا يقتضي تغيرا في الذات ولا في الصفات القديمة، ولا يوجب قيام الحادث بالقديم، وذلك لأن التعلق أمرا اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف القديم به كما قد يتصف المولى بأنه قبل العالم ومعه وبعده، وذلك لا يوجب تغيرا في المولى، وإنما التغير راجع إلى العالم كما مر في التعلق التنجيزي.

{أدلة مثبتي الحال[5] من المتكلمين}

قوله: "لاتَّصفَ الشَّيءُ بِنقِيضهِ..."[6] الخ، أي بما يصدق عليه نقيضه، وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا، للوجود بل أخص من نقيض الوجود، ونقيض الوجود

---

[1]- ساقط من نسختي "أ و"ج".

[2]- العمدة: 108.

[3]- وردت في نسختي "أ و"ج: وجود له.

[4]- وردت في نسخة "ب": تغييره.

[5]- الحال يذكر ويؤنث ويطلق على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة، والحال في اصطلاح المتكلمين وسط بين الموجود والمعدوم وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية، والحال عند ديكارت وسبينوزا إحدى كيفيات الموجود أو الجوهر. النجاة: 323.

[6]- العمدة: 109. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وإلا لاتصف الشيء بنقيضه إذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له فإذن تعين أنه واسطة وهو المطلوب، وأيضا السواد يشارك البياض في اللونية=

اللاوجود الشامل للعدم والواسطة، فإذا اتصف الوجود بالعدم اتصف بنقيضه لاستلزام العدم للاوجود الذي هو نقيض الوجود، ضرورة استلزام الأخص للأعم، لكن اتصاف الشيء بنقيضه محال.

قوله: "يُشارِك البَياض فِي اللَّونِية"[1] أي والمشاركة في المعنى لا في اللفظ فقط.

قوله: "وَيُخالِفه فِي السَّوادِية"[2] يعني أن البياض والسواد لما كانا نوعين داخلين في اللون فهما يشتركان في الجنس الذي هو اللون، وكل واحد منهما يتميز عن الآخر بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي هي فصل له على أن الفصل الحقيقي له هو القابض للبصر مثلا بأن نقول في حقيقة السواد أنه اللون القابض للبصر كما تقول في الإنسان أن فصله / الناطق لا الإنسانية وإن كانا متقاربين ومتلازمين. 269

قوله: "هَذان الوَصفان"[3] أي اللونية والسوادية.

قوله: "فَيلْزَم قِيام العَرَض بِالعَرَض"[4] يعني لأنه يجب أن يقوم أحدهما بالآخر، إذ لو لم يقم أحدهما بالآخر لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة.

قوله: "أَو يُعدَما"[5] يعني أو يعدم واحد منهما، فيلزم تركب هذا السواد الموجود من المعدوم أو من الموجود والمعدوم وأنه محال.

=ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك فإما أن يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو يعدما فيتركب الموجود من المعدوم، ورد الأول بأن الوجود عين ذات الموجود وتمييزه عن غيره سلب فلا تسلسل، والثاني بتجويز القيام وفيه نظر».

1- العمدة: 109.

2- نفسه: 109.

3- نفسه: 109.

4- نفسه: 109.

5- نفسه: 109.

قوله: "وَردً الأوّل بِأَنَّ الوُجودَ..."[1] الخ، لا يخفى ما في هذا النزاع من المصادرة، وأنه لم يقع على موضوع واحد، إذ كل واحد من الفريقين يبني احتجاجه على مذهبه في الوجود، والآخر ينازعه بناء على مذهبه. وقال الأصفهاني في شرح الطوالع إثر هذا الجواب: «ولقائل أن يقول إن الوجود ليس بموجود في الخارج، إذ الموجود لشيء له الوجود وذلك الشيء إما نفس الوجود أو غيره، وهما محال، أما الأول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لأن ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين. وأما الثاني فلامتناع أن يكون الوجود غيره، بل الجواب أن الوجود لا ترد عليه هذه القسمة، وهي قولنا إما أن يكون الوجود موجودا أو معدوما، لامتناع انقسام الشيء إلى الموصوف به ومنافيه، إذ لا يصح أن يقال: السواد إما أسود أو أبيض، أو الضرب إما مضروب أو ليس بمضروب، ولئن سلم أن الوجود يقبل هذه القسمة فنختار أن الوجود موجود في الذهن، فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا» انتهى.

وما ذكر الأصفهاني أنه هو الجواب حكاه في شرح المقاصد عن التجريد[2]، ثم قال عقبه: «ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة»[3].

قلت: ومعنى كونه تسليما واعترافا، أنه اعتراف بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو قول مثبتي الحال، ولزمه الاعتراف بالواسطة، لأن الوجود والعدم حينئذ لو كانا نقيضين لم يرتفعا عن الوجود، لاستحالة ارتفاع النقيضين، فلما اعترف بارتفاعهما لزمه أنهما ليسا نقيضين،بل لهما ثالث يوجد عند ارتفاعهما، وهو القول بالواسطة، فظن أنه يبني شيئا وهو يعدمه، وهذا ظاهر، ولا ينفع الأصفهاني ما نظر به من المثالين، لأن المثال الأول ارتفع به / شبه الضرر وهو صحيح، والثاني لم يرتفعا فيه لصحة أن يقال الضرب ليس بمضروب. 270

---

[1]- العمدة: 109.

[2]- التجريد إشارة لكتاب اسمه "تجريد الكلام" للعلامة نصير الدين الطوسي المتوفى سنة 672 هـ، بناه مؤلفه على ستة مقاصد: الأول في الأمور العامة، والثاني في الجواهر والأعراض، والثالث في إثبات الصانع، والرابع في النبوة، والخامس في الإمامة، والسادس في المعاد. وقدم الشيخ جمال الدين حسن بن يوسف من الشيعة شرحا عليه. راجع كشف الظنون/1: 345.

[3]- قارن بشرح المقاصد/1: 367.

{الأجوبة التي ذكرها البيضاوي للرد على منكري الأحوال}

قوله: "وَ[عَنْ][1] الثَّاني بِتَجويزِ القِيَام..."[2] الخ، هذا أحد ثلاثة أجوبة ذكرها البيضاوي في الطوالع، الأول: أن اللونية والسوادية موجودتان ولا يلزم قيام العرض بالعرض، وذلك أنهما معا قائمتان بالجسم، إلا أن قيام إحداهما موقوف على قيام الأخرى ولا تستغني إحداهما عن الأخرى. الثاني: أنهما موجودتان أيضا إحداهما قائمة بالجسم والأخرى قائمة بالتي قامت بالجسم. قولكم إنه قيام العرض بالعرض مسلم ولا نسلم امتناعه. الثالث: أن التركيب إنما هو في العقل لا في الخارج، إذ ليس في الخارج شيء هو اللونية وشيء آخر هو السوادية بل شيء واحد تتعقل فيه في الذهن اللونية والسوادية[3]. واقتصر المؤلف على الجواب الثاني.

وقد أجيب أيضا، بأنه لا يصدق هاهنا قيام العرض بالعرض، إذ جنس الشيء وفصله جزءان ذاتيان له، لا يكون شيء منهما عرضا قائما به، وكذا لا يكون أحدهما عرضا قائما بالآخر. وفي شرح المقاصد مزيد بحث في هذا القيام فانظره، وتقدم لنا ما في قيام العرض بالعرض من الخلاف وتضعيف أدلة المانعين وكأن المصنف نظر على حسب ما اشتهر من المنع.

{قول بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال}

قوله: "يسدُ بَاب التَّعلِيل..."[4] الخ، يريد أن نافي الحال لا يمكنه أن يعلل شيئا، لأنا إذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به، إنما يصح إذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية فيصح التعليل، وعند نفاة الأحوال لا مغايرة فلا يصح، إذ هو تعليل الشيء بنفسه، وكذا الحد لا يمكن نافي الحال، لأن الحد مركب من عام وخاص، مثلا إذا قلنا في السواد إنه لون قابض

---

[1]- سقطت من الأصل عند السنوسي في العمدة ومن نسخة "أ".

[2]- العمدة: 109.

[3]- كلام منقول بتصرف من طوالع البيضاوي: 81-82.

[4]- العمدة: 109. تمام كلام السنوسي في الفقرة ما نصه: «... قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال: إن القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة وهو ظاهر، والمسألة لها تعلق بمسألة أصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى أم لا؟ فعليك بها».

للبصر فلابد أن نتعقل مغايرته[1] بين اللونية والقابضية إذ لو كانا شيئا واحدا لما أغنى القيد الثاني عن الأول شيئا، ولكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ.

ونافي الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص، وإنما عنده هذا السواد الموجود، والاشتراك إنما هو في العبارة فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل، وكذلك لا يمكنه فهم مقدمة كلية في الأدلة،لأن الكلية ملزومة للاشتراك المعنوي، ونافي الحال ليس عنده الاشتراك إلا في اللفظ، وقد تقدم من كلام المقترح أن من رد ذلك / إلى العبارات المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية ولا إدراج خاص تحت عمومها، وهذا كله واضح. 271

غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الحال، قال الشيخ وأتباعه: وإن قالوا بنفي الحال لا يجب أن يقولوا بنفي الاعتبار الذهني إلا أنه لا وجود له ولا ثبوتا خارجا أصلا ولا واسطة، وإذا اعترفوا بثبوت الحقائق لم يلزم انسداد شيء مما مر بل يصح جميعه، ويكون في الحقيقة كمذهب المنطقيين الذين إليهم المرجع في التعليلات وتحقيق التعريفات وإثبات القوانين، وتقرير البراهين، وإلا فمستبعد من مطلق العقلاء فضلا عن العلماء والفضلاء، والمهرة النبلاء أن ينكروا العموم والخصوص والتعليل، ونحو ذلك مما هو من قبيل الأمور الضرورية أو يجهلوا معناه.

كيف والكليات المشحون بها كلام الشارع بل وكلام العامة وغيرهم، لا يصح منها شيء إلا بثبوت اشتراك معنوي، وكيف لأحد بإنكارها وقد تعقلها أجلاف العرب، وهي في كلامهم لا تنحصر نحو: « وكل نعيم لا محالة زائل»[2]، «وكل عيش ونعيم زائل»[1]، «وكل أناس سوف تدخل بينهم»[2]، وقد يصرحون به نحو:

---

[1]- بدلها وردت في نسخة "ب": مغايرة.

[2]- هذا الشطر الثاني من بيت مشهور من قصيدة للشاعر لبيد قال فيها:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ❖ وكل نعيم لا محالة زائل =

سليلة سابقين تناجلاها ❖ إذا نسبا يضمهما الكراع[3]

بناء على أن الكراع اسم جنس للخيل، ولم يقع الاستثناء المتصل في كلامهم إلا على هذا، وهذا أمر واضح لا تنكره الفطر، ولا يتوهم عاقل أن هذا مجرد اتفاق في اللفظ.

وقد قال المحققون في قول الشيخ[4]: «الوجود عين الموجود» أنه إنما أراد الخارج وأنه ليس فيه شيء هو الذات وآخر هو الوجود، ولا ينكر أنهما في الذهن معقولان متغايران، ولا ينافي هذا القول بأنه لا اشتراك إلا في الألفاظ، فإن معناه على هذا أن ليس في الخارج أمر مشترك فيه سوى اللفظ، لأن الحصص الخارجية متباينة لتنافي الكلية والخارجية، والمقام وإن كان يسع أزيد من هذا بسطا غني عن الإطناب لوضوح الصواب، فتأمل.

{مسألة أصولية: العموم من عوارض الألفاظ}

قوله: "هَل هُو مِنْ عَوارِض المَعنَى..."[5] الخ، اتفق الأصوليون على عروض العموم للفظ فيقال: لفظ عام، واختلفوا هل يعرض للمعنى فيقال: معنى عام سواء كان المعنى ذهنيا كمعنى الإنسان، أو خارجيا عينا كالمطر، أو عرضا كالخصب، أو يعرض للذهني فقط دون

=ومطلعها:

ألا تسألان المرء ماذا يحاول ❖ أنحب فيقضى أم ضلال وباطل

انظر ديوان لبيد.

[1]- الشطر الأول من بيت شعري تمامه: «وبنات الدهر يلعبن بكل»، من قصيدة شعرية نظمها عبد الله بن الزبعري في يوم أحد وقد كان مشركا وقتها. سيرة ابن هشام.

[2]- الشطر الأول من قصيدة لبيد بن ربيعة وتمام البيت «دويهية تصفر منها الأنامل» وهي قصيدة في رثاء النعمان بن المنذر تعرض فيها للموت وعدم دوام الدنيا لأحد.

[3]- بيت من قصيدة لعبيدة بن الربيع التميمي الذي كانت له فرس تسمى سكاب، فطلبها منه بعض الملوك فقال فيها:

أبيت اللعب إن سكاب علق ❖ نفيس لا تعار ولا تباع

[4]- المقصود بالشيخ الإمام الأشعري رحمه الله.

[5]- العمدة: 109.

الخارجي أو لا يعرض / لشيء منهما بل للفظ فقط، وينبني عليه ما مر، لأنا إذا قلنا بالعموم في المعاني قلنا بالأحوال وإلا فلا. 272

وهذا البناء إنما ينتجه إذا كان الخلاف المذكور في العموم[1] معنويا، لكن كثير من الأصوليين إنما يذكرونه على أنه راجع إلى اصطلاح واستعمال، بمعنى أنه هل يطلق العموم حقيقة على المعنى كاللفظ أو مجازا أو لا.

وقد قال الكوراني: «وتحقيق ذلك أن العموم لغة هو الشمول، وهذا المعنى موجود في كل أمر اشترك بين أمور متعددة سواء كان لفظا نحو «من رأى»، أو معنى موجودا في الخارج نحو "عم المطر والخصب"، أو ذهنيا كالكلي الذي يتصوره الإنسان، فإنه شامل لجزئياته في الذهن غايته أن الأصوليين اعتبروا القسم الأول واصطلحوا عليه، وذلك لا يدل على عدم عروضه للمعاني لغة» انتهى. بل ذكر الزركشي أنه «لا خلاف في المعاني التابعة للألفاظ أنها تعم، وإنما الخلاف في غيرها كالمقتضي والمفهوم»[2].

نعم، وقع في كلام العضد الإشارة إلى الخلاف، وذلك أن شراح[3] ابن الحاجب الأصلي «ذكروا أن الخلاف لفظي،لأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو اصطلاح الأصوليين، فهو من عوارض الألفاظ خاصة، وإن أريد شمول أمر لمتعدد عم الألفاظ والمعاني، وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني»[4]. -فقال العضد:- «الإطلاق اللغوي أمره سهل، وإنما النزاع في كون معنى واحدا متعلقا لأمور متعددة، وذلك لا

---

[1]- بدلها وردت في نسخة "ب": العام.

[2]- كلام منقول بتصرف من تشنيف المسامع/2: 649.

[3]- أشهر شروح مختصر ابن الحاجب "شرح العلامة عضد الدين عبد الرحمن الإيجي" (ت: 756 هـ) و"شرح العلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي" (ت: 710 هـ)، و"شرح العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني" (ت: 749 هـ) وغيرها. وكتب عدد من العلماء الحواشي عليه، أهمها "حاشية سعد الدين التفتازاني (ت: 791 هـ) على شرح العضد"، و"حاشية الشريف الجرجاني (ت: 816 هـ) على شرح العضد" أيضا.

[4]- قارن بشرح المختصر الأصلي/2: 102.

يتصور في الأمور الخارجية إنما يتصور في الأمور الذهنيات، فمن أثبتها أثبته، والأصوليون لا يثبتونها»[1].

وقد نازعه السعد في ذلك انظر كلامه في الحواشي على العضد، ولو سلم ما قال فقد صرح بعض المحققين من أهل الأصول بأن النزاع بين مثبتي الوجود الذهني ونفاته لفظي، وقال: ويظهر ذلك بتأمل أدلة الفريقين، وبه يظهر لك وجه ما ذكرناه قبل في كلام الأشعري والمنطقيين، فليتأمل العاقل في أمثال هذه المباحث، وليعلم أن أذهان العقلاء متقاربة والله الموفق.

{استثناء معتزلة البصرة كونه تعالى مريدا ملزم لثلاثة أمور كلها مستحيلة}

قوله: "لإِرَادَة حَادِثَة لاَ فِي مَحَل..."[2] الخ، إنما قالوا بحدوثها فرارا من تعدد القدماء الذي هو محال على أصلهم، وقالوا إنها لا في محل ولم يقولوا بقيامها بالباري تعالى، لاستحالة قيام الحوادث به تعالى ولا بمحل آخر، لئلا يختص حكمها به، ولم يفهموا أنها إذا لم تقم بمحل لا توجب حكما لشيء من المحال لعدم اختصاصها بشيء منها، فلا توجب حينئذ حكما للباري تعالى لعدم / اختصاصها به، فوقعوا في حيرة، نعوذ بالله من الضلال. 273

قوله: "تَجَدد الأَحْوال الحَادِثة..."[3] الخ، أي لأن الإرادة وإن لم يقولوا بقيامها به تعالى، فقد قالوا بقيام حكمها به تعالى، ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد المعاني على الذات وبين تجدد المعنوية عليها كما سيبينه المؤلف بعد.

---

[1]- قارن بشرح المختصر الأصلي/2: 102.

[2]- العمدة: 110. تمام كلام السنوسي في الفقرة ما نصه: «... واستثنى معتزلة البصرة أيضا كونه مريدا فقالوا مريد بإرادة حادثة لا في محل فألزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة أحدها تجدد الأحوال الحادثة على الأزلي جل وعلا... والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال، والثالث عود حكمه إلى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال، وألزموا أيضا مخالفة أصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مريد لنفسه كما قالوا قادر لنفسه...».

[3]- نفسه: 110.

قوله: "عَوْد حُكمِه إِلَى مَا لَمْ يَقُم بِه..."[1] الخ، الضمير في حكمه عائد على المعنى، وذلك أنهم قالوا إن الإرادة غير قائمة بالباري تعالى وحكمها عائد على الباري تعالى، فحكموا بكونه مريدا بإرادة لم تقم به، فلزم في ذلك أمران: أحدهما عود الحكم إلى ما لم يقم به، والآخر، التخصيص من غير مخصص، وذلك أن الإرادة إذا لم تقم بمحل أصلا على زعمهم فلا يعود حكمها إلى شيء من المحال [إذ لو عاد لشيء من المحال مع عدم اختصاصها به لوجب أن يعود إلى جميع المحال][2] لاستواء النسبة، واستحالة التخصيص من غير مخصص.

ولاشك أن كل حي يقبل المريدية، فلا تكون هذه الإرادة أولى بإيجابها المريدية لله تعالى من إيجابها المريدية لسائر الأحياء. قالوا: إن اختصاصها بالباري تعالى أولى لوجهين: أحدهما أنه تعالى لا في محل وهي لا في محل فتناسبا. الثاني أنه خالقها كما قالوا في الكلام الذي يخلقه في جرم أنه متكلم به.

ورد الأول، بأن الاختصاص أمر ثبوتي، وكونه لا في محل أمر عدمي، والعدمي لا يعلل به الثبوتي، وبأن كونه تعالى لا في محل إن أرادوا به أنه قائم بنفسه فالجواهر قائمة بأنفسها فيعود هذا الحكم إليها، وإن أرادوا أنه لا في مكان ولا في حيز فالأعراض كذلك.

قال ابن التلمساني: ولهم أن يقولوا على هذا الجواب نريد به سلب المحل مطلقا، فيلزم عودها إليه، -قال:- وهذا يبطل بالعقل، فإنهم أثبتوا له الاستغناء المطلق عنهما، فزعموا أنه غير متحيز ولا قائم بمتحيز فيلزم عود حكمها إليه.

ورد الثاني، بأنه لو كان يكون بخلقه الإرادة مريدا لكان بخلقه الحركة متحركا، وبخلقه السكون ساكنا ونحوها، والأفعال إنما تضاف إلى الله تعالى من حيث إنه مبدعها ومنشئها، لا بالاتصاف بخصوصياتها إلا ما ورد سماعا كتسميته جودا بفعل الجود ورازقا بفعل

---

[1]- العمدة: 110.

[2]- ساقط من نسختي "أ" و"ج".

الرزق، فأما الفاعل منا فإنما يوصف بأفعاله، لأن أفعاله في ذاته فكانت صفة له من حيث كان محلها.

{إلزام المعتزلة مخالفة أصلهم في نفي صفات المعاني}

قوله: "لَمْ يَقولُوا مُرِيد لِنَفسِه..."[1] الخ، قال ابن التلمساني: «ومما يطالبون به أن يقال لهم: لم قلتم إن الباري تعالى متكلم بكلام يخلقه في جماد ومريدا بإرادة يحدثها لا في محل، وأنه عالم قادر حي / لنفسه، ولو عكس عاكس عليكم هذا التفصيل لم تجدوا فرقا بين ما أثبتموه لبعض وسلبتموه عن بعض لولا التحكم في الدين وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون». 274

قوله: "لَعَمَّ بِمُرِيدِيتِه كُل مُمْكن..."[2] الخ، هذا أصلهم، وهو أن الصفة النفسية هي تعم، ولما كان من أصلهم خروج كثير من الممكنات عن إرادة الله تعالى كالمعاصي، لم يجعلوا الله تعالى مريدا لنفسه لئلا تعم مريديته، فقالوا مريد بإرادة، ولم يمكنهم أن يجعلوها قديمة لئلا يتعدد القدماء فجعلوها حادثة، ولم يمكنهم أن يجعلوها قائمة به تعالى ولا بغيره كما مر فجعلوها لا في محل.

{مناقشة المعتزلة في أجوبتهم أن الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى}

قوله: "مِنَ الهَوَس..."[3] الخ، الهوس بفتح الواو طرف من الجنون، ورجل مهوس بفتح الواو المشددة أصابه ذلك.

قوله: "وَقَد وَقَع فِي العَادَة الأَمرَان"[4] أي اشتهاء الشهوة وعدم اشتهائها والله أعلم.

---

[1]- العمدة: 110.

[2]- نفسه: 110.

[3]- نفسه: 110.

[4]- نفسه: 111. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... وقد وقع في العادة الأمران فالشهوة مما يجوز أن تتعلق بها الشهوة والإرادة الحادثة مما يجب أن تتعلق بها الإرادة فظهر الفرق، ثم يلزمهم أيضا قيام الحوادث بذاته تعالى». بدل ما ورد في بداية الفقرة عند السنوسي جاء في نسخة "ب" قوله: "وقد وقع في الشاهد أمران".

قوله: "فَالشَّهوَة مِمَّا يَجوزُ أَنْ تَتعلَّق بِها الشَّهْوة..."[1] الخ، يعني أن قياسهم المذكور وهو أن الإرادة لا تراد كما أن الشهوة لا تشتهى فاسد، لأن حكم الأصل ممنوع وكذا حكم الفرع، وذلك أن الشهوة يجوز [أن تشتهى][2] ويقع ذلك كالمريض المنقطع الشهوة، يشتهي أن يشتهي، وإرادتنا يجب أن تكون مرادة لله تعالى كسائر الأفعال. وطالبهم أيضا في الإرشاد[3] بالجامع بين الإرادة والشهوة، فإنه لا جامع بينهما حتى يقاس أحدهما على الآخر.

{يلزم المعتزلة على قولهم السابق قيام الحوادث بذاته تعالى}

قوله: "قِيَام الحَوادِث بِذَاتهِ.."[4] الخ، يعني أنهم فروا أولا من قيام الحوادث به[5] تعالى، ولذلك لم يجعلوا الإرادة قائمة به تعالى حتى قالوا إنها لا في محل، وقد وقعوا فيما فروا منه، حيث جعلوا كونه مريدا قائما به تعالى، وقد تقدم عند المصنف أنه يلزمهم حدوثه تعالى وهو ناشئ عن قيام الحوادث به تعالى المذكور هنا، وقد يجيبون عن هذا بأن المفرور منه قيام الحوادث الوجودية به تعالى دون غيرها كالأحوال.

والجواب أن المانع من قيام الحوادث به تعالى، هو استلزام ذلك لحدوثه تعالى، ولاشك أنه لا فرق في استلزام الحوادث بين تجدد الوجودي على الذات وبين تجدد الثبوتي كما ذكر المصنف الآن وكما مر في حدوث العالم، وبهذا يظهر أن هذا إنما يلزم من يقول بثبوت الأحوال خارجا منهم كأبي هاشم، وأما من يقول إنها اعتبارات عدمية فلا كما نقول نحن في الخالقية والرازقية والقبلية والبعدية في حق الباري تعالى على ما مر.

1- العمدة: 111.
2- ساقط من نسخة "أ".
3- راجع إرشاد إمام الحرمين.
4- العمدة: 111.
5- وردت في نسختي "أ" و"ج": بذاته.

قوله: "وَلاَ فَرْق فِي الدِّلاَلَة..."[1] الخ، الإتيان بهذا الكلام لا يناسب هنا، وإنما

275 يناسب في الكلام السابق على ما نقلنا أنه / قصد هنا ذكر قيام الحوادث به تعالى وفيما مر ذكر حدوثه بحدوث القائم به، وبذلك يحصل الفرق بين الكلامين وإلا كان الثاني تكرارا.

ويجاب بأنه لما كان المذكور سابقا ينشأ عن المذكور هنا لأن قيام الحوادث به تعالى يستلزم حدوثه ذكر الاستلزام هنا كما أومأ إليه أولا وزاده هاهنا تقريرا وهذا ظاهر.

{مذهب الكعبي والنجار وأتباعهما إنكار صفة الإرادة أصلا}

قوله: "وَبِالنِّسبَة إِلَى أَفْعَال عَبِيدِه أَنَّه أَمر بِهَا..."[2] الخ، قال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى: «فأما تأويل الكعبي[3] فلا يصح على أصله، فإنه شرط في كون صيغة «افعل» أمرا إرادتين، إحداهما إرادة الامتثال والثانية إرادة وجود الصيغة، وقال البصريون بإرادة ثالثة وهي إرادة جعل اللفظ أمرا. وقال الكعبي كون الصيغة أمرا من صفاتها التابعة للحدوث، فالإرادتان مشترطتان باتفاق من الجميع، فمن نفى الإرادة لم يمكنه إثبات الأمر، فكيف يستقيم هذا التأويل بالأمر ولا يصح الأمر إلا بإرادة عنده» انتهى.

قوله: "لاَ تَعلّق لَها أَصْلا بِغيْر مَن اتَّصفَ بِهَا"[4] قال تقي الدين: «وأما تأويل النجار وهو حمله لفظ الإرادة على نفي الغلبة والاستكراه ونفي ذلك مختص بمن نفي عنه فليس في معقولية النفي تعلق بمراد فلا معنى لإضافته إلى المرادات عنده، ثم الكعبي قال: إن علم الله تعالى يغني عن الإرادة وهذا مذهب من يريد أن يدس في الإسلام نفي الصانع المختار» انظر تمام كلامه.

فعلم من هذا كله، أن كلا من الكعبي والنجار ينكر صفة الإرادة على نحو ما نثبتها نحن من أنه قصد الفاعل، وأنها صفة وجودية زائدة على الذات لا أنهما ينكران مطلق الإرادة، فإنهما

---

[1]- العمدة: 111.

[2]- نفسه: 111.

[3]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش رقم 6.

[4]- العمدة: 111.

قد قالا بها معا، لكن الأول تأولها بأنها راجعة تارة إلى القدرة وتارة إلى الكلام، والثاني بأنها صفة سلبية، وإنما أنكراها بناء على أصلهم من امتناع تعدد القدماء، ولم يمكنهما أن يجعلاها حادثة كالبصريين منهم لوضوح بطلان ذلك فالتجئوا إلى تأويل ما ورد من السمع بذلك، إذ لم يسعهما إنكاره، لكن الكعبي أنكرها حقيقة وقلعها عن أصلها بالكلية ولم يعترف إلا باللفظ كما رأيت.

وأما النجار فقد اعترف ببعض لوازمها وفسرها به لكن ما ذكره من كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره هو حق ولازم عن كونه تعالى مريدا مختارا لكن ليس ذلك عين الإرادة.

{مذهب أهل الحق أنهم لا يتعقلون من الصفات إلا السلوب}

نعم، لو أراد ما يقوله أهل الحق من أنا لا نتعقل من الصفات إلا السلوب[1] / بمعنى أنا لا نتعقل من قدرة الله تعالى إلا أنه لا عجز معه، ومن إرادته إلا أنه لا كراهة، ومن علمه <إلا>[2] أنه لا جهل ونحو هذا، مع الاعتراف بأنها صفات وجودية قائمة بالذات العلية المشرفة، لكن لا نتعقل حقيقتها لأن الكنه محجوب، وكما أن كنه الذات محجوب كذلك الصفات فمسلم.

قوله: "أَوْ بِقَضِيَّةٍ مُرَكَّبَةٍ"[3] هي عبارة ابن التلمساني وفيها تسامح، إذ لا يكون الوصف بالقضية حقيقة أبدا، وكأنه أطلق القضية على الحكم بالمعنى اللغوي، أو أراد بالقضية ما هو بمعنى القضية إذ فسره بالقضية، وهو قوله: «يعطي من غير بخل» وفيه شيء إذ لم يلزم هذا إلا على تفسيره ولا يلزم، بل يقال الجواد هو المعطي من غير بخل، على أن تفسير الجود بالإعطاء من غير بخل فيه شبه الدور، والأولى تفسيره بما ذكره بعض المحققين من أنه إعطاء ما ينبغي لا لعوض احترازا بالقيد الأول من إعطاء ما لا ينبغي، كدفع كتاب لمن ليس أهلا للانتفاع به. وبالثاني من الإعطاء لعوض ولا يصدق إلا على الباري تعالى وتقدس.

1- وردت في نسختي "أ" و"ج": السلب.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- العمدة: 111.

قوله: "أَعْظَم جنّة"[1] هي بضم الجيم معروفة.

{إلزام أهل السنة للمعتزلة اعتبار الغائب بالشاهد}

قوله: "اعْتِبار الغَائِب بِالشَّاهِد"[2] أي قياس الغائب على الشاهد لأن الاعتبار هو القياس ومنه قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [3] عند بعض العلماء.

قوله: "وَإِلاَّ جَر إِلَى التَّعطِيل وَالتَّشْبِيه"[4] كأنهم يريدون أنه لو كان الغائب يقاس على الشاهد بغير جامع لأدى ذلك إلى أن يحكم على الغائب بحكم الشاهد في كثير من الأشياء، حتى إنه تنفى عنه الكمالات التي يتصف بها كما انتفت في الشاهد وذلك تعطيل وتثبت له النقائص التي تستحيل عليه تعالى، من الجسمية والمكان والجهة ونحوها، كما ثبتت في الشاهد وذلك تشبيه، ويحتمل أن يكون اللفظان بمعنى والأول أولى.

قوله: "المُرَاد بِالشَّاهِد مَا عَلِمْنَاه..."[5] الخ،هذا في اللغة واضح، وأما في الاصطلاح فإن أريد بما علمناه ما يمكن ان يتعلق به علم الخلائق عادة كالملك والملكوت، وإن لم نعلمه بالفعل والغائب مقابله فظاهر على تسامح فيه، وأما إن أريد ما علمناه نحن بالفعل حتى إن كل أحد ما تعلق علمه به هو الشاهد وما خفي عنه هو الغائب فغير ظاهر، إذ كثير من الكائنات غائب بهذا التفسير والكلام إنما هو في الباري مع غيره.

---

[1]- العمدة: 111.

[2]- نفسه: 112. تمام كلام السنوسي في الفقرة: «... ألزمهم أهل السنة رضي الله تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا: والجمع بين الغائب والشاهد يفتقر إلى جامع وإلا جر إلى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغائب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغائب ما لم نعلمه قالوا والجوامع أربعة».

[3]- الحشر:2 ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾.

[4]- العمدة: 112.

[5]- نفسه: 112.

{الجوامع أربعة: الجمع بالحقيقة، والجمع بالدليل، والجمع بالشرط، والجمع بالعلة}

قوله: "وَالجَوامِع أَرْبَعة..."[1] الخ، طريق الحصر في الأربعة كما قرره تقي الدين أن تقول: الجمع / إما أن يشتمل على حقيقة واحدة أو أكثر، فإن لم يذكر في الجمع سوى حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة، ومعناه دخول الشاهد والغائب تحت معقول واحد، وإن ذكر أكثر من حقيقة واحدة فإما أن يتلازم الحقيقتان أم لا. والثاني باطل لأن عدم التلازم يمنع من الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، والأول إما أن يكون التلازم في الوجود فقط أو في العدم فقط أو فيهما معا.

271

الأول: الدليل لأنه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه شيء. والثاني الشرط لأنه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده شيء. والثالث العلة لأنه يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه، وهو ظاهر.

{مثال الجمع بالحقيقة}

قوله: "وَهَذا عُمْدَة مَنْ يَنفِي الأَحْوَال..."[2] الخ، هذه عبارة ابن التلمساني ومثله للمقترح إثر ما تقدم معترضا على الإمام في قوله: «العالم من قام به العلم» قائلا: إنه يصح على القول بنفي الأحوال، وقد فرع على القول بثبوتها فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل فلذا نبه ابن التلمساني والمصنف عليه.

{مثال الجمع بالدليل}

قوله: "الإِحْكام شَاهداً دَلِيل..."[3] الخ، حاصل هذا الاستدلال إذا جعل قياسا تمثيليا أنه يقاس الإحكام في حق الغائب على الإحكام في حق الشاهد في الدلالة على العلم، فكما دل الإحكام في الشاهد على علم محكمه كذا يدل في الغائب على علم محكمه، وإذا رجع إلى هذا كان

---

[1]- العمدة: 112.

[2]- نفسه: 112.

[3]- نفسه: 112.

قياسا مفتقرا إلى جامع، إذ يقال ما الجامع بين الإحكامين حتى يقاس أحدهما على الآخر، فكيف يقال إنه وقع الجمع هاهنا بالدليل.

نعم، لو جعل كون الإحكام دليلا على العلم ضروريا من غير حاجة إلى قياس كما مر كان واضحا، ثم فيه بحث من وجهين: أحدهما أن الجمع المذكور إنما يدل على كون المحكم عالما بما فعله ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن له صفة العلم أم لا. ثانيهما أنه لا يتناول سائر المعاني وإنما يجري في العلم أو في القدرة على طريق الإلزام للقدرية في أن للعبد تأثيرا يدل على قدرته.

ويجاب عن الأول بأن الأصل المقيس عليه هو كون الإحكام شاهدا دليلا على كون صانعه عالما وأن له علما، فاعتراف المعتزلة بأن العالم هنا له علم لا على كونه عالما فقط، فيجب أن يكون في المقيس وهو الغائب الإحكام كذلك دليلا على العلم لا على مجرد كونه عالما إذ لذلك أوتي بالقياس. وحاصله أن المحكم شاهدا عالم / وله علم فيجب أن يكون غائبا كذلك. 278

وعن الثاني بوجهين: أحدهما أنه إذا ثبتت الزيادة على الذات في بعض الصفات حمل عليه الباقي بقياس للفارق. ثانيهما أن المراد أن هذه جوامع تستعمل في هذه الصفات من غير اشتراط وجودها كلها ي كل صفة بل في الجملة وهو واضح.

{مثال الجمع بالشرط}

قوله: "وَكُل مُرِيد قَاصِد..."[1] الخ، هذا يتوقف عند المناظرة على تسليم أن الله مريد بهذا المعنى لتتم الحجة على الخصم، وإلا فمن ينكر الإرادة بهذا المعنى كما مر لا تتم عليه هذه الحجة، غير أن هذا فرض تمثيل ثم إن هذا الجامع إن جعل قياسا تمثيليا كان كالذي قبله، وفيه من البحث مثل ما فيه، وظاهر العبارة أنه قياس منطقي، وحينئذ لا معنى لذكر الجامع ولا لعده من الجوامع، فتأمل في أمثلتهم لهذه الجوامع فإنها محتاجة إلى فضل تنقير.

---

[1]- العمدة: 112.

{مثال الجمع بالعلة}

قوله: "وَهُو عُمدَة مَنْ يُثْبِت الأَحْوال"[1] ذكر المصنف أن الجمع بالأول عمدة من ينفي الأحوال وهذا الرابع عمدة من يثبت الأحوال وسكت عن المتوسطين، وهما يجريان على المذهبين، وكأن كلا من الطرفين إنما كان عمدة لشموله بخلاف المتوسطين كما تقدم في البحث.

ثم لا يخفى ما في الطرفين أيضا من البحث مثل الذي في الوسطين، إذ يقال القول بأن العالم هو ذو العلم والعالمية يلزمها العلم إن أريد في الشاهد فقط ويقاس عليه الغائب على طريق القياس التمثيلي وهو الذي يفهم من ذكر اعتبار الغائب بالشاهد وذكر الجامع، فيقال أي جامع في هذا القياس، فإنه لا يكفي أن يقال العالمية في الشاهد يلزمها العلم فكذا الغائب، وإلا فيقال الذات في الشاهد يلزمها التحيز والوضع فكذا الغائب، وإن أريد في العقل ويدخل الغائب على طريق القياس المنطقي فحينئذ يحتاج إلى الاستدلال وإثبات مقدمات كلية يندرج فيها القديم والحادث فتأمل.

وقد صرح المقترح بأن الجمع بالحقيقة لا حاجة فيه إلى ملاحظة الشاهد أصلا، وهذا هو الاستدلال الكلي المنطقي، ويظهر مثل ذلك في الجمع بالعلة من كلام صاحب البرهانية حيث قال: «فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طرده شاهدا وغائبا»، قال الخفاف[2] مقررا لهذا الكلام ما نصه: «يريد بذلك أن كل حكم معللٍ بعلة فيجب ثبوت الصفة الموجبة له على الإطلاق من غير تعرض لقدم أو حدوث أو وجوب أو جواز بل بذلك يتحقق اللزوم / الذي بين العلة والمعلول» انتهى.

وقد ضعف بعضهم قياس الغائب بالشاهد في هذه الصفات باختلاف مقتضى الصفات شاهدا أو غائبا، فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلاف الغائب، والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب، وكذا الحال في باقي الصفات قال: «على أنا نمنع وجودها في الشاهد

1- العمدة: 112.

2- سبقت ترجمته

فيضمحل القياس رأسا، وإنما الثابت في الشاهد العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها» انتهى.

{الرد على الفلاسفة والمعتزلة في عدم زيادة الصفات}

والجواب أن ما ذكر من القياس هو على طريق الإلزام للمعتزلة، إذ سلموا أن للقدرة في الشاهد تأثيرا وأن العالمية مثلا في الشاهد يلزمها العلم كما نبه عليه المصنف أول كلامه. ونبه سعد الدين على هذا في شرح المقاصد فقال: «الجوامع أربعة: العلة والشرط والحقيقة والدليل، فإنه إذا ثبت في الشاهد كون حكمه معللا بعلة كالعالمية بالعلم، أو مشروطا بشرط العالمية بالحياة، أو تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم، أو دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الإحداث على المحدث لزم إجراء ذلك في الغائب، وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به، وأن الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب، وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما، وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه، ولكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم، فلا يتوجه منع الأمرين.

نعم، يتوجه ما قيل في الأحكام أنها تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها، وأن من شرط القياس أن يتماثل أمران فيثبت لأحدهما مثل ما ثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك، وكذا الصفات التي أثبتوها عللا لها.

وأجيب: بأن الوجوب لا ينافي التعليل، غايته أنه لا يعلل إلا بالواجب والجائز يعلل بالجائز، وأنه لا اختلاف لهذه الأحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود، فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا أو حادثا»[1].

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/4: 73-74.

{برهان بطريق التلازم}

قوله: "فَلَو صَحَّ وُجُود عَالِمِية وَلاَ عِلْم..."[1] الخ، قال الخفاف مقررا لكلام البرهانية: «لو جاز كون الباري تعالى عالما من غير علم / لوجوبه لجاز ثبوت العلم من غير أن [280] يكون المتصف به عالما لوجوبه، إذ لا فرق بين إثبات الحكم ونفي الموجب له الذي هو العلم <وبين إثبات الموجب له الذي هو العلم>[2] ونفي الحكم اللازم عنه الذي هو كونه تعالى عالما إن كان يجوز نقض العلل ومنع اطرادها وحصول الموجب من غير موجب محال، فكذلك حصول الموجب من غير موجب محال للتلازم العقلي الذي بين العلة والمعلول» انتهى.

وعبارة المصنف هي عبارة ابن التلمساني، وقد عكس في التعبير بالوجود عن الثابت وبالثبوت عن الوجود، لكن لما أراد بالوجود والثبوت هاهنا معناهما اللغوي، وهو الثبوت المقابل للانتفاء، لم يبال.

{إجراء الإلزام في باقي الصفات السبع}

قوله: "خَاصِيةِ العِلْم مِن التَّعلق بِالمُتَعلقَات..."[3] الخ، ظاهر هذا الكلام أن تعلق العلم ونحوه أخص ذاتي لتنظيره بالناطقية للإنسان، فيقتضي أن التعاريف المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر، إذ لو صح لكانت حقائق الصفات قد أدركت كيف والكنه محجوب؟

ويجاب بأن كون التعلقات في التعاريف المذكورة فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة، ولا أن تكون حدودا ذاتية إلا لو أخذت في التعاريف الأجناس الذاتية، لكن يجوز أن يكون المأخوذ أعراضا عامة فقط، ولو سلم أن التعريف بالذاتيات فلا يلزم أن نكون قد تعقلنا حقائقها، على أنا نقول المحجوب العين لا الحقيقة الذهنية، وعلى كل حال فما ذكره المصنف من الاستدلال صحيح، لأن ما يستلزمه الفصل من المشاركة في الأعم تستلزمه الخاصة، بمعنى المشاركة في

---

[1]- العمدة: 112.
[2]- ساقط من نسخة "ج".
[3]- العمدة: 113.

الضاحكية مثلا وغيرها من خواص الإنسان تقتضي المشاركة في الحيوانية، كما أن المشاركة في الناطقية تقتضيها ضرورة أن الخاصة تستلزم الفصل والفصل يستلزم الجنس.

غير أن تقييد المصنف الأخص بالذاتي فيه شيء، لا يقال إنما قيد كلا من الأخص والأعم بالذاتي لينبئ عن تمام الحقيقة والاشتراك فيها، لأنا نقول الخاصة تنبئ عن ذلك لاستلزامها الفصل المستلزم للجنس كما ذكرنا قبل.

نعم، لو تعرض للإيجاب والتعليل على ما هو رأي المعتزلة كان للتقييد بالذاتي وجه ظاهر وأما عند مطلق الاستلزام فلا.

قوله: "أَنْ تَكُون هِي نَفْسها عِلماً"[1] الخ، بيانه أن العلم هو الصفة المتعلقة بالأشياء على وجه الإحاطة، فلو كانت الذات متعلقة بالأشياء لكانت الذات صفة، كما أنه لما كان الإنسان 281 / هو الحيوان الناطق فكلما كان ناطقا فهو حيوان، لا يقال هذا دور ومصادرة إذ لا يصح الاستدلال إلا لو سلم الخصم أن هناك صفات حتى يلزم من مشاركتها للذات في الأخص المشاركة في الأعم، وإذا لم يسلم وجود الصفات أصلا فلا أخص ولا أعم، لأنا نقول لا يسعهم إنكار الصفات في الحقيقة لأنهم مساعدون على انتفاء أضدادها، فلو أنكروا العلم مثلا لزم ثبوت الجهل لأن العلم والجهل والقدرة والعجز ونحوها وإن كانت متضادة فهي في حق الحي كالمتناقضات، كلما انتفى واحد منها ثبت مقابله ولم يقولوا بثبوت هذه الأضداد المستحيلات للباري. فهم معترفون بالصفات لكن أنكروا زيادتها على الذات فرارا من تعدد القدماء ليجعلوها عين الذات مرتبين ثمراتها على الذات، كما مر في كلام ابن حجر أن القدرة عندهم نفسية.

نعم، يلزمهم نفيها وإن لم يقولوا به، لأنهم إذا نفوا زيادتها وكونها عين الذات مستحيل قطعا بما ذكر من البراهين لزم أن لا وجود لها أصلا، وحينئذ يقال للمعتزلة إن نفيتم الصفات أصلا لزمكم الاعتراف بأضدادها المستحيلة ولا تقولون به، وإن جعلتموها عين الذات فلا يخفى فساده لما فيه من الاستغناء عن المحل والاحتياج إليه وغير ذلك من المحالات المذكورة.

[1]– العمدة: 113

وظاهر كلام سعد الدين في شرح المقاصد أن البرهان الأول –أعني قياس الغائب على الشاهد– لا يدل على زيادة الصفات على الذات وإنما يدل على مطلق وجودها، بل الذي يدل على زيادتها الثاني المذكور في كلام المصنف، فإن السعد بعد تقرير البرهان الأول وزاد عليه وجهين آخرين من الاستدلال، أحدهما أن يقال الله تعالى عالم وكل عالم فله علم <إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك وكذا القادر وغيره. الثاني أن يقال إن الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم>[1] إذ لا معنى للمعلوم إلا ما يتعلق به العلم.

ثم قال: فإن قيل سلمنا أن له علما لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائد عليها وكذا سائر الصفات؟ قلنا: لأنه يلزم منه محالات وذكر من جملتها أنه يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة ، وكذا البواقي من غير زيادة أصلا لأنها كلها نفس الذات على ما ذكر المصنف. وكلام المصنف ظاهر في أن البرهانين معا يدلان على زيادة الصفات وهو صحيح من حيث إن قياس الغائب على الشاهد إذا سلم أثبت / بسببه أن في الغائب صفات زائدات كما في الشاهد. 282

قوله: "فِي بَاقِي الصِّفَاتِ السَّبْعِ"[2] هو ظاهر في غير الحياة إذ لا تعلق لها.

قوله: "عَلَى أَصْلِ المُعتَزِلَةِ أَلْزم..."[3] الخ، يعني أقوى من حيث إن اقتضاء العلة للملازمة من ذاتها وإلا فلا فرق بين المذهبين في الاستلزام المذكور كما نبه في كلامه آخرا.

قوله: "فِي ذَلِكَ"[4] أي في كونه علة كما يأتي في قوله "ثم الإيجاب للأخص".

1- ساقط من نسخة "ج".
2- العمدة: 113.
3- نفسه: 113.
4- نفسه: 113.

{يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة}

قوله: "لَوازِم كُلها مُستَحيلة..."[1] الخ، ذكر في شرح المقاصد أوجها أخرى من الاستحالة «أحدها: أن لا يكون حمل[2] تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا [الإنسان بشر والذات ذات][3] العالم عالم والعلم علم. الثاني: أن يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا، حيا سميعا بصيرا من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان، لأن كون الشيء نفسه ضروري. الثالث: أن يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته، قائما بنفسه، صانعا للعالم، معبودا للعباد، حيا، قادرا، سميعا، بصيرا إلى غير ذلك من الكمالات.

-قال:- و ليس كذلك وفاقا، حتى صرح الكعبي بأن من زعم أن علم الله يعبد فهو كافر»[4] ولا تخلو عن ضعف.

{لازم كون الذات ضد الشيء غير ضد له}

قوله: " لأَنَّ التَّضاد مِن خَواص المَعانِي..."[5] الخ، أي لأن التضاد هو التمانع على المحل الواحد كالتمانع بين السواد والبياض بناء على أنهما ضدان والذوات لا تحل في محل فلا يمكن أن تتمانع عليه، فلا يتصور بينها تضاد وما يطلق على نحو الأسود والأبيض من التضاد في بعض الأحيان تسامح لقيام الوصفين المتضادين بهما.

واشتمل هذا اللازم على وجهين وهما ثبوت التضاد وعدمه في الذات ومضادة الذات لهذا الشيء وعدم مضادتها له، بمعنى أن الذات لو كانت صفة لكان من شأنها أن تضاد وأن لا تضاد، ولو كانت صفة أيضا لضادت الجهل مثلا ولم تضاده، فقد ثبت لهذه الذات التضاد العام وعدمه

---

[1]- العمدة: 113.

[2]- وردت في نسخة "أ": قول.

[3]- ساقط من جميع النسخ.

[4]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/4: 74.

[5]- العمدة: 114.

والتضاد الخاص وعدمه وكلاهما محال، ثم إن الذات تقدم أنها قد تطلق على المعنى وغيره وقد تطلق على ما يقابل المعنى فقط وهو الأكثر وهو المراد هنا.

{لازم وجود المحل وعدم وجوده}

قوله: "مَلْزوم لِوُجود المَحل"[1] أي يلزمه وجود المحل والذات يلزمها عدم المحل، ووجود المحل وعدم وجوده متنافيان وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات.

{لازم اتحاد الوجودين بالوجودات أي صيرورتها وجودا واحدا}

قوله: "بِوُجودِ تِلْك الصِّفات"[2] أي بوجود تلك الصفات، لأن لكل صفة وجودا يخصها وليس وجودها واحدا، ومن تم قال قبله: "بل الوجودات" والمراد أن يصير وجودات الصفات والذات واحدا، وينتظم فيه قياس وهو أن يقال: القدرة ذات / والذات علم فالقدرة علم، لأنه إذا كان العلم ذاتا كانت الذات علما بالضرورة وكذا في البواقي. 283

قوله: "ضَرورَة إِذ انْحِصاره فِي أَقْسَام..."[3] الخ، لما أمكن أن يقال لا يلزم من عدم وجدان أفراد الاتحاد في الخارج ألا يكون جائزا، إذ كثير من الجائزات لم يوجد منها فرد أصلا ليس أنه انحصر في أفراد ثلاثة بالعقل وهي كلها باطلة، فيلزم أن يكون وجود الإتحاد باطلا، إذ لا يوجد إلا في فرد من الأفراد المذكورة الباطلة ولا معنى للاستحالة إلا هذا وهو واضح.

قوله: "وَاتِّحادهمَا يمْنَع منْ ذَلِك..."[4] الخ، انظر هذه العبارة وكان يكفيه أن يقول لو كان الموجود غيرهما فلا اتحاد إذ لا حقيقة حتى تتحد، فإن الاتحاد هو صيرورة الحقيقتين حقيقة واحدة، وإذا انعدمتا معا صارتا لا شيء فلم يبق اتحاد فلا يمكن أن يتحدا مع كون الموجود غيرهما ولا أن يكون الموجود غيرهما مع كونهما متحدين وهو مراد المصنف.

[1]- العمدة: 114.
[2]- نفسه: 114.
[3]- نفسه: 114.
[4]- نفسه: 114.

قوله: "لَوازمِهَا المُتنَافِية..."[1] الخ، أي كأن تكون الذات أعم تعلقا من القدرة من حيث إنها علم، ومساوية من حيث إنها إرادة ونحو هذا، وتكون أيضا غير متعلقة من حيث إنها حياة ومتعلقة من حيث إنها غيرها، هذا إذا نظرت فيما بين الصفات وإن نظرت فيما بين الذات والصفات لزمت تقديرات كثيرة كذلك كلها مستحيلة.

{مبنى الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين أو الصفات لشيء واحد على المسألة المشهورة ب: سواد حلاوة}

قوله: "خَاصيتَا عَرضيْن مُختَلفيْن"[2] أي خلافين[3] كالسواد والحلاوة لأنهما خلافيان ولا تضاد بينهما وأما لو كانتا متضادتين[4] كالسواد والبياض فلا نزاع في أنه لا تجتمع خاصيتاهما[5].

قوله: "لاجْتِماع خَاصِيتي[6] السَّواد وَالحَلاوَة..."[7] الخ، خاصية السواد هي كونه سوادا، وخاصية الحلاوة هي كونه حلاوة واجتماع الخاصيتين هو أن يكون هذا السواد القائم بهذا المحل مثلا سواد حلاوة فيثبت له خاصية نفسه وهي[8] السوادية وخاصية الحلاوة وهي الحلاوية ويصح أن يفرض هذا في الحلاوة والتعليل بصحة التمثيل بالفرض المذكور كما يفهم من قوة الكلام.

قوله: "لِذَات وَاحِدة"[9] أي بمعنى واحد إطلاقا للذات على المعنى.

---

[1]- العمدة: 114.

[2]- نفسه: 115.

[3]- وردت في نسخة "أ": خلافيين.

[4]- وردت في نسخة "أ": كانا متضادين.

[5]- ورد في نسخة "ب": خاصتهما.

[6]- وردت في نسخة "ب": خاصتي.

[7]- العمدة: 115.

[8]- وردت في نسختي "ب": هو.

[9]- العمدة: 115.

{المراد بلزوم مسألة سواد حلاوة}

قوله: "أَنَّ مَسأَلة سَوَاد حَلاوَة إِنَّما تَلزَم..."[1] الخ، المراد بلزومها على القول بثبوت الأحوال لزومها على الوجه المذكور آنفا في كلام المصنف وهو ثبوت التضاد وعدمه، ومعنى ذلك أن هذا السواد مثلا لو ثبتت له الخاصيتان المذكورتان وهما كونه سوادا وكونه حلاوة لزم أن يضاد السواد البياض من حيث كونه سوادا ولا يضاده من حيث كونه حلاوة، وأن يضاد / المرارة من حيث كونه حلاوة ولا يضادها من حيث كونه سوادا، فيلزم أن يكون الشيء الواحد مضادا وغير مضاد وهو محال، ولم يلزم هذا إلا من اعتبار الحال حتى اعتبرنا الخاصيتين كالسوادية والبياضية زائدتين على السواد والبياض واردتين على هذا العرض الواحد، فكأن العرض الواحد يضاد ولا يضاد وهو تناقض في المحل الواحد.

284

وأما لو لم نعتبر الحال بل قلنا إن السوادية هي السواد والبياضية هي البياض فلا تناقض لتعدد المحال، فكأنا قلنا حينئذ السواد يضاد البياض والحلاوة لا تضاده ولا تناقض هاهنا، وإنما فيه الاتحاد وهو أنا صيرنا هذا الشيء بعينه سوادا وهو بعينه حلاوة فصار وجود السواد والحلاوة واحدا، وذكر السواد والحلاوة فرض تمثيل.

واعلم أن الاتحاد كما يلزم على القول الثاني، وهو نفي الحال، كذلك يلزم على الأول، لأن الشيء إذا ثبتت له خاصيتا السواد والحلاوة مثلا كان سوادا حلاوة ضرورة استلزام خاصية السواد للسواد وخاصية الحلاوة للحلاوة، سواء جعلت الخاصيتين[2] حالين أم لا، لكن يزيد الأول بالتناقض المذكور.

---

[1]- العمدة: 115. قال السنوسي في هذه الفقرة وما بعدها: «... واعلم أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم على مذهب من قال بثبوت الأحوال أما من نفاها وقال أخص وصف الشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجود واحدا وذلك محال أيضا وهذا كله يطرد في الصفات الأزلية، فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه أن يضاد الجهل وأن لا يضاده وذلك محال ويلزم أن يكون الوجود وجودان واحدا وهو محال».

[2]- وردت في نسخة "أ": الخاصتين.

{بحث}

وهاهنا بحث، وهو أنه إذا جعل الوجودان وجودا واحدا في الثاني أيضا حصل التضاد فيه وعدم التضاد، لأن ذلك الشيء الواحد يضاد البياض ولا يضاده.

ويجاب: بأنه إنما يضاد البياض من حيث إنه سواد والمرارة من حيث إنه حلاوة، فلا محيد إذن عن اعتبار هذه الحيثية وهي معنى القول بالحال وفيه نظر، إذ الاعتبار لا ينكره أحد ولا يجب أن يكون حالا.

فإن قيل: إنما يتوجه التناقض عند إثبات الحال لاتحاد الموضوع، أما إذا نفي الحال فالموضوع متعدد فلا تناقض.

قلنا: إنما يكون متعددا لو بقيت[1] الحقيقتان معا أما عند فرض اتحادهما وصيرورتهما شيئا واحدا فلا تعدد أصلا لهذا الموضوع، بل هو شيء واحد يرد عليه النفي والإثبات، وهو معنى اتحاد الموضوع في باب التناقض، إذ ليس معناه هنا توارد المعنيين على محل واحد على ما يذكر في باب التضاد. ألا ترى إلى قولنا زيد قائم عمرو ليس بقائم، إنما انتفى فيه التناقض حيث كان زيد وعمرو شيئين. أما لو جعلناهما شيئا واحدا فالتناقض حاصل قطعا وقد يشغب بأن السواد والحلاوة مثلا إذا صيرا شيئا واحدا صار هذا الشيء حقيقة أخرى ممتزجة بين الحقيقتين لا تكون مضادة بينهما وبين البياض ولا بينهما وبين المرارة، فلا معنى لقولنا يضاد ولا يضاد / وهذا 285 على نفي الحال ألزم، لكن في بطلان برهان[2] الإتحادات ما يحسم جميع التشغيبات والله الموفق.

{دليل المحققين على إبطال سواد حلاوة}

قوله: "فَلَو ثَبَت لِشَيء وَاحِد خَاصِيةُ القُدْرة..." [3] الخ، ذكر لازمين وهما التضاد وعدمه، وصيرورة الوجودين وجودا واحدا على اللف والنشر المرتب. الأول على ثبوت الحال

---

[1]- وردت في نسخة "أ": نفيت.

[2]- وردت في نسخة "ب": برهان بطلان

[3]- العمدة: 115.

والثاني على نفيها، وأشار بهذا إلى بيان كلامه في المتن وأن قوله: «لأنه يلزم أن يضاد وأن لا يضاد» إلى قوله: «وذلك جمع بين متنافيين» يرجع إلى القول بثبوت الحال.

وقوله: "وَيَلْزَم أَنْ يَكونَ الوُجودُ وُجُودان وَاحداً وَهُو مُحَال"[1] يرجع إلى نفي الأحوال، ولذلك قيده بقوله على القول بنفي الأحوال فهذا القيد يرجع إلى الأخير وهو قوله «ويلزم أن يكون الوجودان ...» الخ، إلا أن ظاهر العبارة أن الاتحاد لا يلزم على الأول وليس كذلك، فمفهومه موافق وكأنه يقدر فيه لفظة فقط ولو عبر عقب قوله: «وكون الشيء الواحد ذاتا معنى محال» هكذا: لأنه يلزم أن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا مطلقا ويلزم أن يضاد وألا يضاد، وأن يستلزم وجود محل ولا يستلزمه على القول بالحال وذلك جمع بين متنافيين، وأصل ذلك المسألة المشهورة أو يقول هكذا: لأنه[2] يلزم أن يضاد وألا يضاد وأن يستلزم وجود محل ولا يستلزمه [وذلك][3] على القول بالحال وذلك جمع بين متنافيين وأن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا مطلقا، أو نحو هذا كان أظهر.

{ما احتج به المعتزلة في نفي الصفات}

قوله: "احْتَجَّ القَائلُون بِنفْي الصِّفات..."[4] الخ، يعني المعتزلة، وإلا فالفلاسفة من النفاة ولم يذكر حججهم في المتن وسيذكرها بعد في الشرح.

---

[1]- العمدة: 115. في النسخ الخطية: ان يكون الوجودان وجودا واحدا.

[2]- وردت في نسخة "ب": إلا أنه.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 115. قال الإمام السنوسي في هذه الفقرة وما تلاها: «... احتج القائلون بنفي الصفات بأنها لو وجدت للزم تعليل الواجب والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة، وأما بطلان التالي فلأن الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث إن ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له العدم باعتبار ذاته، بمعنى أنه لو خلي وذاته لم يكن إلا معدوما وهو حقيقة الممكن، والإمكان ينافي الوجوب لا محالة، وأيضا فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة فإذن كون الشيء واجبا لا يجامع كونه معللا، أجاب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم بمنع الاستثنائية، وذلك لأن التعليل إذا أطلق في صفات الباري تعالى على القول بثبوت الأحوال فليس معناه إلا التلازم أي: هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم مثلا تلازم صفة أخرى وواجبة له جل وعلا تسمى حالا=

[قوله: "وَالإِمْكان يُنافِي الوُجُوب"[1] يعني الإمكان الخاص وهو الجاري في إطلاقات المتكلمين وإلا فالإمكان العام لا ينافيه][2].

قوله: "وَأيضاً فالبارِي جَلَّ وَعلاَ لاَ يَتَّصف بِصفَة مُمكِنة ..."[3] الخ، إن قيل: اتصاف الباري بصفة ممكنة لازم عن كون صفاته تعالى ممكنة، اللازم عن التعليل وإتيان المصنف بلفظة «أيضا» يقتضي أن هنا لازمين مستقلين.

قلت: هما لازمان مستقلان. الأول انقلاب الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير التفات إلى ما يؤدي إليه في هذا المقام من اتصاف الباري تعالى بالممكنات. الثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات وهو محال في نفسه وهو ظاهر.

قوله: "بَعدَ أنْ كَانَت العَالَمِية مَعدُومة ..."[4] الخ، في هذا الكلام بحث وذلك أن المعتزلة لا يقولون معنى التعليل هنا أن العلم مثلا أفاد العالمية للثبوت بعد أن كانت العالمية معدومة، وذلك أن المعلول يقارن علته ولا يتأخر عنها بالزمان، والعلة في هذا المقام تكون واجبة قديمة فمعلولها كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم / ولا يمكن المعتزلة أن يقولوا بأنه مسبوق بعدم كيف والعلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا. 286

قوله: "عَلَى القَوْل بأَن العَالَمية حَال"[5] يعني وأما على القول الآخر فلا تلازم إذ لا تغاير والشيء لا يلازم[6] نفسه.

=كالعالمية مثلا، وليس معناه أن صفة العلم أفادت العالمية الثبوت بعد أن كانت العالمية معدومة، وإلا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على أثر، ويلزم أيضا اتصافه تعالى بالحوادث، وذلك كله محال».

[1]- العمدة: 116.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 116.

[4]- نفسه: 116.

[5]- نفسه: 116.

[6]- وردت في نسخة "ب": يلزم.

قوله: "وَعَدم تَعقُّلها بِدونِه"[1] أي عدم تعقل الحال بدون أصل المعنى إذ لا تعقل على حيالها وإنما تعقل بالتبعية لمعناها الذي أوجبها كما مر في تعريف الحال.

قوله: "لأنَّ تِلْك العِلَّة"[2] يعني وهي <المعنى>[3] الموجب للحال إن أوجبت الحال مع التقدم بأن وجد الركوب مثلا بدون الراكبية ثم أوجب الركوب الراكبية بعد ذلك لزم تأخر المعلول الذي هو الراكبية مثلا عن علته التي هي الركوب بالزمان بأن لم يقترنا في الوجود وهو محال لوجوب التقارن بين العلة والمعلول في الوجود.

واحترز بذكر الزمان من التقدم بالذات بأنه ليس محال بل واجب فيما بين العلة والمعلول، ومعنى التقدم بالذات تقدم أحد الأمرين على الآخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني إلى الأول ولا يكون متأخرا عنه خارجا، كتقدم العلة على المعلول فإنه في الذهن لا في الوجود، وهذا واجب، وأما تقدم العلة على المعلول بالزمان بأن توجب العلة أولا خارجا ولو يوجد المعلول ثم يوجد بعد ذلك فمحال.

{أنواع التقدم عند الحكماء خمسة}

واعلم أن أنواع التقدم عند الحكماء خمسة:

{النوع الأول: التقدم بالعلة}

الأول: التقدم بالعلة[4] كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم.

{النوع الثاني: التقدم بالطبع}

الثاني: بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ويشترك هذان المعنيان في التقدم بالذات، إذ المعنى المشترك فيه هو أن يكون الشيء محتاجا إلى الشيء في تحققه دون العكس والأول المحتاج

---

[1]- العمدة: 116.

[2]- نفسه: 117.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- وردت في نسخة "ب": تقدم العلة.

إليه هو المتقدم <بالذات>[1]، فلو كان الأول هو الذي أفاد وجود الثاني فالتقدم بالعلة وإن لم يؤثر فيه فبالطبع.

{النوع الثالث: التقدم بالزمان}

الثالث: بالزمان وهو أن لا يجامع المتقدم المتأخر كتقدم الأب على الابن.

{النوع الرابع: التقدم بالرتبة}

الرابع: بالرتبة وهي إما حسية بأن يكون الحكم بالترتيب مأخوذا من الحس في الأمور المحسوسة[2] وإما عقلية بأن يكون بالعقل في الأمور المعقولة، وكلتاهما إما طبعية وإما وضعية، فالحسية الطبعية كتقدم الرأس على الرقبة، والوضعية كتقدم الإمام على المأموم، والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على الفصل إذا ابتدئ من الجانب الأعلى، والوضعية كتقدم بعض المسائل على بعض.

{النوع الخامس: التقدم بالشرف}

الخامس: بالشرف كتقدم العالم على المتعلم والحصر استقرائي منهم، وربما قالوا في بيان الحصر إن المتقدم والمتأخر إن لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان، وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة وإلا فإن لم يحتج المتأخر إلى المتقدم فهو بالشرف، وإن

287 / احتاج فإن كان المتقدم مؤثرا فهو بالعلة وإلا فبالطبع.

{النوع السادس: تقدم الأمس على اليوم، وزاده المتكلمون}

ولا ينتج الحصر في الخمسة عقلا، وقد زاد المتكلمون عليهم قسما آخر، وهو تقدم الأمس على اليوم، إذ ليس تقدما بالعلة ولا بالطبع ولا بالرتبة أو الشرف وهو ظاهر، ولا بالزمان أيضا إذ لو تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض آخر بالزمان لزم التسلسل في احتياج الزمان إلى زمان آخر يقع فيه وهلم جرا. وزاد بعضهم قسما آخر، وهو تقدم الفاعل المختار على أثره وأنه ليس واحدا من الأقسام السابقة.

---

[1]– سقطت من نسخة "ب".

[2]– ورد في نسخة "ب" المحسوسات.

قلت: هذا إنما يدل على مذهبهم حيث لم يثبتوا الفاعل المختار، فلم يوجد عندهم هذا القسم، وإلا فالتحقيق أنه داخل في التقدم بالزمان الذي ذكروه، لما سبق من أن المتقدم والمتأخر إن لم يقترنا في الوجود فبينهما تقدم بالزمان.

قوله: "لَزِم عَدَم تَقَدُّم المُؤَثِّر عَلَى أَثَرِه"[1] يعني وهو محال لوجوب تقدم المؤثر عن الأثر.

فإن قيل: إن أريد عدم التقدم بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود، وإن أريد بالزمان فلا نسلم استحالته إلا لو كان التأثير بالاختيار وأما بالعلة فلا، بل عدم التقدم حينئذ هو الواجب.

قلنا: تبين بطلان التأثير بالعلة والطبيعة وأن لا تأثير إلا بالاختيار، والمؤثر بالاختيار لابد وأن يتقدم على أثره قطعا، إذ لا يتسلط التأثير بالاختيار إلا على معدوم، وفيه نظر إذ الكلام مفروض في العلة[2].

نعم، من علم وأنصف تيقن أن هذا البرهان الذي ذكره المصنف يبطل به دعوى التأثير <للعلة>[3] لاسيما القديمة، فإن القديم لو أثر في شيء أي أفاده الوجود لزم أن يكون وجود ذلك الشيء حاصلا بعد أن لم يحصل، وذلك يستلزم أن يكون وجوده مسبوقا بعدم، إذ لا معنى لتحصيل الحاصل وكون ذلك مصاحبا للقديم ومقارنا له خارجا يقتضي أن وجوده لم يسبق قط بعدم وإلا لسبق القديم المقارن له بالعدم وهو محال، فهذا تهافت من المقال وترويج الباطل بزينة الضلال، نعوذ بوجهه الكريم أن يعدل بنا على الصراط المستقيم.

وإنما جعلنا الأحروية في العلة القديمة، لأن الحادثة قد يدعى أن سبق العدم على وجودها هو سبق العدم على وجود معلولها، ولا يمكن أن يدعى هذا في القديمة.

1- العمدة: 117.
2- وردت في نسخة "ب": العلتين.
3- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "وَهِيَ أَفَادَت ثُبُوت الحَال"[1] هذه الجملة اعتراض بين ليس وخبرها، ولفظ "أفادت" ماض مسند إلى ضمير العلة وكذا قوله بعده «وهي أفادت ثبوت العلة» وفي أكثر النسخ «إفادة» بلفظ المصدر فيهما ولا يظهر له معنى.

288 قوله: "لِكوْنها أصلاً..."[2] الخ، إنما كانت / أصلا للحال، لأن الحال كما مر لا تعقل على حيالها؟ ولا يقع فيها تشابه ولا غيره إلا تبعا لمعناها، فمعناها المتنوع لها حينئذ هو الأصل وهي الفرع، وهذا غاية ما يحتمل في كونه أصلا لها، وإلا فلا يمكن أن يقول السائل إنها أصل من حيث إنها أوجبت الحال، فإن تقدمت عليها وأفادت ثبوتها كما مر لأنه مصادرة ولا إنها تقدمت على الحال وإن لم يقل إنها أثرت فيها، إذ لو سلم هذا لم يمكن النزاع في أن المتأخر لا يؤثر في السابق.

قوله: "وَهِي تَسْتَقِل بِإيجَاد الأَعْرَاض..."[3] الخ، كانت الجواهر أصلا من حيث إنها تقوم بنفسها، والأعراض فرع لأنها لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة إلى الجواهر تقوم بها، وهاهنا بحث وهو أن الجواهر في غاية الافتقار إلى الأعراض إذ لا توجد بدونها، فيعسر الفرق بينهما باعتبار الوجود حتى يكون أحدهما أصلا والآخر فرعا.

نعم، الاحتياج وعدمه باعتبار المحل ظاهر فيه الفرق بينهما، وأيضا الأعراض أوصاف للجواهر والوصف تابع للموصوف والمتبوع أصل للتابع.

قوله: "وَظَاهِرُ كَلاَم المُقتَرح..."[4] الخ، يريد أن ظاهر كلامه: أن الخلاف جار بين العلماء في تعليل الواجب أيضا، وأنه هل هو التزام أو إفادة العلة معلولها الثبوت بأن يقال: إن علم الله تعالى أفاد عالميته الثبوت، وهذا يستدعي تجرد الأحوال على ذات المولى تبارك وتعالى وهو

---

[1]- العمدة: 117.
[2]- نفسه: 117.
[3]- نفسه: 117.
[4]- نفسه: 117.

قلت: هذا إنما يدل على مذهبهم حيث لم يثبتوا الفاعل المختار، فلم يوجد عندهم هذا القسم، وإلا فالتحقيق أنه داخل في التقدم بالزمان الذي ذكروه، لما سبق من أن المتقدم والمتأخر إن لم يقترنا في الوجود فبينهما تقدم بالزمان.

قوله: "لَزِم عَدَم تَقَدُّم المُؤَثِّر عَلَى أَثَرِه"[1] يعني وهو محال لوجوب تقدم المؤثر عن الأثر.

فإن قيل: إن أريد عدم التقدم بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود، وإن أريد بالزمان فلا نسلم استحالته إلا لو كان التأثير بالاختيار وأما بالعلة فلا، بل عدم التقدم حينئذ هو الواجب.

قلنا: تبين بطلان التأثير بالعلة والطبيعة وأن لا تأثير إلا بالاختيار، والمؤثر بالاختيار لابد وأن يتقدم على أثره قطعا، إذ لا يتسلط التأثير بالاختيار إلا على معدوم، وفيه نظر إذ الكلام مفروض في العلة[2].

نعم، من علم وأنصف تيقن أن هذا البرهان الذي ذكره المصنف يبطل به دعوى التأثير <للعلة>[3] لاسيما القديمة، فإن القديم لو أثر في شيء أي أفاده الوجود لزم أن يكون وجود ذلك الشيء حاصلا بعد أن لم يحصل، وذلك يستلزم أن يكون وجوده مسبوقا بعدم، إذ لا معنى لتحصيل الحاصل وكون ذلك مصاحبا للقديم ومقارنا له خارجا يقتضي أن وجوده لم يسبق قط بعدم وإلا لسبق القديم المقارن له بالعدم وهو محال، فهذا تهافت من المقال وترويج الباطل بزينة الضلال، نعوذ بوجهه الكريم أن يعدل بنا على الصراط المستقيم.

وإنما جعلنا الأحروية في العلة القديمة، لأن الحادثة قد يدعى أن سبق العدم على وجودها هو سبق العدم على وجود معلولها، ولا يمكن أن يدعى هذا في القديمة.

1- العمدة: 117.

2- وردت في نسخة "ب": العلتين.

3- سقطت من نسخة "ب".

غير أنه هل يطلق لفظ الإيجاب في حق القديم. فقيل نعم، إذ لا محذور في المعنى حيث أريد الاستلزام وهو صحيح مطلقا، إذ كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان. وقيل لا لأن الإيجاب لفظ موهم وكل لفظ موهم فلا يطلق في حقه تعالى إلا إذا ورد به السمع، وهذا هو الصحيح وإلى هذا أشار المؤلف بقوله «وبقي النزاع في [مجرد][1] إطلاق لفظي...» الخ.

وقوله: "وَالحَق مَنْع لَفْظ كُل مَا يُوهِم حُدوثاً..."[2] الخ، يعني إن[3] لم يرد به سمع كما ذكرنا. وانظر لم يعبرون بالتعليل فيما مر من أن المعاني علل للمعنوية مع أنه لا فرق بين التعليل والإيجاب، فبالوجه الذي امتنع به أحدهما يمتنع به الآخر.

قوله: "وَمُتأَخراً عَنْه فِي العَقْل..."[4] الخ، هذا هو التقدم بالذات كما مر، وهو أن يحكم[5] العقل بأن الأول متقدم على الثاني، وإن لم يكن متقدما عنه في الخارج، وهذا عند الفلاسفة يقتضي الإمكان ولا ينافي القدم، كما قالوا في العالم إنه متأخر عن الصانع بالذات فهو ممكن وحادث بهذا الاعتبار، وهو مع ذلك مقارن له في الوجود مقارنة العلة للمعلول، فهو قديم واجب لكن لا لذاته بل واجب لغيره، بخلاف الصانع فإنه واجب لذاته.

قوله: "وَالافْتِقَار يُنافِي الوُجُوب"[6] هذا تعليل للوجه الثاني، وهو أن بعضها متوقف على بعض على اللف والنشر المرتب، ويصح أن يكون قوله «والافتقار ينافي الوجوب» يرجع إلى الوجهين معا لأن في كل منهما ذكر الافتقار، ففي الأول افتقار الصفات إلى الذات وفي الثاني افتقار بعضها إلى بعض.

---

[1]– سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[2]– العمدة: 118.

[3]– ورد في نسخة "ب": إذا.

[4]– العمدة: 118.

[5]– وردت في نسخة "أ": محكم.

[6]– العمدة: 118.

وقوله: "وَالتَّقَدم علَى وَاجِب الوُجودِ"[1] يرجع إلى قوله / «ومتأخرا عنه في العقل فقط».

قوله: "مَنْع المُلازَمة..."[2] الخ، الملازمة هي المذكورة بين الصفات وبين الافتقار، بمعنى أنها لو وجدت لزمها الافتقار، أما في الوجه الأول وهو افتقارها إلى الذات، وأما في الأول والثاني أيضا وهو افتقار بعضها إلى بعض. ووجه المنع أن يقال لهم: ما تريدون بالافتقار اللازم على وجودها؟

إن أردتم به توقفها على الغير ليفيدها الوجود فهذا لا يلزم ولا ندعيه لأنا[3] نعترف بقدم الصفات والقديم لا يتأثر، وحينئذ نمنع الملازمة وهي قولكم: لو وجدت لزم افتقارها إذ لا يلزم افتقارها على هذا الوجه.

وإن أردتم بالافتقار مجرد الملازمة وهو أنها لا توجد إلا مقارنه لغيرها فهذا مسلم وليس بمحال، وحينئذ تمنع الاستثنائية وهي قولكم: لكن افتقارها محال إذ ليس بمحال بهذا المعنى، فإنه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان.

فقوله: "وَنَحنُ لاَ نَدَّعي ذَلِك"[4] أي ولا يلزمنا ذلك، إذ لا يلزم من تلازم موجودين أن يفيد أحدهما الآخر الوجود، ألا ترى أن الجوهر والعرض تلازما ولم يفد أحدهما الآخر الوجود وإلا فمجرد ادعاء إنكار[5] اللازم المحال لا ينفع لو سلم لزومه لاستلزام وجوده بطلان اللزوم فلابد من بيان أنه غير لازم.

1- العمدة: 118.
2- نفسه: 118.
3- وردت في نسخة "ب": كأننا.
4- العمدة: 118.
5- وردت في نسخة "أ" هكذا: إنكار ادعاء.

قوله: "وَإِنْ عَنَيْتُم بِالافْتِقَار..."[1] الخ، كأنه عطف على متوهم يدل عليه الكلام السابق، كأنه يقول: هذا إن عنيتم بالافتقار أن الغير يفيده الوجود فنمنع الملازمة، وإن عنيتم بالافتقار كذا منعنا الاستثنائية كما قررناه <من>[2] قبل، ووقع التعبير بالغير في هذا الكلام في جانب الذات والصفات ولا مشاحة هاهنا، لصحته في المعنى وهو المقصود هنا ولم يلتفت إلى الإطلاق الممنوع فيه ذلك.

قوله: "فِي العِلْم أَوْ فِي الوُجودِ..."[3] الخ، المراد بالتوقف في العلم أنه لا تتصور ماهيته إلا موصوفا به، والتوقف في الوجود أنه لا يوجد إلا موصوفا به كذلك، كما نقول في الجوهر والعرض إنه لا يتصور أحدهما إلا مقارنا للآخر، ولا يوجد أحدهما كذلك خارجا إلا مع الآخر، وليس المراد بالتوقف في الوجود أن يكون معدوما ويتوقف على الآخر ليفيده الوجود، وإذا[4] كان المراد بالافتقار أن الوجودين لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر، ولا ينفك أحدهما في الوجود مقارنا للآخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن هنا إلا مجرد التلازم، فوجب ترك لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه.

وقد استدرك المصنف بذكر التوقف في العلم ما بقي عليه من الجواب عن قولهم التقدم على واجب الوجود محال / وذلك أن يقال: ما تعنون بالتقدم الذي ذكرتم؟ إن عنيتم به التقدم الزماني فلا نسلمه، وإن عنيتم به التقدم الذاتي سلمناه، ولا نسلم استحالته في الصفات وإن كانت واجبة الوجود، وإنما يستحيل ذلك في الذات. وتأخر الصفات في التعقل لا يقتضي إمكانها، إذ لا نعني بالواجب والقديم إلا ما لم يسبقه عدم والصفات لم يسبقها العدم ولا يصح أن يسبقها. 291

[1]- العمدة: 118.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 118.

[4]- وردت في نسخة "ب": إن.

قوله: "سِوَى المُغالَطة..."[1] الخ، يقرب أن يكون من تأكيد الذم بما يشبه المدح نحو فلان لا خير فيه إلا أنه سيء الخلق.

قوله: "إلاَّ إذَا صَحَّ النَّفي عَقلاً..."[2] الخ، التقييد بالعقل راجع إلى الصحة، يريد أن تعقل تأخر الصفات عن الذات أو بعضها عن بعض في الذهن لا يقتضي إمكانها إلا لو صح عقلا نفيها وسبق العدم لها، لكن انتفاءها ثبتت استحالته عقلا، فحينئذ خطوره بالبال وتوهمه على طريق الفرض والتقدير لا عبرة به، إذ سائر المحالات تخطر بالبال كذلك فرضا وتقديرا، إلا أن تقييد المصنف خطور المحال بحالة الأعراض عن وجه استحالته غير سديد، وكأنه أراد الخطور الذي يطمئن إليه الوهم بعض الاطمئنان.

قوله: "فِي فَيْح صَحْرائِه"[3] الفيح بكسر الفاء جمع فيحاء، وهي الواسعة.

قوله: "النَّافِذ"[4] هو بالذال المعجمة، وهو الماضي القاطع.

قوله: "وَاستَعمَل هَذِه المُقدِّمات..."[5] الخ، يريد المقدمات المذكورة في الكلام السابق، وهي أن الصفات تقتضي التركيب، وأن المركب مفتقر إلى جزئه، وأن جزء المركب غيره، وأن المفتقر إلى الغير[6] لا يكون إلا ممكنا.

فهذه أربع مقدمات: أما الأولى فباطلة، لأن تكثر الصفات لا يقتضي تكثرا في الموصوف، كالجوهر الفرد يتصف بصفات ولا يكون مركبا، وكذا البواقي لأن الافتقار الموجب للإمكان هو افتقار الشيء إلى الشيء ليفيده الوجود، وليس هذا موجودا في افتقار الشيء إلى جزئه، إذ المراد بالافتقار إلى الجزء أنه لا يتصور الكل موجودا إلا مع أجزائه من غير أن تفيده الوجود، وهذا

---

[1]- العمدة: 118.
[2]- نفسه: 119.
[3]- نفسه: 119. وردت عند السنوسي في العمدة: "في فسيح صحرائه".
[4]- نفسه: 119.
[5]- نفسه: 119.
[6]- وردت في نسخة "ب": للغير.

إنما هو تلازم، ووقعت المغالطة بإطلاق لفظ الافتقار، وقد تقدم هذا المعنى من كلام الفهري معترضا على الفخر.

{الشبهة التي احتج بها الفلاسفة وساقتهم إلى تعطيل الصفات عن الله تعالى}

واعلم أن هذه الشبهة هي التي احتج بها الفلاسفة على إثبات وحدانية واجب الوجود ونفي الكمية المتصلة والمنفصلة عنه، وهي التي ساقتهم والعياذ بالله تعالى إلى التعطيل، وأن الله تعالى لا يتصف بصفة ثبوتية لا نفسية ولا معنوية، وأن كل ما يتصف به راجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما، فقالوا / بسبب ذلك أنه موجب بالذات لا اختيار له، قالوا: وإذا كان موجبا بالذات وهو واحد من كل وجه لم يمكن أن يصدر عنه مباشرة سوى موجود واحد، لما يعتقدون من أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الكثير. 292

ثم عينوا ذلك الواحد فقالوا: هو عقل أي جوهر روحاني مجرد عن المادة ولواحقها، ثم أوجب هذا العقل الصادر الأول عقلا باعتبار كونه عقلا ونفسا باعتبار صدوره عن الغير، ومادة في الفلك باعتبار إمكانه في نفسه، وصورة له باعتبار وحدته، ثم أوجب العقل الثاني مثل ذلك، ثم الثالث مثل ذلك إلى العقل الفياض، وهو العقل المنسوب إلى فلك القمر، فهذه عشرة عقول موجبات وتسع أنفس وتسعة أفلاك.

قالوا: ثم حدثت العناصر وامتزجت واختلطت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالم الكون والفساد، والعقل الفياض يفيض على كل قابل ما يستحقه، والإفاضة واحدة وتختلف بحسب اختلاف القوابل والحوامل.

وهذه دعاوى وتحكمات نشأت عن محض أوهام فاسدة وتخيلات، وقد تعرض المتكلمون للرد عليهم بما يطول تتبعه، وتحقيق أن فاعل العالم مختار يهدم جميع أساساتهم الواهية، ويبدي عوارهم وفضيحتهم لكل ذي نفس زاكية.

{رد الشيخ تقي الدين المقترح على شبهة الفلاسفة القائلين أن الله موجب بالذات وليس بالاختيار}

وقال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى في الرد عليهم ما معناه: أما قولهم «إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» فنقول: هذه مقدمة غير ضرورية، وقد قال كثير من حكمائهم[1]: إن واجب الوجود يصدر عنه كثير واختلفوا فيه.

وقولهم: «لو صدر عنه كثير لكان باعتبارين مختلفين» عليه سؤالان، أحدهما: منع ذلك وهو منقوض بالعقل الفعال، والثاني أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافي الوحدة، فإن كثرة الاعتبارات ليس <كثرة>[2] في الذات.

أليس قد قلتم إن واجب الوجود مبدأ الموجودات، وعلة فيها فهما اعتباران مختلفان.

فإن قالوا: إن هذه الاعتبارات ترجع إلى نسب وإضافات. قلنا: فأنتم أضفتم الإيجاب في المعلول الأول إلى الاعتبارات، فهلا كان واجب الوجود يقتضي باعتبارات مختلفة كما اقتضى المعلول الأول، وقد أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ثم قلتم: إن هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود صدرت عنه أربعة أشياء: وهي العقل والنفس والفلك من مادة وصورة، فمن أين أثبتم الكثرة الموجبة للتعدد مع أن الصادر واحد؟.

قولكم: «لأنه ممكن وصادر[3] عن الغير وواحد وعقل»، فبالاعتبار الأول صدرت / عنه مادة الفلك، وبالثاني صدر عنه نفس، وبالثالث صدر عنه صورة الفلك، وبالرابع صدر عنه عقل[4].

قلنا: فهلا قلتم إن واجب الوجود صدر عنه باعتبار الوجود موجود، وباعتبار كونه مبدأ شيء آخر، وباعتبار كونه عقل ذاته شيء، فكل ذلك خبط، وأما[5] السر في كون الوحدة مقتضية في المعلول الأول وما بعده ولم تكن في واجب الوجود مقتضية لشيء، فهل هذا إلا محض تحكم؟.

---

[1]- جمع حكيم: وهو صاحب الحكمة ويطلق على الفيلسوف والعالم والطبيب.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- وردت في نسخة "ب": أو صادر.

[4]- وردت في نسخة "ب": العقل.

[5]- وردت في نسخة "أ": وما.

ثم نقول: لم وقف الاقتضاء على العقل العاشر، وهلا اقتضى العاشر أيضا عقلا ونفسا وفلكا[1]، فما موجب الوقف على عشرة عقول <وتسع أنفس>[2]، وتسعة أفلاك؟ وهلا تمادى الاقتضاء على هذا النمط، وهلا قلتم إن واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته، كما قلتم في العقل العاشر إنه يفيض ويعطي كل قابل ما يستعد له من غير تغير في ذات المفيض؟ .

ولئن قالوا: إنما اختلف ما صدر عنه بحسب القوابل والحوامل. قيل لهم: وهلا اختلف ما صدر عن الواجب لذاته بحسب القوابل والحوامل، فما الذي أوجب اختصاص ذلك بالعقل الفعال عندكم؟ وإذا شرعتم في تحقيق الوجود وبيان علة كل موجود فما علة الكواكب وما المقتضي للشمس والقمر وسائر ما يوجد في الفلك؟ فما أثبتم سوى أربع اعتبارات يحصل بها أربعة جواهر، فقد كثرت الموجودات عليكم وتاهت عقولكم واتسع الخرق عليكم.

والموجود[3] الأول الواجب لذاته فاعل عندنا بالاختيار يفعل الكل، ونسب إليه الكل فهو ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [4]، و﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [5]، فزالت الحيرة وانقشعت الظلمة عند الانتهاء إلى ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ورازق كل حي. وبالله تعالى التوفيق.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": أو فلك.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- وردت في نسخة "ب": الوجود.

[4]- تضمين للآية 164 من سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[5]- تضمين للآية: 102 من سورة الأنعام، والآية: 16 من سورة الرعد، والآية: 62 من سورة الزمر والآية 62 من سورة غافر.

{من ضاهى من المتكلمين المسلمين الفلاسفة في قولهم إن العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه}

قوله: "فَقَالَ هِيَ مُمْكِنَةٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهَا..."[1] الخ، جعل الفخر أول من قال بهذه الكلمة إما باعتبار أهل السنة وأنه لم يسبقه أحد منهم، وإلا فقد قال الكرامية بحدوثها وذلك يستلزم إمكانها بالضرورة، وإما مطلقا لأن الفلاسفة وإن كانوا يقولون بالممكن لذاته القائم بغيره، فإنهم لم يقولوا بذلك في الصفات لنفيهم إياها أصلا.

{قول فرقة الكرامية}

وأما الكرامية فهم قد قالوا بحدوثها ولم يقولوا بقدمها بالغير، فهي عندهم في عداد العوالم.

{قول الفخر الرازي}

وأما الفخر فهو وإن أثبت إمكانها لذاتها فلم يقل بحدوثها على معنى سبق العدم لها كما تقول الكرامية، بل <كما>[2] يقول / الفلاسفة في العالم، فلم يسبقه أحد لهذه المقالة في الصفات نعوذ بالله من زلة العالم.

{من تبع الفخر الرازي في زلته من المتكلمين المسلمين ممن سرقته أصول الفلسفة}

وقد تبعه على هذه الزلة جماعة كالبيضاوي والسعد وغيرهم ممن سرقته أصول الفلسفة في التفريق بين القدم الزماني والذاتي، والواجب لذاته والواجب لغيره، ولم يتفطنوا أن القدرة مثلا لو كانت ممكنة بذاتها[3] في حقه تعالى كان العجز ممكنا في حقه تعالى أيضا، لأن تجويز أحد المتقابلين تجويز للآخر، ولو كان العلم ممكنا لكان الجهل ممكنا، لكن العجز والجهل ونحوهما محال وفاقا، وتجويز المحال محال وفاقا.

---

[1]- العمدة: 119.
[2]- سقطت من نسخة "ب".
[3]- وردت في نسخة "ب": لذاتها.

وقال السعد في شرح المقاصد: «ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب، وما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب، بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات» وقد كرر هذا المعنى في المقصد الخامس أيضا[1].

وذكر في شرح النسفية[2]: عن الإمام حميد الدين الضريري[3] وأتباعه، أنهم صرحوا «بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، وأنهم استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز لعدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا، إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر، وأنهم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية، والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وأجابوا بأن كل صفة باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة.

-ثم قال:- وهذا الكلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن حادث فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهو لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد»[4] انتهى.

1- قارن مثلا بما ورد في شرح المقاصد/4: 79.

2- هي لعمر بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان نجم الدين أبو حفص النسفي السمرقندي ويسمى مفتي الثقلين وهو من أكبر علماء الماتريدية. اشتغل بالتفسير والفقه والحديث والكلام والأصول والتاريخ والأدب والشعر واللغة. له مؤلفات عديدة منها "مجمع العلوم"، و"التيسير في تفسير القرآن" و"شرح صحيح البخاري"، وكتاب "الأكمل الأطول". توفي عام 537 هـ. الفوائد البهية: 101.

3- هو علي بن محمد نجم العلماء البخاري، كان إماما في الفقه والأصول والحديث وكان مفسرا، جدليا، كلاميا، حافظا، انتهت إليه رئاسة العلماء بما وراء النهر. تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي. له "حاشية الهداية" المسماة ب"الفرائد" وله "شرح الجامع الكبير". توفي سنة 667 هـ. الفوائد البهية.

4- كلام منقول مع بعض التصرف من شرح النسفية: 35-36.

وقال في موضع آخر من ذلك الشرح الأول: «أن لا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون <هذا>[1] مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها / واجبة لذات الواجب تعالى، وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه، فليس كل [قديم][2] إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يتوهم أن كل واحد منها قائم بذاته متصف بصفات الألوهية.

-قال:- ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشعرية إلى نفي غيريتها [وعينيتها][3]»[4] انتهى.

فانظر وتعجب من السعد سامحه الله، كيف استصعب المقام وكيف جعل تعدد الواجب لذاته منافيا للتوحيد، وهل جاءه الإشكال إلا من الاعتماد على أصول الفلاسفة واصطلاحاتهم، ولو لاحظ منهج السنة لعلم أن التوحيد هو اعتقاد أن واجب الوجود، الذي هو ذات قائم بنفسه، موصوف بالألوهية واحد، والذي ينافي التوحيد إنما هو إثبات آلهة كثيرة لا إثبات إله واحد موصوف بصفات الكمال.

قال ابن حجر في كتاب التوحيد من فتح الباري: «وقد سمى المعتزلة أنفسهم "أهل العدل والتوحيد"، وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الإلهية، لاعتقادهم أن إثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله بخلقه أشرك، وهم في النفي موافقون للجهمية.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- قارن بما ورد في شرح النسفية: 47-48.

وأما أهل السنة ففسروا التوحيد بنفي التشبيه والتعطيل، ومن ثم قال الجنيد[1] فيما حكاه أبو القاسم القشيري[2]: "التوحيد إفراد القديم من الحدوث"[3].

وقال أبو القاسم التميمي[4] في كتاب الحجة[5]: «التوحيد مصدر وحد يوحد، ومعنى وحدت الله اعتقدته منفردا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه، وقيل معنى وحدته علمته واحدا، وقيل سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد في ذاته لا انقسام له، وفي صفاته لا شبيه له وفي إلهيته وملكه وتدبيره، لا شريك له، ولا رب سواه ولا خالق غيره»[6].

وقال الأصبهاني في شرح الطوالع: «ولقائل أن يقول أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء، لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم، وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذات، أما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود / ولا يقولون بوجود القدماء والأحوال الخمسة. 296

---

[1]- هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزاز القواريري الزاهد المشهور ،كان شيخ وقته وفريد عصره. تفقه على يد أبي ثور صاحب الإمام الشافعي رضي الله عنهما، وكان يقول مذهبنا مبني بالكتاب والسنة. توفي سنة 297 هـ. وفيات الأعيان/1: 373-374.

[2]- هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة ابن محمد الإستواني، الإمام أبو القاسم القشيري النيسابوري الشافعي ولد سنة 376 هـ. من تصانيفه "استفاضة المرادات بلغة المقاصد في التصوف"، "التخير في علم التذكير" في معاني اسم الله تعالى، "الرسالة القشيرية" في التصوف، "حياة الأرواح والدليل إلى طريق الصلاح". توفي سنة 465 هـ. هدية العارفين/5: 607. - طبقات الشافعية الكبرى: 406.

[3]- في فتح الباري وردت: المحدث.

[4]- هو حاتم بن محمد بن عبد الرحمن التميمي القرطبي عرف بابن الطرابلسي، يكنى أبا القاسم، أصله من طرابلس الشام. روى بقرطبة عن أبي بكر التجيبي والقاضي ابن المطرف بن فطيس، ومحمد بن عمر الفخار وغيرهم. رحل إلى مكة وسمع من مشايخها، ثم رجع إلى المغرب وصحب أبا عمران الفاسي وغيره. توفي سنة 496 هـ. الديباج المذهب : 345-346.

[5]- اسمه الكامل "الحجة في بيان المحجة". يوجد مخطوطا بمكتبة أحمد الثالث، تحت رقم 1395-تركيا.

[6]- كلام منقول من كتاب التوحيد فتح الباري/13: 427.

قول أبي هاشم وحده فإنه علل الوجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هي الإلهية، وللمتكلمين أدلة على نفي القدماء منها: بيان أن كل ممكن حادث وذلك يدل على حدوث كل ما سوى الله تعالى» انتهى.

قوله: "وَضَاهَى فِي ذَلِك"[1] أي شابه.

قوله: "وَأَشْنَع مِنْ هَذَا"[2] إنما كان أشنع لأن كون الذات فاعلة للصفات إن كان بالاختيار لزم أن تكون الصفات حادثة، لأن أثر المختار لا يكون إلا حادثا مع قيامها بالذات العلية، وهو قول الكرامية، ولزم التسلسل في احتياج الذات إلى صفات[3] أخرى توجد بها هذه وهلم جرا. وإن كان بالإيجاب فهو قول الفلاسفة. نعوذ[4] بالله تعالى في كون الصانع موجبا لا مختارا.

لكن الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد من حيث هو واحد قابلا وفاعلا، ومن ثم منعوا اتصاف الباري بالصفات الحقيقية، وتمسكوا في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا بوجهين: أحدهما: أن القبول أثر ولا يصدر أثران عن مؤثر واحد. ثانيهما: أن نسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب ونسبة القبول إلى القابل بالإمكان وهما متنافيان.

ورد الأول بأن القبول ليس أثرا، ولو سلم فلا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إذ لو صح لما جاز أن يكون الشيء قابلا لشيء[5] وفاعلا لشيء آخر. فإن أجيب باختلاف الجهة بأن القابلية لذاته والفاعلية من جهة تأثره، قلنا فليكن في الواحد كذلك.

ورد الثاني بأنا لا نسلم ما ذكر من الفرق بين القبول والإمكان، ولو سلمنا أن القبول بالإمكان فإنا نقول: إنه إمكان عام، بمعنى إنه عدم امتناع الحصول، وهو لا ينافي الوجوب، وقد

1- العمدة: 119.

2- نفسه: 119.

3- وردت في نسخة "ب": صفة.

4- وردت في نسخة "أ": والعياذ بالله.

5- وردت في نسخة "ب": للشيء.

اعترض بأن معناه أنه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله، وهو إمكان خاص سلمنا أنه الإمكان العام لكن معناه بمفهومه الأعم المحتمل للإمكان الخاص فينافي تعيين الوجوب.

والجواب بعد تسليم ما ذكر: أنه يجوز أن يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب له من حيث كونه قابلا له. ثم إن المصنف نسب للفخر التصريح بكون الذات قابلة وفاعلة، ولم يصرح بذلك في المعالم على ما رأيت، بل عبر بالإيجاب وألزمه الفهري ما ذكر المصنف.

قال في المسألة الثانية عشرة[1]: هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لاشك أنها أمور غير قائمة بأنفسها، بل / ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون 297 هذه المفهومات صفات لها... ثم قال: إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلابد لها من مؤثر، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات.

فقال الفهري: «تعليل هذه الوجوه[2] المختلفة بالذات الواحدة يستلزم تعدد الوجوه المختلفة فيها، فيلزم التركيب في ذاته، وإذا كان ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه لزم أن تكون قابلة وفاعلة وهو محال».

ثم حاول الجواب عنه بعد ذلك بأنه أراد بالإيجاب الاستلزام لا التأثير حتى قال: «لكن تصريحه بالإمكان والافتقار يبعد هذا التأويل. -قال:- وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب. ولو صرح الفخر بالفاعلية لما أمكن تأويلها بالاستلزام».

{من شنيع مذهب الفخر الرازي أيضا}

قوله: "إِلَى مُجرَّد نِسَب وَإِضَافَات..."[3] الخ، قال الفهري بعد تقرير كلام الفخر وذكر الاعتراض عليه: «وبالجملة، فرد هذه الصفات إلى مجرد النسب مع أن النسب لا ثبوت لها

---

[1]- قارن بكتاب المعالم: 58.

[2]- وردت في نسخة "أ": الوجود.

[3]- العمدة: 120.

في الخارج، وإنما ترجع إلى اعتبارات عقلية على ما يحققه المتكلمون، ويسلم هو أيضا تصريح منهم بنفي الصفات، وانتهاج لمنهج الفلاسفة، في رد الصفات كلها إلى سلوب وإضافات، ولا يمكن ردها إلى ذلك لتوقف التأثير عليها، فهي أمور ثابتة محققة ولا يمكن ردها إلى الذات، لأن الذات لو ثبت لها خواص هذه المعاني، وهي صفات في الشاهد، لشاركت هذه المعاني في أخص أوصافها والاشتراك في الأخص الذاتي يستلزم الاشتراك في الأعم الذاتي، فيلزم أن يكون ذاته علما قدرة إرادة، حياة قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها، وهو جمع بين النقيضين».

-ثم ذكر في آخر كلامه عن القطب[1] أنه قال:- وقد كان الفخر يعتمد أن العلم يرجع إلى انطباع صورة المعلوم، ثم صار إلى أنه مجرد نسبة، وقد ود أنه لم يخالف الأصحاب ولكن جف القلم بما هو كائن» انتهى.

وقد جعل المصنف الأول، أعني كون الذات قابلا وفاعلا أشنع، وهذا القول الثاني وهو: رد الصفات إلى مجرد النسب شنيعا، وقد سمعت من كلام الفهري أن هذا الثاني يكون تصريحا بنفي الصفات وانتهاجا لنهج الفلاسفة، وعلى هذا يكون أشنع، مع أن الفهري أيضا قد حاول الجواب عن الأول بأنه أراد بالإيجاب الاستلزام لا التأثير كما مر.

{أئمة السنة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى}

قوله: "يَمْنعُونَ إِطْلَاقَ الغَيْرِيةَ"[2] يعني أن أهل السنة يمنعون أن يقال / في المعاني أنها عين الذات أو غيرها، فهي لا هي هو، ولا هي غيره، أما العينية فممتنعة إطلاقا واعتقادا، لأن التباين بين الذات والصفات قطعي، ويستحيل الاتحاد، وكذا في ما بين الصفات أنفسها.

، وأما الغيرية فهي وإن كانت صحيحة في المعنى وتعتقد، لكن يمنع إطلاقها، لأن الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما، والتفارق بين الذات وبين الصفات الأزلية

---

[1]- هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري سافر إلى نيسابور ومات في فتنة التتار سنة 618 هـ. صنف "شرح كليات القانون" لابن سينا وغير ذلك. هدية العارفين: 8.

[2]- العمدة: 120.

محال، فالغيرية توهم المحال، وكل لفظ يوهم نقصا في حقه تعالى ولم يرد به سمع فلا يصح إطلاقه.

وبذا تعلم أنه لا تناقض في قولهم: «ليست عينها ولا غيرها»، لأن نفي الغيرية بحسب الوجود وأنهما لا يفترقان، ونفي العينية بحسب الحقيقة وأنهما ليستا[1] متحدين، فلا يلزم التناقض إلا لو أريد بنفي الغيرية أنه لا تغاير أصلا في المفهوم، بل هذا هو هذا، لكن ذلك غير مراد.

وقال السعد في شرح النسفية: «فإن قلت: هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن نفي الغيرية صريحا إثبات للعينية ضمنا، وإثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بينهما وكذا العكس، لأن المفهوم إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة.

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن بينهما الانفكاك والعينية باتحاد المفهوم، وحينئذ يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء ليس مفهومه مفهوم الآخر ولا ينفك عنه كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات أو بعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال، والواحد مع العشرة يستحيل بقاؤه بدونها والعكس، بخلاف الصفة المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات.

-قال:- كذا قرره المشايخ وفيه نظر، لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل، إذ لا يصح وجود الأولين منهما بدون الآخرين[2]، مع القطع بالمغايرة اتفاقا، وإن اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفات»[3]، انظر تمامه.

---

[1]- وردت في نسخة "أ": ليسا.

[2]- وردت في نسخة "أ": الأخيرين.

[3]- كلام منقول مع بعض التصرف من شرح النسفية: 48-49.

وقال في شرح المقاصد: / «الجمهور على أن الغيرية نقيض له وهو بمعنى أن الشيء مع الشيء إن صدق أنه هو بعينه، وإن لم يصدق فغيره. -ثم قال:- وما ذهبوا إليه من أن الجزء بالنسبة إلى الكل والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول، لكونه ارتفاعا لنقيضين. -ثم ذكر- أن الإمام الرازي اعتذر عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره، بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما، كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الأربع. وصاحب المواقف بأنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل.

-ثم ذكر بعد ذلك- بأن مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله تعالى، فحاولوا التقصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفات والذات، قال: والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها[1] لأن الذات مع الصفة، وكذا الصفات بعضها مع بعض، وإن لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا، إذ التعدد دائما يقابل الوحدة، ولهذا صرحوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، وبأن الجزء مع الكل اثنان وشيئان موجودان، وإن لم يكونا غيرين.

-وذكر في المقصد الخامس- عن الإمام «إيضاح معنى الغيرين مما لا تدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية، فلا يقطع ببطلان قول من قال: كل شيئين غيران.

نعم، يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته لاتفاق الأمة على ذلك»[2] انتهى. وعليك بما صدرنا به من التقرير.

قوله: "وُجوهاً مُختَلفةً فِي المُقتَضى..."[3] الخ، لفظ المقتضى اسم فاعل، والمقتضى هو واجب الوجود تعالى، وذلك أن واجب الوجود إذا كان هو فاعل الصفات والصفات كثيرة

1- وردت في نسخة "ب": كثرتها.
2- كلام منقول من شرح المقاصد/4: 81.
3- العمدة: 120

مختلفة، لزم أن يكون في فاعلها وجوه مختلفة، مثلا الوجه الذي اقتضى به العلم غير الوجه الذي اقتضى به القدرة ونحو ذلك.

فإن قيل: إنما يلزم هذا على أصل الفلاسفة السابق، من أن الواحد لا يصدر عنه كثير من حيث هو واحد، ومن ثم فروا إلى نفي الصفات لئلا يلزمهم التكثر في القديم الواجب لذاته، والظن بالإمام أنه لا يرى هذا الرأي، كيف وهو من أهل السنة المثبتين الصانع المختار، وهو واحد صدرت عنه المكونات / الكثيرة بقدرته، وحينئذ لا يلزم الإمام التكثر في الذات مع اقتضائها للصفات الكثيرة. 300

قلت: متى جعل الإمام الذات مقتضية للصفات فهو لا يجعل الاقتضاء بالاختيار، وإلا كانت حادثة ولزم التسلسل، وإنما يجعله ذاتيا وهو رأي الفلاسفة، هذا إن أراد الاقتضاء على حقيقته، وإلا فلعله أراد مطلق الاستلزام كما اعتذر به الفهري عنه والله تعالى أعلم.

قوله: "ولبسُوا علَى المُسْلِمين..."[1] الخ، هذا في فلاسفة الإسلام، وأما القدماء فهم يصرحون بنفيها ولم يتحاشوا من شيء.

قوله: "لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلاَ جِسْمانِي..."[2] الخ، الجسماني هو القائم بالجسم، ولاشك أن الله تعالى ليس بجسم ولا قائم بجسم، فنحن نساعدهم على تنزيهه تعالى عن الجسمية والجسمانية، ونطالبهم بإثبات العلم لدلالة الإحكام عليه، وكأنهم إنما فسروه بما ذكر لما مر في مذهبهم من أن واجب الوجود يعلم ذاته، إذ لا مادة تحجبه وعلمه بذاته علم بالعوالم الناشئة عنها.

---

[1]- العمدة: 120. تمام كلام الإمام السنوسي في الفقرة: " ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم إلا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين بإطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بأمور متباينة لماهيتها، كتفسيرهم كونه عالما بأنه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ..."

[2]- نفسه: 120.

قوله: "وَثَبِّتْنا عَلى طَرِيق مَعْرِفَتك..."[1] الخ، هذه الجملة هي عطف على جملة "إنا نعوذ بك برضاك"، عطف إنشاء على إخبار لتوهم الإنشاء في الأولى، حيث كان خبرها إنشاء ويمكن أن يمنع كونها خبرية.

{مناقشة الملحدة في قولهم لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة للزم تكثر القديم بها}

[قوله][2]: "وَلَزِمتكُم المُصادَرة..."[3] الخ، المصادرة هي جعل الدعوى جزءا من الدليل، ومعناها هنا أن يقال لهم إذا أردتم أن القدم لا يثبت لأكثر[4] من موصوف واحد، وأنه لا يتصف بالقدم إلا الذات ولا وجود لغيرها وهذا هو دعواكم، فقد استدللتم على نفي الصفات بنفيها ولا نسلم ذلك وهذا[5] ظاهر.

قوله: "فَأَزِيلُوا الاشْتِرَاك "[6] بتعيين أحد معانيه ليتضح المراد وأزيلوا اللفظ المشترك من الكلام واتوا بلفظ بين.

قوله: "هَذِه الشُّبْهة..."[7] الخ، هي المذكورة في المتن، وأنه لو وجدت الصفات للزم التكثر في واجب الوجود.

{مناقشة شبهة أخرى للملاحدة القائلين لو كانت له تعالى صفة موجودة للزم تعدد الآلهة}

قوله: "وَأيضاً إِذَا كَفَرتِ النَّصارَى..."[8] الخ، لفظ "كفرت" الأوْلى أن يكون مبنيا لما لم يسم فاعله بتشديد الفاء ليناسب قوله بعد: «فأنتم أولى بالتكفير» وقوله: «إذ لم يكن تكفيرهم». ثم ظاهر العبارة أن هذا وجه آخر من الاستدلال صدر عن المعتزلة إلزاما لأهل السنة،

1- العمدة: 120.
2- سقطت من نسخة "أ".
3- العمدة: 120.
4- وردت في نسخة "ب": أكثر.
5- وردت في نسخة "ب": وهو.
6- العمدة: 121.
7- نفسه: 121.
8- نفسه: 122.

كأنهم يقولون لو وجدت الصفات لزم تعدد الآلهة، والتالي باطل، وأيضا إنكم معشر الأشعرية وافقتمونا على تكفير النصارى وما ذلك إلا بأن أثبتوا ثلاثة من القدماء، فيلزمكم إذ أثبتم سبعة أو ثمانية أن تعترفوا بكفركم من باب أحرى.

301 فأجاب المصنف عن الوجه الأول / بقوله: «والجواب منع الملازمة...» الخ، وأجاب عن الثاني بقوله: «وأما قولكم كفرت النصارى...» الخ، فيما سيأتي. ويحتمل أن يكون هذا الكلام تقوية للوجه المذكور وتوكيدا للاعتراض، لكن لا يخلو حينئذ الإتيان بلفظ "أيضا" عن عجرفة.

وعبارة السعد أحسن قال في شرح المقاصد عند ذكر الوجوه التي استدل بها النفاة ما نصه: «الرابع : -يعني من الوجوه- وهو العمدة الوثقى لنفات الصفات من المليين[1] أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته، وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدروها عنه بالقصد والاختيار، أو بشرائط حادثة لا بداية لها، والكل باطل بالاتفاق، وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين[2]، فكيف بالأكثر»[3] انتهى. وهو ظاهر في المعنى الثاني.

قوله: "وَالشَّيْء لاَ يُتقوَّم بِنَقِيضِه..."[4] الخ، ظاهر العبارة أن الموجود لو تقدم بالعدم لكان قد تقدم بنقيضه وليس كذلك، فإن الموجود ليس نقيضه العدم، لكن لو تقدم بالعدم لتقدم بنقيض ما يتصف به، وبهذا صح الكلام على ما فيه من التسامح.

---

[1]- أصحاب الملل، والملة كالدين وهي ما شرع الله لعباده على لسان المرسلين ليتوصلوا به إلى جوار الله. والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي الذي تستند إليه. نحو ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم﴾ سورة آل عمران: 95. بصائر ذوي التمييز/4: 518.

[2]- مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾ سورة المائدة: 73.

[3]- نص منقول بأمانة من كتاب المقاصد/4: 80.

[4]- العمدة:122.

قوله: "لاَ يَكونُ إلاَّ وَصفاً ثَابتاً"[1] أي في الذهن أو في الخارج على ما مر من الخلاف في ثبوت الحال والوجود الذهني.

قوله: "الَّذِي بِهْ تَقوَّمت المَاهِيةُ..."[2] الخ، هذا وصف كاشف للذاتي، إذ لا يكون الذاتي إلا متقدما به الماهية، ويحتمل أن يريد إخراج النوع على القول بأنه ذاتي إذ هو مجموع الماهية لا متقدمة به.

قوله: "وَامتَازَت عَنْ غَيْرِهَا..."[3] الخ، بهذا القيد أخرج الذاتي الأعم، إذ لا يقع به امتياز، وهذا رسم للأخص واستغنى عن ذكر القيد الأول في الأخص، وهو أن يكون ثابتا، لأن الذاتي يستلزم الثابت.

قوله: "بِمَعنَى عَده بِمَنزلَةَ المُحَال..."[4] الخ، إشارة إلى أن الاستحالة المذكورة ليست على بابها، إذ لا يخفى أن استبعاد الأدنى لا يستلزم استحالة الأعلى، بل غايته أن يكون أشد استبعادا، إذ البعد والاستبعاد مما يتفاوت ويقبل الشدة والضعف، وفي عطفه الاستحالة على الاستبعاد مناقشة ظاهرة.

قوله: "وَالَّذي بَقِي مِنْه عَدَم النَّظَر..."[5] الخ، الضمير في منه الظاهر أنه عائد على "الإعطاء" ولا يظهر له وجه، إذ عدم النظر ليس من العطاء حتى يفضل منه إلا على طريق التساهل والتهكم والتمليح، وقريب منه قول الشاعر:

1- العمدة: 122. قال السنوسي في هذه الفقرة ما نصه: «والباري جل وعلا موجود وأخص وصف الموجود لا يكون عدما لأن الأخص مقوما للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم. وبالجملة فالأخص لا يكون إلا وصفا ثابتا ذاتيا، وليس أيضا كل ذاتي أخص، فإن الحيوانية ذاتية للإنسان وليست أخص وصف بل الأخص هو الذاتي الذي بهت قومت الماهية وامتازت عن غيرها»

2- نفسه: 122.

3- نفسه: 122.

4- نفسه: 123.

5- نفسه: 123.

302 وكانوا أناسا ينفحون فأصبحوا ❖ / وأكثر ما يعطونك النظر الشزر[1]

ويحتمل أن يعود على مقدر وهو "فلان"، كما إذا قلنا «فلان لا ينظر إلى الفقير فضلا عن أن يعطيه» فمعناه: انتفاء[2] العطاء بالكلية من فلان، والذي بقي منه أي من فلان عدم النظر، ومن الابتداء الغاية لتضمن بقي معنى الحصول أو ظرفية.

ويحتمل أن يعود الضمير على الانتفاء المفهوم من "انتفى"، وهذا الاحتمال أقرب إلى فهم المثال فإنا إذا قلنا: «لا ينظر إلى الفقير فضلا عن أن يعطيه» لا يصح أن يقول: فضل النظر عن الإعطاء، ولا فضل عدم النظر عن الإعطاء، إذ لم يقع إعطاء أصلا وإنما نقول: فضل عدم النظر عن عدم الإعطاء، بمعنى أنه لا يقع منه إعطاء بالكلية لانتهائه في مراتب البخل، والذي بقي له من البخل هو أن لا ينظر أصلا، وقد فعله، وذلك إشارة إلى أنه استكمل مراتب البخل حتى إنه لا يسمح بشيء ولو بالنظر، فالضمير في فضل المقدر العامل في "فضلا" يعود على عدم، والمصدر المجرور بعد وهو الإعطاء على حذف مضاف أي فضلا عن عدم إعطائه.

واعلم أن عود الضمير على الانتفاء فيما مر من كلام المصنف، لابد أن يعتبر فيه الانتفاء من حيث هو، لا انتفاء الإعطاء، إذ لا يكون عدم النظر منه إلا على تسامح في أن يجعل النظر من الإعطاء كما مر في الوجه الأول، تأمل.

قوله: "وَالأَحْسَنَ أَنَّه لاَ مَحَل لِهَذه الجُمْلَة..."[3] الخ، إنما كان أحسن لأن الاستئناف أوكد وأفيد، لرجوعه في نحو هذا المقام إلى إقامة البرهان على المدعي، كأنه يقول: إذا لم يقع من فلان النظر إلى الفقير مع خفته، فلأن لا يقع الإعطاء أولى وأحرى، على أن الاستدلال أيضا مفهوم بالإشارة من جعلها حالا، لكن الاستئناف لما فيه من تقدير السؤال والجواب أقوى وأصرح في الاستدلال، وذلك أبلغ كما تقرر في علم البلاغة.

---

[1]– ورد هذا البيت في حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك.

[2]– وردت في نسخة "أ": انتفى.

[3]– العمدة: 123.

{إما قيل في تركيب "فضلا" بمعنى تجاوزا}

قوله: "بِمَعنَى تَجَاوُزًا"[1] أي لم يقع منه إعطاء فتجاوز من عدم الإعطاء إلى عدم النظر، ويكون التجاوز هنا إما حالا بمعنى متجاوزا أو مصدرا لفعل مقدور، والجملة إما حالية أو لا على ما ذكر في الوجه الأول.

قوله: "وَأن المُستَبعَد فِي المِثَالَيْن..."[2] الخ، يحتمل أن هذا ذكر تتمة لهذا الحمل الثاني، وأن الخطأ فيه إنما هو في جعل «فضلا» بمعنى «تجاوزا»، وأما في كون ما دخله النفي هو المستبعد فهو وفق الوجه الأول. ويحتمل أن يريد بالاستبعاد هاهنا الاستحالة المذكورة في الوجه الأول، بمعنى أن ما بعد «عن» في الوجه <الأول>[3] السابق هو الذي عد مستحيلا / وفي هذا الوجه ما دخله النفي هو الذي عد مستحيلا، ويكون الخطأ فيه من جهة جعل «فضلا» بمعنى تجاوزا وعد النظر مثلا مستحيلا، ولا يخفى عليك أنه لا محذور في جعل «فضلا» بمعنى تجاوزا على ما مر من تقريره، ولا في استبعاد النظر مثلا وعده مستحيلا عند إرادة المبالغة، بمعنى أنه يستبعد منه النظر إلى الفقير غاية فضلا عن أن يقع منه إعطاء له، بل هذا الوجه على الوجه الأول يحوم وحوله يُدَنْدِن على ما قرر المصنف أولا، فدعوى الخطأ غير بينة هذا ما ذكره المصنف.

واعلم أن النحويين تكلموا على هذا التركيب وأنشدوا على استعماله قول الشاعر:

قلما يبقى على هذا القلق ❖ صخرة صماء فضلا عن رمق[4]

---

[1] - العمدة: 123.
[2] - نفسه: 123.
[3] - سقطت من نسخة "ب".
[4] - راجع كتاب المسائل السفرية في النحو لأبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة 761 هـ. تحقيق حاتم صلاح الضامن مؤسسة الرسالة 1983 بيروت.

وقلما للنفي أي لا يبقى، وأعربوا "فضلا" بوجهين محكيين عن الفارسي[1] أحدهما: أن يكون مصدر الفعل محذوف وذلك الفعل نعت لنكرة، والثاني: أن يكون حالا من معمول الفعل المحذوف، فإذا قيل: فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار، فالتقدير على الأول لا يملك درهما يفضل فضلا عن دينار، والفعل صفة لدرهم.

قال جمال الدين بن هشام: «ولا يتعين بل يجوز أن يكون حالا كما جاز في «فضلا» أن يكون [ضمير المصدر محذوفا أي لا يملكه][2] حالا. نعم، نعت النكرة كيف كان أقيس من مجيء الحال منها. وعلى الثاني فصاحب الحال يحتمل وجهين أحدهما أن يكون ضمير المصدر محذوفا أي لا يملكه، أي لا يملك الملك كما قالوا في ساروا سريعا أن التقدير ساروه أي السير سريعا. الثاني أن يكون حالا من درهما لأنه في سياق النفي.

وأما معنى هذا التركيب فواضح في ظاهره، وهو أنه لا يملك دينارا ولا درهما، وأن عدم ملكيته للدينار أولى من عدم ملكيته للدرهم، وكأنه قيل: لا يملك درهما فكيف بأن يملك دينارا، إلا أن في تنزيل اللفظ المذكور عليه بعض الصعوبة.

وقد خرجه أبو حيان[3] وغيره على أنه من باب: «على لا حب لا يهتدي بمناره؟»[4] أي لا يملك درهما يفضل عن دينار له، وإذا انتفى ملكه للدرهم كان انتفاؤه الدينار أولى.

ورده ابن هشام بما يطول ذكره. قال: «والذي ظهر لي في توجيه هذا الكلام أن يقال: إنه في الأصل جملتان مستقلتان ولكن الجملة الثانية دخلها حذف كثير وتغيير حصل الإشكال

---

[1]- هو الحسن بن أحمد بن عبد القهار بن محمد بن سليمان بن أبان القسوي أبو علي الفارسي البغدادي النحوي ولد سنة 288 هـ من تصانيفه "الإيضاح في النحو"، "تكملة في النحو"، "الأغفل فيما أغفله الزجاج من المعاني". توفي سنة 377 هـ. هدية العارفين من كشف الظنون/5: 272.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي الأندلسي الحياني، أبو حيان أثير الدين من أكابر العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات. من كتبه "البحر المحيط في تفسير القرآن الكريم"، و"النهر" اختصر به البحر المحيط و"غريب القرآن"، و"طبقات نحاة الأندلس". توفي سنة 745 هـ. الأعلام/8: 26.

[4]- كذا ورد في النسخ الخطية.

بسببه، وتوجيهه أن يكون هذا الكلام في التقدير جوابا للمستخبر قال: أيملك فلان / دينارا وزاد على مخبر قال: فلان يملك دينارا، فقيل في الجواب: فلان لا يملك درهما، ثم استؤنف كلام آخر ولك في تقديره وجهان:

أحدهما: أن تقدر أخبرتك بهذا زيادة عن الإخبار عن دينار استخبرت عنه، أو زيادة عن دينار أخبرت بملكه له، ثم حذفت جملة أخبرتك بهذا وبقي معمولها وهو فضلا.

الثاني: أن تقدر فضل انتفاء الدرهم عن فلان فضلا عن انتفاء الدينار عنه، لأن الفقير إنما ينفى عنه في العادة ملك الأشياء الحقيرة لا ملك الأموال الكثيرة، فوقع نفي ملك الدرهم عنه في الوجود فضلا عن وقوع نفي الدينار أي أكثر منه وفضلا على التقدير الأول حال، وعلى الثاني مصدر، وهما الوجهان السابقان» انتهى ملخصا. قال: ولعل من لم يستأنس بتجويزات[1] العرب <في كلامها>[2] يقدح فيما ذكرناه بكثرة الحذف والتقدير وهو كما قيل: «إذا لم يكن إلا الأسنة مركب فلا رأي للمضطر إلا ركوبها».

{كفرت النصارى بإثباتهم آلهة ثلاثة}

قوله: "بَلْ بِإِثْبَاتِهِم آلِهَة ثَلاثَة كَمَا قَالَ الله تَعالَى..."[3] الخ حمل الآية[4] كثير من المفسرين على أن الثلاثة هي الله تعالى والمسيح ومريم. قال الواحدي: «﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾ أي ثالث ثلاثة من آلهة، والمعنى أنهم قالوا: الله أحد ثلاثة آلهة هو والمسيح ومريم، فزعموا أن الإلهية مشتركة بين هؤلاء الثلاثة فكفروا بذلك».

1- وردت في نسخة "ب": بمجاوزات.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- العمدة: 123.

4- يعني الآية 73 من سورة المائدة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وقال المهدوي في تفسيره: «﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾ هو قول فرق النصارى كلها، لأنهم يقولون أب وابن وروح القدس إله واحد، ولا يقولون ثلاثة آلهة، وذلك لازم لهم، لأنهم يقولون الأب إله والابن إله وروح القدس إله»انتهى.

وهو موافق لما يذكره المتكلمون ومثله ما ذكر ابن حجر الهيثمي على قول البوصيري[1] رحمه الله تعالى:

«ليت شعري ذكر الثلاثة والوا ❖ حد نقص في عدكم أو نماء

وإنهم تارة يقولون ثلاثة الأب والابن وروح القدس، وتارة يقولون واحد فتناقض كلامهم. وذكر أن فرق النصارى ثلاث: نسطورية[2] ويعقوبية[3] وملكية[4]، ولكل فرقة اعتقاد معروف، وقد أشار الناظم -يعني البوصيري- للبحث مع الكل والرد عليهم، وأكثر الكلام مع القائلين بالتثليث لأنهم أكثر وأشد كفرا. وقال: ومن ثم خصوا بالذكر في قوله عز من قائل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾» انتهى. وقد ذكرنا أبيات البوصيري / قبل. 305

{تنبيه: اختلاف الناس في أخص وصف الباري جل وعلا}

قوله: "وَلاَ إِفْصَاح فِي هَذهِ المَقالَة..."[5] الخ، يحتمل أن تكون هذه الموجبة لهذه الأحوال هي الألوهية عند هذا القائل على ما ذهب إليه أبو هاشم فيما مر من أن الألوهية توجب

1- هو الإمام شرف الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري المصري المتوفى سنة 696 هـ، صاحب القصيدة الشهيرة الموسومة ب"الهمزية في مدح خير البرية".

2- أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه وهم يقال لهم المصلين، قال إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة. الملل والنحل/1: 224-225.

3- أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة فانقلبت الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو ظاهر بجسده، بل هو هو. الملل والنحل/1: 226.

4- أو الملكانية أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها ومعظم الروم هم ملكانيون. قالوا إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وصرحوا بأن الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا بالتثليث. الملل والنحل/1: 228.

5- العمدة: 124.

له تعالى أحوالا خمسة، وعليه ألزمهم الإمام رحمه الله تعالى القول بتعدد القدماء، وعلى كل حال فهذا القول باطل لاستحالة أن يكون القديم موجبا بطريق التأثير عندنا ومطلقا عندهم .

قوله: "كَمَا يسأَل بِهَا وَيرَاد..."[1] الخ، يريد أن لفظة «أما» وإن كان الأصل فيها ألا يسأل بها إلا عن تمام الماهية، قد تخرج عن ذلك الأصل ويسأل بها عما يميز الحقيقة وإن كان خاصة، وهذا على أن الجواب وقع طبقا للسؤال، ويصح أن يكون أعرض عن السؤال إشعارا بأنه كان ينبغي له أن يسأل عن الحقيقة إذ هي لا تدرك.

فأجاب بما يدل عليه تعالى من أدلة الصنعة، إشارة إلى أنه الذي ينبغي أن يقع السؤال عنه على طريق الأسلوب الحكيم، وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على أنه الأولى بحاله.

قال المقدسي[2] في مفاتيح الكنوز بعد كلام طويل ما نصه: «ويجوز أن تعرف من هو ولا يجوز أن تعرف ما هو، لأن ما هو سؤال عن أسمائه وصفاته، وما حصل منها أهل الأرض والسماء إلا على الصفات والأسماء قال: ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله[3].

وسر هذا الرمز يظهر في سؤال فرعون لعنه الله لموسى عليه السلام حين قال موسى ﴿إنِّي رَسُولُ رَبِّ العَالَمِينَ﴾[4] فسأله فِرْعَوْن﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[5]، فقال موسى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

---

[1]- العمدة: 124.

[2]- هو ابن غانم المقدسي عبد السلام بن محمد بن أحمد بن غانم المقدسي الحافظ عز الدين الشافعي الواعظ، المتوفى سنة 978 هـ. من تصانيفه "تفليس إبليس" "حل الرموز ومفاتيح الكنوز في التصوف"، "الروض الأنيق في الوعظ الرقيق"، "الفتوحات الغيبية في الأسرار القلبية". هدية العارفين/5: 571.

[3]- تضمين للآية 24 من سورة لقمان، وهي: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

[4]- تضمين للآية 46 من سورة الزخرف وتمامها: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ العَالَمِينَ ﴾.

[5]- تضمين للآية: 23 من سورة الشعراء ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾.

وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾[1] <قال>[2] وهذا الجواب يسمى جواب العدول، لأنه عدل عن مطابقة السؤال، لأن فرعون سأل عن ماهية الله سبحانه، وموسى أجاب عن قدرته وصفاته، فحين خلط في السؤال وسأل عما لا يمكن إدراكه جاز أن يعدل عن سؤاله.

-قال:- وقد سئل يحيى بن معاذ الرازي[3] ﷺ فقيل له أخبرنا عن الله فقال: إله واحد، فقيل[4] كيف هو، قال: إله قادر، قيل فأين هو، قال: بالمرصاد. فقال السائل: لم أسألك عن هذا، فقال ما كان غير هذا فهو من صفات المخلوق، فأما صفته فالذي أخبرت عنه» انتهى.

306 واعلم أن هذا كله إنما هو على تقدير حذف المبتدأ / في الآية ليطابق الجواب السؤال أحسن الطباق، وأما لو جعل الخبر هو المحذوف فلا يتجه الاستدلال، لأن الإسناد إلى رب السماوات والأرض لا يكون من حيث الوصف، بل من حيث ذاته ضرورة أن الموضوع هو الذات لا الوصف العنواني لصحة أن تقول: النائم مستيقظ على ما تقرر في علم المنطق[5].

قوله: "إِنَّ أَخَص وَصْف البَارِي تَعالَى مَجْهُول..."[6] الخ، هذا على أنه ثابت في نفس الأمر ليكون مجهولا أو معلوما، والتحقيق ألا ثبوت للأخص في وصف الباري تعالى، إذ لو

1– تضمين للآية: 24 من سورة الشعراء وللآية 7 من سورة الدخان.

2– سقطت من نسخة "ب".

3– هو زكرياء يحيى بن معاذ الرازي الواعظ، أحد رجال الطريقة، ذكره أبو القاسم في "الرسالة" وعده من جملة المشايخ ومن كلامه: «حقيقة المحبة أن لا تزيد بالبر ولا تنقص بالجفاء» وله في هذا الباب كلام مليح. توفي سنة 258 بنيسابور. وفيات الأعيان/6: 165–168. شذرات الذهب/2: 138.

4– وردت في نسخة "أ": فقال.

5– هو قانون وضعه الفلاسفة ليهتدي العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تميز الحق من الباطل إنما هو الذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، ومعلمهم الأول هو أرسطو المقدوني من تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الإسكندر ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق. مقدمة ابن خلدون: 380.

6– العمدة: 124.

ثبت الأخص لثبت الأعم ضرورة فيجيء التركيب في ذاته تعالى، والتركيب باطل، إذ لا تركيب إلا في الحقائق الحادثة المتشاركة في الأجناس المحتاجات إلى الفصول المميزة.

وأما في حقه تعالى فلا يصح أن يثبت له فصل جنسي لاستحالة مشاركته لغيره في الذات، ولا فصل وجود لاستحالة التركيب على أن هذا لو ثبت لم يسم أخص، ومن حذف التركيب فر كثير من الفلاسفة حتى قالوا: إن واجب الوجود لذاته هو الوجود الخاص المستغنى عن المحل والفاعل المباين للوجود الآخر بالحقيقة.

وذهب بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة إلى أنه الوجود المطلق، وأن غيره تعالى لا يتصف بالوجود أصلا، حتى <أنا>[1] إذا قلنا: الإنسان موجود فمعناه أن له تعلقا بالوجود وهو الله تعالى، وكلا المذهبين باطل على ما قرر في المطولات. والحق أنه تبارك وتعالى ذات غير صفة، ويجب له تعالى الغنى المطلق، ويستحيل عليه التركيب، والعجز بعد [هذا العجز][2] عن الإدراك إدراك، ولا يعرف الله إلا الله.

{قصيدة للإمام المقدسي في شرح حديث (من عرف نفسه عرف ربه)}

وأنشد الإمام المقدسي في شرح حديث (من عرف نفسه عرف ربه)[3].

قل لمن يفهم عني ما أقـــــــول ❖❖❖ قصر القول فذا شرح يطــــول

ثم سر غامض من دونــــــــــه ❖❖❖ ضربت والله أعناق الفحــــول

أنت لا تعرف إيـــــــاك ولا ❖❖❖ تدري من أنت ولا كيف الوصول

لا ولا تدري صفات ركبــــــت ❖❖❖ فيك حارت في خفاياها العقــول

أين منك الروح في جوهرهـــــا ❖❖❖ هل تراها فترى كيف تجـــــول

وكذا الأنفاس هل تحصـرهـــــا ❖❖❖ لا ولا تدري متى عنك تــــزول

1- سقطت من نسخة "ب".
2- ساقط من نسخة "أ".
3- سبق تخريجه في ص: 3 هامش 1.

أين منك العقل والفهــــــم إذا ❖ غلب النوم فقل <لي>[1] يا جهــول

أنت أكل الخبز لا تعــرفـــــه ❖ كيف يجري منك أم كيف تبــول

فإذا كانت طوايـــــاك التــــي ❖ بين جنبيك كذا فيهــا جهـــول[2]

307 كيف تدري من على العرش استوى ❖ لا تقل كيف استوى كيف النـزول

كيـف يجلــى الله أم كيـف يُـرى ❖ فلعمري ليس ذا إلا فضــــول

هو لا أيـــن ولا كيـــــف له ❖ وهو رب الكيف والكيف يحــول

هو فوق الفوق لا فوق لــــــه ❖ وهو في كل النواحي لا يــــزول

جل ذاتا وصفات وسمـــــــا ❖ وتعالي قـــدره عمــا أقـــول[3]

وتقدم كلامه في صدر الكتاب.

{لما كان أخص وصف الباري جل وعلا مجهول فإن ذاته تعالى غير معروفة للبشر}

قوله: "وَهُو الأَصَح مِنَ القَوْلَين..."[4] الخ، نسب السعد القول بعدم حصول العلم بحقيقة الله تعالى لكثير من المحققين، ونسب القول الآخر لجمهور المتكلمين، وعبارته في شرح المقاصد: «اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر، أي معرفة ذاته بكنه الحقيقة، فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين، ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة»[5] انتهى. وقد ظهر من كلام السعد أن الخلاف عند المتكلمين إنما هو في الوقوع لا في الجواز، وعدم الجواز إنما هو عند الفلاسفة، وهذا هو ظاهر كلام المصنف.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- ورد في نسخة "ب": بين جنبيك بها أنت ضلول.

[3]- هذه الأبيات غالب الناس ينسبونها للإمام الغزالي في جوابه للإمام الزمخشري عن معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَن عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ كما أن هناك أيضا من ينسبها إلى الإمام جلال الدين السيوطي.

[4]- العمدة: 124.

[5]- نص منقول بأمانة من كتاب شرح المقاصد/4: 212.

قوله: "لاَ تُدرِكُه الأَبْصَار[1] عَلَى وَجْه..."[2] الخ، هو أن يراد بالإدراك ما هو أخص من الرؤية، وفي هذا بحث لأن الكلام في الحقيقة، والحقيقة لا تدرك بالبصر بحال اللهم إلا أن يقال متى أحاط البصر بالمرئي لزم من ذلك أن يدرك العقل حقيقته وفيه نظر.

قوله: "مَعلُوم[3] مِنَ الدِّين ضَرورَة..."[4] الخ، إنما صح الاحتجاج بنحو هذا لكون النزاع في الوقوع واللاوقوع، وأما لو كان في الجواز وعدمه فلا.

{مناقشة الفخر الرازي في الدليل العقلي الذي احتج به في عدم معلومية ذاته تعالى}

قوله: "جُزْئي حَقِيقي..."[5] الخ، أي وليس بإضافي فقط، لأن الجزئي الإضافي الذي ليس بحقيقي لا يمنع من وقوع الشركة كالإنسان والحيوان.

قوله: "وَوَجْه نَظْمه..."[6] الخ، إنما لم يكتف بالنظم الأول لأن الصغرى فيه موجبة [كلية][7] والكبرى كذلك ولا ينتج، فأخذ المصنف صغراه سالبة لأن المعدولة الموجبة تستلزم السالبة المحصلة وجعل السالبة كلية لأن المعدولة المذكورة كذلك.

قوله: "وَاعْترضَ عَليْه بِأنَّه لاَ نِزاعَ..."[8] الخ، هذا الاعتراض يتجه إن كان النزاع في إدراك الحقيقة العقلية، وأما إن كان نزاعا في إدراك العين فكلام الفخر لا يرد عليه اعتراض من هذا الوجه، وقد نبه سعد الدين على هذا المعنى حيث ذكر استدلالي الفخر السابقين، فذكر

---

[1]- تضمين لقوله تعالى في سورة الأنعام: 103 ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾.

[2]- العمدة: 125.

[3]- في الأصل عند السنوسي وردت معلوما بدل معلوم.

[4]- العمدة: 125.

[5]- نفسه: 125.

[6]- نفسه: 126.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- العمدة: 126.

اعتراض الفهري الآتي، وقال يرد على الوجهين: «إنا لا نسلم أن معلوم كل أحد من البشر ما ذكرتم، ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم؟.

308 / -ثم قال:- نعم يتوجه أن يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولذا نرى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على أنه لا تركيب فيه، وأن الرسم لا يفيد الحقيقة، لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلون بحصول المعلومية يقولون لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا، سميعا بصيرا، إلى غير ذلك من الصفات، حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت»[1] انتهى.

قلت: فلك أن تقول إن كان كلام الفخر في إدراك الهوية والعين، فلا معنى لاعتراض الفهري وقوله: «إن هذه المميزات لعلها ذاتية»، إذ لا يلزم من إدراكها وكونها ذاتية إدراك الهوية. وإن كان كلام الفخر في الحقيقة فلا معنى لاستدلاله وقوله: «حقيقة الإله مانعة من وقوع الشركة» وذلك لأن حقيقة الإله لا تمنع الشركة وإنما الذي يمنع الشركة هويته، وحينئذ لابد من تبيين موضوع الكلام وتحرير محل النزاع.

{إطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى لم يرد به شرع فلا يجوز إطلاقه في حقه تعالى}

قوله: "وَلاَ يسْأَل بِه عَنْه"[2] أي لا يسأل بلفظ الكيف عنه تعالى، فلا يقال: كيف هو. قال الراغب: «وإنما يسأل بها: أي ب«كيف» عما يصح أن يقال فيه شبيه وغير شبيه، ولهذا لا يصح أن يقال في الله كيف، -قال:- وكل ما أخبر الله به بلفظ كيف عن نفسه فهو استخبار على

---

[1]- نص منقول من شرح المقاصد/4: 213.

[2]- العمدة: 126.

طريق التنبيه للمخاطب في التوبيخ والإنكار كما في ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [1]، ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا﴾ [2]".

قوله: "وَإِنَّما حَملهُ عَلى إطْلاقِه..."[3] الخ، يريد أن الإمام أنما أطلق الكيفية في صفات الباري لصحتها في المعنى جريا على ما عرف به الفلاسفة الكيفية، ومن ثم كانت المناقشة معه لفظية، بمعنى أن الكيفية تمنع إطلاقا لما فيها من الإيهام ولا تمنع اعتقادا. أما إن[4] أريد بالكيفية التشكل والتحيز ونحو ذلك مما يطلق عليه التكيفات في العرف، فهذا يمنع في حق الباري لفظا واعتقادا.

لكن لم يقصد الإمام ذلك، غير أن هذا ظاهر على ما عرف به المصنف الكيفية، حيث أخذ الصفة فيها جنسا لكن المعروف عند الحكماء أن الكيف [هو][5] عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل غيره، لأن الكيف عندهم هو أحد أجناس الأعراض العالية التسعة، وهي كلها يؤخذ العرض جنسا في تعريفها نيابة للعرض العام عن الجنس، وإذا كان الكيف من الأعراض / لم يصح في حق الباري تعالى لفظا ولا معنى.

قوله: "لاَ تَسْتدعِي نِسْبة وَلاَ قِسْمَة..."[6] الخ، الاحتراز[7] بالقيد الأول من النسبيات كـ«المتى» و«الأين» و«الملك» ونحوها، وبالثاني من الكم وقد تقدم شرح المقولات العشر فلتراجع[8].

---

[1]- تضمين للآية: 28 من سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

[2]- تضمين للآية 86 من سورة آل عمران: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

[3]- العمدة: 126.

[4]- وردت في نسخة "أ": لو.

[5]- سقطت من نسختي "أ" و"ج".

[6]- العمدة: 126.

[7]- وردت في نسخة "ب": احترز.

[8]- وردت في نسخة "أ": فيراجع.

{مناقشة الفخر الرازي في تسمية الصفات بالإضافة}

قوله: "وَهِي عِنْد الأَشْعرِية"[1] أي الصفات من حيث هي، ولذا قسمها إلى حقائق ذوات إضافات وهي المعاني، وإلى أحكام لها وهي المعنوية، وكون المعاني ذوات إضافات بناء على أن التعلق إضافي كما مر فيه النزاع، وهذا تغليب إذ من الصفات ما ليس له تعلق.

قوله: "وَقد رَدَّها إِلَى الإِضَافَات أَبُو الحَسَين..."[2] الخ، أي جعلها إضافية حقيقية بمعنى أن العلم مثلا هو مجرد نسبة بين العالم والمعلوم، والإمام إن أراد بالإضافة التي ذكرها في جانب الصفات معنى التعلق فالمناقشة معه لفظية إذ الإضافة لفظ موهم لا يصح إطلاقه. وإن أراد ذلك الذي أراده أبو الحسين، فالمناقشة معه حينئذ معنوية، إذ هذا مذهب الفلاسفة، وهو يمنع لفظا ومعنى، إذ الإضافة لا وجود لها فهو تعطيل.

فإن قيل: الإضافات عند الحكيم وجودية فلا يلزم التعطيل.

قلنا: المراد أن من جعلها من المتكلمين إضافية يلزمه التعطيل، إذ لا وجود للإضافات عند المتكلمين فأشبه الحكيم في التعطيل لا في جعلها إضافية، إذ لا يقول الحكيم بالصفات أصلا.

قوله: "ثُمَّ الاعْتِرَاض الجُملِي..."[3] الخ، كأنه سماه جمليا بالقياس إلى الاعتراض السابق المفصل لألفاظ الدليل، وإلا فهذا أيضا هو منع لإحدى مقدمات الدليل وهي القابلة العلوم عند البشر هو ما ذكر دون غيره.

---

[1]- العمدة: 126.

[2]- نفسه: 127.

[3]- نفسه: 127

{كلام الإمام الفخر تعارضه ما تدعيه الصوفية من زيادة معارف من اختصه الله تعالى بذلك}

قوله: "وَأحكَام الفَرائِض"[1] الأولى أن يكون بكسر الهمزة بمعنى الإتقان عطفا على "تصحيح".

قوله: "بِخَلْق عُلوم لَمْ تَجْرِ العَادَة ..."[2] الخ، في بعض النسخ بالواو عطفا على قوله: «بخلق علوم» المذكور قبله، وفي أكثرها بدون الواو كأنه بدل منه أو متعلق بأنعام وهو أولى.

قوله: "الأَكْمَه"[3] يقال للذي ولد أعمى وللأعمى مطلقا والمناسب هنا الأول.

قوله: "وَأَطْرَق طَرَفي"[4] أي بطرفي أو ضمن أطرق بمعنى أرخى.

قوله: "وَأتَيْناه مِنْ لَدنَّا عِلْما"[5] التلاوة ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[6] وقد وقع عند الفهري على الصواب.

قوله: "وَمُتَعلق السُّؤَال المَأمور بِهِ مُمْكن"[7] أي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله تعالى. واعلم أن ظاهر كلام سعد الدين كما مر أن الخلاف الذي بين المتكلمين في هذه / المسألة هو الوقوع واللاوقوع لا في الجواز، وهذا هو الذي يظهر من كلام الفخر فيما مر من الدليلين، فيكون الفهري اعترض عليه الجزم بإنكار الوقوع وأنه لا دليل عليه، ويكون حاصل ما صار إليه الفهري في هذه المسألة الوقف، بمعنى أنه لا ندري هل وقع لأحد العلم بالحقيقة أم لا.

---

[1]- نفسه: 127.

[2]- نفسه: 127.

[3]- نفسه: 128.

[4]- نفسه: 128. بيت شعري تمامه:

تشير فأدري ما تقول بطرفها ❖ وأطرق طرفي عند ذاك فتفهم

[5]- نفسه: 128. هذه الفقرة غير واردة عند السنوسي ووردت في نسخ حواشي اليوسي.

[6]- تضمين للآية 65 من سورة الكهف: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾.

[7]- العمدة: 128.

وهذا الوقف هو الذي نسبه الشيخ زروق[1] في شرح عقيدة الغزالي للفهري، وهو ظاهر من كلامه إلا أنه يظهر من قوله أولا: «فلا يجزم العقل باستحالة مثل ذلك في القلب» إلى قوله «فالحق إذن أن يجزم بجواز ذلك ولا استحالة أن الكلام في الجواز والامتناع العقليين ولا يلائم ما ذكرنا أولا»، اللهم إلا أن يقال ذلك الكلام ذكره تبرعا وتوطئة لما يرد بعده، من أنه إذا جاز أن يخلق الله ذلك فمن لنا أنه لم يخلقه لأحد من خلقه، فلا نجزم بنفي الوقوع كما جزم الفخر بل نتوقف.

فإن قلت: استدلال الفهري بنحو ما أوتي الخضر[2] عليه السلام من العلم لا يفيد، إذ لا يلزم أن ذلك هو علم الحقيقة المبحوث عنه، وقوله أيضا «متعلق السؤال ممكن» إن أراد به الاستدلال على الوقوع فالإمكان لا يقتضيه، وإن أراد الاستدلال على الإمكان فالفخر لا ينفيه.

قلت: مراده بهذا الكلام كله الاستدلال على أن الوجدان لا ينتج المطلوب في هذا المقام، وأنه لا ينبغي لنا أن نتحكم على سائر البشر بما تجده في أنفسنا، لأنا إذا أيقنا أن نبينا وغيره من الصديقين كالخضر قد أوتي علما لم نطلع عليه، فكيف يسوغ لنا أن نحكم بأنه لا شيء وراء ما علمناه نحن، وهذا واضح وقد بين هذا المعنى بقوله: «وإذا كان ذلك يرجع إلى الوجدان وفضل الله تعالى لا نهاية له...» الخ، على أنه إذا أمر النبي بسؤال أمر ممكن فهو يسأل قطعا وإذا سأل فهو يجاب.

1– هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي شهر بزروق الفاسي المالكي المتصوف، ولد سنة 846 هـ. تضلع بعلوم الشريعة ومن تآليفه: "النصيحة الكافية"، و"قواعد التصوف"، "حزب البركات" و"وسيلة الفوز والنجاة"، "تعليق على البخاري من ضبط الألفاظ" توفي سنة 899 هـ. النبوغ المغربي عبد الله كنون: 217-218. هدية العارفين: 136.

2– الخضر عليه السلام هو عبد من عباد الله قد أتاه الله رحمة من عنده، وهو نبي الله يتلقى علمه من الله بغير أسباب التلقي التي نعرفها، صحبه موسى عليه السلام ليأخذ عنه العلم شرط أن يلجأ موسى عليه السلام للصمت. فقتل غلاما بوحي من الله كما أصلح جدار أهل القرية رغم رفضهم استضافتهما مما أثار معارضة موسى عليه السلام الذي تعلم عدم الاعتزاز بعلمه في الشريعة. أنبياء الله لأحمد بهجت: 248-249-253.

{مناقشة الفخر الرازي في احتجاجه بأنا لا نتصور إلا ما أدركناه بالحس}

قوله: "النَّفْي وَالإِثْبَات لاَ يَجْتَمعَان"[1] أي تصور النفي والإثبات وتصور الاجتماع وعدمه لا النسبة الواقعة في القضية إذ هذا تصديق لا تصور، ومن ثم زاد الفهري عقب هذا الكلام ما نصه: «فلابد من تصور معقول النفي والإثبات».

قوله: "بِنَاء عَلَى رَأيِه فِي التَّصورَات..."[2] الخ، ذهب الفخر إلى أن شيئا من التصورات لا يكون مكتسبا وإنما تدركه[3] بالوجدان أو بضرورة العقل، وانظر استدلاله وما رد به عليه في شرح المعالم وفي شرح جمل الخونجي[4] وغيرها، وقد لخصنا ذلك في حواشي المختصر[5].

تنبيهان: {اختلاف المتكلمين والفلاسفة في العلم بحقيقة الله تعالى}

الأول: هذا المبحث، أعني الخلاف / في العلم بالحقيقة، قال سعد الدين: «يعرف عند المتكلمين بمسألة المائية، ونسب القول بها إلى ضرار[6] حيث قال: إن لله مائية لا يعلمها إلا هو، ولو رئي لرئي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية.

---

[1]- العمدة: 128.

[2]- نفسه: 129.

[3]- وردت في نسخة "أ": تدرك.

[4]- أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناماور الخونجي الشافعي (590/665هـ)، ولي القضاء بمصر وأعمالها وأفتى وناظر. صنف "الموجز" و"الجمل" و"كشف الأسرار" وغير ذلك. تهذيب سير أعلام النبلاء/3: 284. شذرات الذهب/5: 236.

[5]- حواشي المختصر كتاب لليوسي على شرح السنوسي في المنطق لازال مخطوطا في عدة مكتبات منها الخزانة الوطنية تحت الأرقام التالية: ك1751- 451د - 2141 د.

[6]- هو ضرار بن عمرو صاحب فرقة الضرارية من المعتزلة، وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد وإبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع، ووافق النجار في دعواه أن بالجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة. الملل والنحل/1: 90-100.

–قال:– وحين روي ذلك عن أبي حنيفة أنكر أصحابه هذه الرواية أشد إنكار، وذلك أن المائية عبارة عن المجانسة، حيث يقال: ما هو أي: أي جنس هو من أجناس الأشياء، والله منزه عن الجنس، لأن كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الأنواع والأفراد، فالقول به تشبيه، وفسره بعضهم بأنه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وبخبر، ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد، وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه. –قال:– وكان أصحابنا يعدلون عن لفظ المائية إلى لفظ الخاصية كما قال القاضي: إن خاصيته غير معلومة لنا الآن، وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه.

الثاني: احتج الفلاسفة على امتناع العلم بحقيقة الله تبارك وتعالى بوجهين: أحدهما أن العلم ارتسام صورة المعلوم في النفس، بأن تحصل في النفس ماهية ذلك المعلوم الكلية بعد حذف المشخصات، والله تبارك وتعالى يستحيل عليه هذا الارتسام، وإلا لزم أن تكون لله ماهية كلية معروضة للتشخص وهو محال. وأيضا لو كان يرتسم في النفوس لكان مطابقا لتلك الصور كلها وذلك ينافي التوحيد.

ورد بأنا نمنع أن العلم هو الارتسام، ولو سلمناه في الشاهد فلا نسلم أنه كذلك في حق الواجب تعالى، وأيضا ليس في تعدد الصور المأخوذة من الواجب ما يخل بالتوحيد، وإنما المنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب خارجا.

ثانيهما أن تصور الشيء إما بالضرورة وهو منتف في الواجب اتفاقا، وإما بالحد وهو إما مركب من جنس وفصل ولا يوجد في حق الباري لاستحالة المجانسة في حقه تعالى والتركيب، وإما بالرسم ولا يفيد الحقيقة»[1].

ورد بأنا نمنع انحصار طرق التصور فيما ذكر، بل <قد>[2] يحصل بالإلهام أو يخلق الله تعالى علما ضروريا بالمكتسبات، ولو سلم فالرسم وإن كان لا يستلزم إدراك الحقيقة لكنه قد يفضي إليها وهذا يكفي في الجواز».

---

[1]– كلام منقول بتصرف من شرح المقاصد/4: 215.

[2]– سقطت من نسخة "ب".

{الاعتراض على المعتزلة في قولهم إن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم}

قوله: "ثُمَّ الإِيجَاب لِلأَخَص فِي بَابِ / التَّماثُل مُمْتنع..."[1] الخ، يريد أن كون الاشتراك في الأخص موجبا للاشتراك في الأعم في باب التماثل، حيث يقال المثلان هما المشتركان في الأخص، واشتراكهما في الأخص موجب لاشتراكهما في الأعم، ممنوع إذ لو كان الاشتراك في الأخص علة للاشتراك في الأعم لزم من انتفائه انتفاء الاشتراك في الأعم، لوجوب اطراد العلة وانعكاسها والتالي باطل، فالمقدم مثله كما قرر المصنف.

والمجرور أعني «للأخص» متعلق بالاشتراك نعت للإيجاب، لأن تعريفه غير محض أو على ما جوزه بعضهم من تقدير الاستقرار بعد المعرف معرفا، ولا ينبغي أن يجعل حالا لضعف مجيئها من المبتدأ أو امتناعه، ويحتمل أنه متعلق بمقدر، أي ثم جعل الإيجاب للأخص ونحو هذا وفيه أيضا إعمال المصدر محذوفا. ثم لابد على كل حال من تقدير ثانيا كأنه يقول: ثم الإيجاب أو جعل الإيجاب للاشتراك في الأخص إذ الأخص بنفسه ليس هو الموجب بل الاشتراك فيه كما مر ففي العبارة إيجاز.

وقد استدل على الامتناع المذكور أيضا بأن الاشتراك أمر اعتباري لا يكون علة ولا معلولا وفي ذلك بحث، وبأن الاشتراك في الأعم واجب عند الاشتراك في الأخص، والواجب عندهم لا يعلل، وهذا أيضا قد لا يسلمونه إلا في الواجب المطلق.

فإن قيل: تعليل الاشتراك في الأعم مستلزم تعليل الأعم في ثبوته لكل من النوعين المشتركين، والذاتي لا يعلل بالضرورة فهذا كاف في إبطال ما ذكروه.

قلنا: لا يسلم استلزام تعليل الاشتراك لتعليل المشترك، لجواز أن ينتفي الاشتراك ويبقى الذاتي حصصا في الأنواع، وإن لم يكن أعم حينئذ في المعنى، على أن عدم معلولية الذاتي غير آمن من تطرق النزاع إليه، فقد ذكر ابن الحاجب في مختصره الأصلي الذاتي وقال: «إنه يعرف بأنه غير معلل». وقرره العضد فقال سعد الدين في حواشيه عليه: «إنه يشكل بما أطبق عليه المنطقيون

---

[1]- العمدة: 129.

من أن حمل الأجناس العالية على الأنواع إنما هو بواسطة المتوسطات، وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا[1] بأن الجسمية للإنسان معلل بالحيوانية..» انتهى.

لكن قد يقال ما ذكر عن المنطقيين راجع إلى معنى التلازم العقلي كما يقال: «إن الأوسط في البرهان علة لثبوت الأكبر للأصغر» أي يستلزمه في العقل ويكون / سببا في فهمه، ولقائل أن يقول 313 ما يذكره المعتزلة أيضا من التعليل، الظاهر أنهم لا يريدون <به>[2] أن العلة تفيد معلولها الثبوت، إذ لا يعرف من مذهبهم الإيجاب الذاتي لشيء، ولا يبقى بعد هذا إلا التلازم العقلي، فأي نزاع يصلح في هذا المقام، تأمل.

قوله: "هُمَا المُشْتركَان فِي الأَخَص"[3] هذه العبارة لا مؤاخذة عليها، بل على قولهم «اشتراكهما في الأخص علة لاشتراكهما في الأعم».

قوله: "إِذْ لاَ يَلزَم مِنْ وُجودِ اللاَّزم وُجود المَلْزُوم"[4] أي اللازم غير المعلوم المساواة ولو كان معلوم المساواة للملزوم للزم من وجوده وجود الملزوم.

---

[1]- الرئيس أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور (370/...هـ)، اشتغل بالعلوم وحصل الفنون، أتقن علم القرآن والأدب وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة. صنف كتاب "الشفاء في الحكمة والنجاة"،و"القانون" وله رسائل بديعة. وفيات الأعيان/2: 158-161.

[2]- مقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 129.

[4]- نفسه: 130.

تنبيهات: {في مزيد بيان الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات زيادة على ما يقول به المتكلمون}

الأول: هذا آخر ما ذكر من الصفات الثبوتية وهي سبعة معاني وسبع معنوية، وقد تقدم النزاع في القدم والبقاء. والإدراكات الباقية والتكوين وأنها هل هي من المعاني أم لا؟

الثاني: ما تقدم من العدد أيضا مبني على وحدة العلم خلافا للصعلوكي[1] وعلى وحدة الكلام خلافا لعبد الله بن سعيد[2] على ما سيجيء، وعلى عدم زيادة الكرم والرضا والرحمة على صفة الإرادة خلافا له أيضا، وعلى عدم زيادة صفة توجب الاستغناء عن المكان خلافا للأستاذ[3]، وعلى عدم زيادة الصفات السمعية على ما سنبينه.

الثالث: اختلف في صفات أخرى تسمى السمعية وهي الاستواء والعين والوجه واليد وردت بها ظواهر النصوص، فاختلف العلماء فيها، فذهب الشيخ أبو الحسن إلى أنها أسماء لصفات يتصف بها الباري، والله تعالى أعلم بحقيقتها، وطريقه في إثباتها السمع ولذا تسمى عنده السمعية. وذهب إمام الحرمين إلى تأويلها بمعان تليق به تعالى. فيؤول مثلا الاستواء بالاستيلاء، والعين بالبصر والوجه بالوجود واليد بالقدرة.

وذهب السلف إلى تفويض أمرها إلى الله تبارك وتعالى، وهو تعالى منزه عن ظواهرها المستحلية إجماعا. وقد اختصر المؤلف هذا المعنى في الوسطى بقوله: «وفي كون الإستواء واليد والعين والوجه أسماء الصفات غير الثابتة[4] أو مؤولة بالاستيلاء والقدرة والبصر والوجود، أو

---

[1]- هو أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون بن موسى بن عيسى بن إبراهيم بن بشر الحنفي العجلي المعروف بالصعلوكي (296/ 369هـ) الأصبهاني أصلا، الفقيه الشافعي المفسر المتكلم الأديب النحوي الشاعر المعروف. وفيات الأعيان/4: 203.

[2]- عبد الله بن سعيد بن مهدي أبو منصور الخوافي الكاتب النحوي. من تصانيفه "خلق الإنسان" مرتب على الجيم، "رجم العفريت" في الرد على المصري. توفى سنة 480 هـ. هدية العارفين: 452.

[3]- المقصود بالأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني.

[4]- وردت في نسخة "أ": الثمانية.

يوقف عن تأويلها وتفوض معانيها إلى الله تعالى، بعد التنزيه عن ظواهرها المستحيلة إجماعا، ثلاثة [أقوال][1] الشيخ الأشعري وإمام الحرمين والسلف»[2] وسيأتي هذا / عند المصنف. 314

الرابع: الصفات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يقال فيه: هي هو، وقسم لا يقال فيه[3]: هي هو ولا هي غيره، وقسم يقال فيه: هي غيره. فالأول النفسية، والثاني المعاني، والثالث السلبية. ومنهم من يمثل هذا القسم الثالث بصفات الأفعال وهو الظاهر والله أعلم.

الخامس: قسم بعضهم الصفات المثبتة في هذا الباب إلى ما هو جار على الذات، بحيث يحمل عليها كالحي والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك، وإلى ما ليس بجار ولا محمول على الذات، بل هو قائم قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك.

السادس: قسم بعضهم أيضا الصفات كلها إلى ثلاثة أقسام، قسم له وجود في الذهن وفي الخارج وهو المعاني، وقسم له وجود في الذهن دون الخارج وهو الأحوال، وقسم لا وجود له في الذهن ولا في الخارج وهو السلوب.

قلت: وفي هذا التقسيم عند نفاة الوجود الذهني شيء وكذا عند غيرهم في التحقيق.

{فصل في قدم صفات الله تعالى وأنها غير حادثة}

قوله: "فِي إِثْبَاتِ أَحْكَامٍ وَاجِبَةٍ لَهَا"[4] أي ما هو من جنس ما يحكم به ولا يريد الأحكام السابقة المعلومة للمعاني.

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[2]- نص منقول من شرح الوسطى: 182.

[3]- وردت في نسخة "أ": فيها حملا على الصفات.

[4]- العمدة: 130. جاء في هذه الفقرة وما بعدها قول السنوسي: «لما فرغ من إقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في إثبات أحكام واجبة لها، ضمن ذلك، القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى: أنه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثا للزم حدوثه، والتالي باطل كما عرفت في وجوب قدمه تعالى، فالمقدم مثله، وبيان الملازمة ما أشرنا إليه في أصل العقيدة من أنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم أن لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث...».

قوله: "لَلَزِم حُدوثُهُ..."[1] الخ، هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن، فأما أن يكون برهن في المتن على بيان الملازمة في شرطية الدليل المذكور هنا ويدل له قوله هنا «وبيان الملازمة ما أشرنا إليه في أصل العقيدة...» الخ، وأما أن يكون أراد الاستدلال على قدم الصفات بدليلين مستقلين: أحدهما: أنه لو كان منها شيء حادثا لما عرى عنه الباري ولو لم يعر عنه الباري لم يسبقه ولو لم يسبق الحوادث لكان حادثا مثلها، وهو المذكور في المتن وقد قرره بعد هذا. الثاني: أنه لو كان شيء في صفاته تعالى حادثا لكان حادثا، وحذف الوسائط المذكورة في الأول وهذا هو المذكور هنا في الشرح. وقد تضمن الأول أيضا بيان الملازمة في الثاني، ويمكن أن يكون أراد هذا المعنى أيضا بقوله «ما أشرنا إليه في المتن» يعني أن المذكور في المتن وإن كان دليلا مستقلا لكن فيه الإشارة إلى بيان الثاني. وإما أن يكون أراد أن الدليل أولا وآخرا واحد، ولكن حذف الاستثنائية في المتن وأقام بيان الملازمة مقامها وفي الشرح ركبه على أصله وهذا كله واضح.

قوله: "لَوْ كَانَ قَديماً لَمَا طَرأَ / عَدمهُ"[2] أي على الذات العلية، وهذا بعد بيان أن صفاته تعالى لا تقوم إلا بذاته، وإبطال ما تزعمه المعتزلة من أن له إرادة حادثة غير قائمة بذاته كما مر ذلك.

قوله: "إذْ وَجه الدّلالَة وَاحِد..."[3] الخ، وجه الدلالة هو التلازم، بمعنى أن ملازم الحادث لا يكون إلا حادثا مطلقا، فكما أن الأجرام دل على حدوثها ملازمتها للأعراض كذا لو كان الباري علت كلمته ملازما للحوادث، لوجب حدوثه لكن الحدوث على الله تعالى محال فملازمته للحوادث يكون محالا، فكون شيء من صفاته حادثا محال فوجب قدم جميع صفاته تعالى وهو المطلوب.

---

[1]- العمدة: 131.

[2]- نفسه: 131.

[3]- نفسه: 131.

{اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء في صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه}

قوله: "غَيْر مُعَلَّل بِمَعْنَى..."[1] الخ، أي يجب لها ذلك حال كونه غير معلل بمعنى فلفظ "غير" بالنصب حالا من ذلك القبول لا من الذات، وهذا كما تقدم أن الحال النفسية هي الواجبة للذات من غير أن تكون معللة بمعنى قائم بالذات احترازا من الحال المعنوية، وهذا كله ظاهر إن سلم أن القبول أمر ثابت ليكون[2] معللا.

قوله: "تَوقُّف إِيجَاده الاخْتِيَاري"[3] أي توقف كونه مختارا في الإيجاد على اتصافه بهذه الصفات، إذ لو لم يتصف بها لكان إيجاده بالذات لا بالصفات كما تقول الفلاسفة وقد تبين بطلانه.

فإن قيل: وأي دليل على كونه تعالى مختارا حتى تثبت له هذه الصفات فإنه من حملها يحتاج إلى دليل.

قلنا: ما مر من التخصيص وأنه لو لم يكن مختارا لما خصص مثلا عن مثل، وللزم استمرار قدم العالم أو عدمه وذلك باطل.

قوله: "وَالَّذِي يُوجِب اسْتِحالَة العُرو الثَّاني لاَ الأَوَّل"[4] أي الذي يوجب الاستحالة هو الثاني أي الوجوب المطلق بحسب الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الأول، وهو الوجوب الوقتي، إذ لا يلزم من وجوبه في وقت أن يكون واجبا بحسب الذات حتى يثبت دائما، وذلك لما علم من أن الوقتية المطلقة، وهي التي يجب محمولها لموضوعها في وقت معين من غير تقييد بعدم الدوام عند مفارقة الوقت أعم من الضرورية المطلقة، وهي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته، إذ كل واجب بحسب الذات واجب بحسب الوقت، وليس كل واجب بحسب الوقت واجبا بحسب الذات فيصدقان في نحو كل إنسان حيوان، وتنفرد الوقتية في نحو

---

[1]- العمدة: 132.

[2]- وردت في نسخة "ب": فيكون.

[3]- العمدة: 134.

[4]- نفسه: 134.

كل قمر فهو بالضرورة نير وقت التربيع بناء على عدم كون مرور الوقت بالموضوع ضروريا / ولا تصدق الضرورية المطلقة <هنا>[1] أصلا.

وإذا علمت أن الوجوب الوقتي أعم من الوجوب الذاتي، وأن الأول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الأعم للأخص، فلاشك أن الأفعال إنما دلت على وجوب الصفات وجوبا وقتيا وهو الوجوب وقت الإيجاد، ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي، أي وجوب الصفات للباري مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب الوقتي للوجوب المطلق، فتبين أن الدليل الذي هو الإيجاد إنما أنتج الوجوب الوقتي للصفات، وهو أعم من المطلوب الذي هو الوجوب الذاتي، ولا يلزم من وجود هذا الأعم الذي أنتجه الدليل وجود ذلك المطلوب الأخص، فالدليل حينئذ لم ينتج المطلوب وهذا معنى كون "ملزوم الأعم لا يكون ملزوما للأخص"،كما نقول إن الفرسية ملزومة للحيوانية فلا يلزم أن تكون الفرسية ملزومة للإنسانية التي هي أخص من الحيوانية، فالفرسية تكون دليلا على الحيوانية ولا تكون دليلا على الإنسانية التي هي أخص. وهكذا إيجاد الأفعال.

وهذا الدليل الذي ذكره المصنف هو ملزوم لوجوب الصفات في الوقت، فلا يلزم أن يكون ملزوما لوجوبها بحسب الذات، فيكون الإيجاد المذكور دليلا على الوجوب الوقتي للصفات، ولا يكون دليلا على وحوبها بالذات وهذا غاية البيان.

قوله: "مِنْ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ جَائِزٍ ..."[2] الخ، لما تضمن الاعتراض المذكور أن ما ذكر من الدور هو الدليل على قدم هذه الصفات، ومطلوبكم دلالة الفعل على قدمها ولم يدل عليه، إذ غاية ما دل عيه الفعل وجود الصفات، أما قدمها وحدوثها فأمر آخر لا إشعار لوجود الفعل به. أجاب بأنا لا نسلم أن وجود الفعل لا يستلزم إلا مجرد وجود الصفات بأن نقول إنه يدل عليها وعلى وجوبها فهو دليل على صفات واجبة لا على مطلق الصفات.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- العمدة: 135.

وبيانه أنا إذا تعلقنا أنه لا وجود للفعل إلا بعد اتصاف فاعله بصفات الإيجاد وأن كل حادث متوقف في وجوده على هذه الصفات. فمتى رأينا حادثا علمنا أنه لو لم يتصف موجبه بصفات واجبة لما وجد هذا الفعل الحادث ضرورة أنها لو قدر حدوثها لتوقف وجودها على صفات أخرى وهلم جرا، والتسلسل باطل، فيكون وجود هذا الفعل متوقفا على [وجود][1] حوادث لا أول لها وهي محال، / فوجوده المتوقف على المحال، بل وجود سائر الممكنات محال، لكن عدم وجود هذا الفعل باطل بالمشاهدة فيكون حدوث الصفات باطلا فتعين أن هنالك صفات واجبة، وهو المطلوب، فقد صار وجود الفعل دليلا على وجوب هذه الصفات. ثم هذا الوجوب لا يختص بوقت الإيجاد إذ المختص حدوثه وقد أبطلناه، فتعين أن يكون وجوبا مطلقا، هذا ما أشار إليه المصنف. 317

فإن قلت: لا غنى عن ملاحظة الدور والتسلسل فهو الدليل.

قلنا: هو إن لوحظ هنا وسط لا دليل مستقل، فهناك نظران، أحدهما: أنه لو كانت الصفات حادثة لزم الدور والتسلسل، لكن الدور والتسلسل محال في نفسه. الثاني: أنه لو كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل، ولو لزم الدور أو التسلسل لو يوجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجدان الحوادث باطل بالمشاهدة. وهذا الثاني هو ما أراده المصنف، وقد علمت أن الدور وسط فيه ولا محدور تأمل.

{وجه استحالة التغير على الذات العلية وعلى صفاتها}

قوله: "بِالعِلْمِ الحَاصِلِ عَنِ النَّظرِ..."[2] الخ، هذا هو النظري، فالكسبي والنظري على هذا مترادفان.

قوله: "وَهذَا الثَّانِي هُو مَعنَاه الأَصْلي"[3] أي لأن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهذا التعريف مخالف للتعريف الأول، أما عند المشترط تقدم النظر على العلم مثلا فلأن التعريف الأول يصدق على النظري، سواء قلنا إن العلم الحاصل عقب النظر كسبي أم لا، بخلاف

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 136.

[3]- نفسه: 136.

الثاني. وأما عند من لا يشترط فلأن العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة عند من لا يجعله كسبيا، ويحصل مع تعلقها عند من يجعله كسبيا، وقد تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر أصلا جوازا عقليا عند هؤلاء. وعلى كل حال، فالثاني شامل للعلوم الحاصلة عن الحواس حيث تحصل بالاكتساب كصرف التوجه وتقليب الحدقة.

وكلا المعنيين مستحيل في علمه تعالى، أما الأول فالاستلزامه التجرد والحدوث وذلك محال على علمه تعالى الواجب القدم. وأما الثاني فكذلك أيضا ويزيد بأن قدرة الباري تعالى قديمة تتعلق اختراعا لا اكتسابا، وأيضا لا تتعلق بعلمه تعالى لاختصاص تعلقها بالممكن وامتناع تعلقها بالواجب والمستحيل وعلمه تعالى واجب.

وهذا كله ظاهر / وبه سلم أن لا جهة لتفسير المصنف الكسبي في المتن لأنه على أي تفسير فسر يستحيل في علمه تعالى بخلاف الضروري المذكور عقبه، فإن له معنى يصح في حقه تعالى، وإن امتنع إطلاقه كما يأتي بيانه، فاحتيج إلى بيان المعنى المستحيل منه، ثم حيث فسر الكسبي فلم يقتصر على أحد معنييه مع أن ذلك يوهم صحة المعنى الآخر كما في الضروري وكأنه اقتصر على التفسير المشهور في الاصطلاح والأولى ما ذكرنا.

قوله: "**فَيجُوز فِي العَقْل إِحْداث علم ...**"[1] الخ، هذا مفرع على القول الثاني وهو إنه إنما يشترط عادة لا عقلا.

إن قيل: ظاهر هذا الكلام أن لابد للعلم من مقارنة القدرة الحادثة، وهو باطل لأنهم إنما ينازعون في العلم الحاصل عقب النظر هل تعلقت به القدرة الحادثة أم لا، وإذا لم يكن النظر جاز أن يخلقه الله تعالى ويسلب العبد القدرة عليه ضرورة.

قلنا: هذا صحيح لكنه خارج عن النزاع لأن الكلام مفروض في العلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وهو الكسبي وكلما انتفت انتفى هذا الكسبي ويصبح حصول العلم بدونها، لكن لا يكون كسبيا بل ضروريا وهذا واضح.

---

[1]- العمدة: 136.

{تقرير اليوسي للمقدمات التي تضمنها كلام السنوسي}

قوله: "لأَنَّ قَبولَ الجَوْهر لِلعلْم وَالقُدرَة عَليْه نَفْسِي لَهُ..."[1] الخ، تضمن كلام المصنف أربع مقدمات، إحداها: أن النظر ليس شرطا في قبول الجوهر للعلم. الثانية: أنه ليس شرطا في قبوله للقدرة عليه. الثالثة: أنه ليس شرطا في حصول العلم. الرابعة: أنه ليس شرطا في حصول القدرة. وحاصلها أن النظر لا يكون شرطا في قبول المحل للعلم أو القدرة، ولا شرطا في حصول واحد منها.

أما الأول: فلأن القبول نفسي، والنفسي لا يتوقف على شرط لما مر غير مرة، وإليه أشار بقوله: «لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي».

وأما الثاني: فاستدل على القسم الأول منه وهو أن النظر لا يكون شرطا في حصول القدرة، بأن النظر مناف للعلم لا يجامعه كما مر صدر الكتاب في ذكر أضداد العلم، والقدرة تجامعه، فإذا كانت القدرة تقارن العلم والنظر لا يجامع العلم تبين أن القدرة لا تجامع النظر، وإذا لم تجامعه امتنع أن يكون شرطا لها، لأن الشرط يجامع المشروط، والنظر لا يجامع القدرة بل لا يكون إلا حالة عدمها ولا يجوز أن يكون النظر الذي لا يكون إلا حال عدم القدرة شرطا في القدرة.

319 وهذا معنى قول المصنف، "ولا يصح / أن يكون شرط الشيء ما لا يوجد إلا حال عدمه" وإنما لم يصح لأن عدم الشرط يقتضي عدم المشروط قطعا، فكلما وجد الشيء حالة عدم الشيء امتنع أن يكون ذلك المعدوم شرطا لهذا الوجود، إذ لو كان شرطا لانعدم بانعدامه.

فإن قيل: كيف يصح هذا الاستدلال مع صحة أن نقول مثلا: حلول الجزم في حيز ما مشروط بخلو ذلك الحيز بالضرورة ينتفي هذا الخلو عند وجود هذا الجرم المشروط، فقد وجد المشروط عند انعدام شرطه وهذا[2] مثله.

---

[1]- العمدة: 136.

[2]- وردت في نسخة"ب": وهذه.

قلنا: الخلو المجعول شرطا لا يراد به الخلو عن هذا الجرم الحال ولا الخلو عن كل جرم، إذ لو أريد ذلك لكان المعنى أن حصول الجرم في حيز مشروط بأن لا يحصل فيه، أو بأن لا يحصل فيه هو ولا غيره، وهو تهافت. وإنما يراد به الخلو عن غيره، وهو باق حالة حصول هذا الجرم وهذا واضح.

نعم، ما ذكره المصنف إنما يتم إن أريد أن حصول النظر شرط في القدرة بحيث يجتمعان، لكن يقول الخصم: إن تقدم النظر هو الشرط، كيف وبهذا عبر المصنف. وإذا كان تقدم النظر هو الشرط لا النظر نفسه فلا تقتضي المنافاة بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر وبين العلم فافهم.

واستدل على القسم الثاني منه وهو أن النظر ليس شرطا في حصول العلم بالاتفاق على أن النظري يجوز أن يقع ضروريا وإليه أشار بقوله: «وأما اشتراط النظر في العلم..» الخ، ويستدل على هذا القسم أيضا بما ذكر في الذي قلبه من أن النظر لا يكون شرطا في القدرة لاستلزام انتفاء القدرة انتفاء العلم المقارن لها، على أن في هذا دورا، والحق أنه يستدل على أن النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بما مر من أن النظر لا يجامع العلم، والشرط يجامع المشروط وفيه ما مر من البحث، وبالاتفاق المذكور على أن ما ذكره من الاتفاق هو طريقة للآمدي وغيره حكاها في شرح المقاصد، وحكى خلاف ذلك عن الإمام.

قلت: ولك أن تقول في كل من الاستدلالات مناقشة:

أما أولا: فلأن الجوهر بعد أن يكون قابلا لمطلق العلم بنفسه فلا نسلم أنه قابل لكل نوع من أنواعه على الخصوص كذلك، ولم لا يقال: إن قبول العلم الكسبي نفسي للجوهر الناظر لا لكل جوهر.

وأما ثانيا: فلأن النظر لا نقول إنه هو الشرط، بل تقدمه والتقدم لم ينعدم / حين وجود العلم، وقد مر التنبيه عليه.

وأما ثالثا: فلأن الاتفاق المذكور بعد أن يصح ويلتزم يقال: إنما هو في جعل النظر ضروريا ولا نزاع فيه، وإنما الكلام في أن يحصل العلم النظري من حيث هو نظري بلا تقدم نظر، وهذا محال. وهذه المناقشات وإن أمكن اندفاعها لكن لا حرج عليك في أن تختار أي المذهبين شئت، ولا يضر ذلك في العقيدة شيئا.

قوله: "وَاتِّصَافُ الذَّاتِ العَلِيَّةِ"[1] هو معطوف على قوله «يسبق الجهل».

قوله: "عَنْ وُقوعِ أَمارَتِه"[2] أي أمارة الجزاء.

وقوله: "مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍ"[3] تفسير للأمارة.

---

[1]– العمدة: 136. جاء في هذه الفقرة وما بعدها من كلام السنوسي ما نصه: «وإذا عرفت استحالة الكسب على علمه تعالى لإيذانه بسبق الجهل، واتصاف الذات العلية بوصف حادث، عرفت أنما وقع في الكتاب والسنة موهما ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب القطع بأن ظاهره غير مراد، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الكَاذِبِينَ﴾ ، فليس المراد أنه تجدد له تعالى بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا أزلي محيط بكل معلوم، وعلى وفق علمه القديم وإرادته النافذة تجري أحكام الكائنات كلها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ وتأويل الآية أن المراد الإخبار بأنه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم أزلا من خير وشر فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع أمارته من خير أو شر، لأن وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز، وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق بالمتعلق وهو مجاز شائع في اللسان.

والفتنة قال الزمخشري: «هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الأوطان ومجاهدة الأعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والقحط وأنواع المصائب في الأنفس والأموال ومصابرة الكفار على أذاهم وكيدهم وضررهم، والمعنى أحسب الذين أجروا كلمة الشهادتين على ألسنتهم وأظهروا القول بالإيمان أنهم يتركون كذلك غير ممتحنين، بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات أقدامهم وصحة عقائدهم وخلوص نيتهم ليتميز المخلص من غير المخلص والراسخ في الدين من المضطرب على بابهما، أي من صدق فعله قوله ومن كذبه» انتهى».

[2]– نفسه: 137.

[3]– نفسه: 137.

قوله: "تَسْمِيَةُ المُتَعَلَّقِ بِاسْمِ المُتَعَلِّقِ"[1] الأول بفتح اللام والثاني بكسرها، فالمتعلق بالفتح هو الجزاء أطلق عليه المتعلق بالكسر وهو العلم، لأن العلم يتعلق بالجزاء فإن الجزاء معلوم كغيره من سائر المعلومات وإطلاق المتعلق على المتعلق مجاز مرسل شائع في اللسان كإطلاق الضرب على المضروب والشعر على المشعور والعدل على العادل.

{بحث اليوسي في إطلاق المتعلق على المتعلق}

وهاهنا بحث، وهو أن إطلاق المتعلق فيما ذكر إنما هو على مفهوم المتعلق بالفتح لا على مصدوقه، مثلا يطلق الضرب ويراد المضروب، من حيث هذا المفهوم لا مصدوقه بأن يطلق الضرب ويراد زيد لكونه مضروبا. فكيف يقال إن إطلاق العلم على الجزاء لكونه معلوما من إطلاق المتعلق على المتعلق؟ وجوابه: أنه متى أطلق على المفهوم لزم أن يطلق على المصدوق ضرورة استلزام الثاني للأول وعدم تحقق الأول بدون الثاني وهو ظاهر.

فإن قيل: مسلم أن إطلاق العلم هنا على المعلوم من حيث مصدوقه لكن أي معين لمصدوق خاص كالجزاء مثلا. قلنا: القرائن وسياق الكلام.

قوله: "وَمُجاهَدَةُ الأَعْدَاءِ..."[2] الخ، هو عطف خاص على عام لأن مفارقة الأوطان قد تكون له أو للحج أو طلب العلم أو الهجرة مثلا.

قوله: "وَبِالفَقْرِ وَالقَحْطِ"[3] هو عطف على شدائد التكليف وإعادة الحرف لئلا يتوهم عطفه على مفارقة الأوطان حتى يدخل في "شدائد التكليف" ويفسد المعنى.

قوله: "وَمُصابَرَةُ الكُفَّارِ"[4] أي بحسب العادة والجبلة وأما بحسب الشرع فهو الجهاد السابق وإن كان قد يدعي أن المصابرة أخص.

1- العمدة: 137.
2- نفسه: 137.
3- نفسه: 137.
4- نفسه: 137.

قوله: "وَالمَعْنَى أَحَسِبَ الَّذِينَ..."[1] الخ، هذا تفسير لقوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا﴾[2] إلى آخر ما مر. قال الواحدي: «هذه الآيات نزلت في الذين جزعوا / من أصحاب النبي ﷺ من أذى المشركين، والمعنى أحسبوا أن يقنع منهم بأن يقولوا: إنا مؤمنون فقط، ولا يمتحنون بما يسبر به حقيقة إيمانهم. 321

-ثم قال:- ومعنى العلم هنا العلم به موجودا كائنا» انتهى. وهو خلاف ما تأول به المصنف العلم أولا. وقال أبو الفضل الغزنوي في تفسيره: «﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾[3] أي ليميزن وليظهرن».

قوله: "مِنْ صِدْقِ فِعلِهِ قَوْلَه..."[4] الخ، تصديق الفعل للقول هو أن يجعله صادقا من قولك صدقت فلانا إذا نسبته إلى الصدق، وإسناد التصديق إلى الفعل على هذا مجاز بمعنى أن من فعل ذلك الفعل يصدق في قوله بسبب الفعل فوقع الإسناد إلى السبب، أو تصديق الفعل للقول دلالته على أن القول صادق وهو قريب من الأول.

فإن قيل: صدق القول هو طباقه للواقع وبالضرورة لا تدل الأفعال على ذلك لصحة صدورها عن المنافق.

قلنا: الدلالة ظنية تحصل بظهور الأفعال وقد تحفها إمارات أخرى من تكرار الأفعال وقرائن الأحوال، حتى تصير دلالتها قطعية أو قريبة منها ولا سيما عند من يجعل الأعمال داخلة في مسمى الإيمان وهذا كله فيما بين البشر، وأما الله تعالى فعالم الخفيات، ويحتمل أن يكون تصديق الفعل للقول هو موافقته له وهو بعيد عن اللفظ. وذكر المهدوي في تفسيره وجهين: أحدهما أن المراد فليعلمن الله الذين صدقوا في قولهم إنا مؤمنون، وليعلمن الكاذبين في ذلك، الثاني أن المراد فليعلمن الله الذين صدقوا في الحرب من الذين انهزموا.

---

[1]- العمدة: 137.

[2]- العنكبوت: 2 ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾.

[3]- العنكبوت: 3 ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾.

[4]- العمدة: 137.

{المعاني التي يطلق عليها العلم الضروري}

قوله: "وَنَقِيضُه المُكْتَسَب وَهُو المَقْدُور بِهَا..."[1] الخ، قال السعد على قول النسفية: «وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء وتقليب[2] الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فقط، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

—قال:- وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل. —قال:- فمن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال»[3] انتهى.

قوله: / "الثَّالثُ مَا عُلِمَ مِنْ غَيْر تَقدّم نَظَر"[4] يحتمل أن يكون هذا أعم من الذي قبله لتناوله لما أدرك بديهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل، ولما أدرك بديهة مع مقارنة دليل لا يغيب عن الخاطر بعد تصور الطرفين كقضايا قياساتها معها، فإنه يصدق عليه أنه لم يتقدمه نظر ولا يصدق عليه أنه علم بغير دليل، لأن معه دليلا وبهذا يحصل الفرق بينهما ولا يخفى أن هذا إنما يتجه إن جعلت الباء الداخلة على غير راجعة إلى معنى المصاحبة وأما إن أريد الاستعانة فلا.

ويحتمل أن تكون أعمية الثاني من جهة شموله لما علم بدليل ضرورة كما مر من أن الدليل قد يدل ضرورة كالإتقان الدال على الصانع ضرورة، وهذا قريب من الأول بل هو منه عند التحقيق وأيضا إنما يصح إن جرى في العرف كون النظر مغايرا للدليل بحيث يتناول النظر القياس

1- العمدة: 137.

2- وردت في نسخة "ب": تقلب.

3- نقل المؤلف هذه العبارة من كتاب النسفية بقليل من التصرف: 235-236.

4- العمدة: 137.

المركب، وما كان مجرد فكر ويتناول الدليل ما يدل نظرا وما يدل ضرورة وإلا ففي عرف النطق لا فرق بينهما.

{امتناع إطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى لأنه لا يقترن بضرر ولا حاجة}

قوله: "لأَنَّه لاَ يَقْتَرِنُ بِضَرر[1] وَلاَ حَاجَة"[2] يعني وهو مرادف للضروري فيما سوى هذه المعاني ولا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: "بَدَه النَّفْس الأمر..."[3] الخ، القاموس بدهه أمر كسمعه فجأه، والبده والبداهة ويضمان، والبديهة أول كل شيء وما يفجأ منه.

قوله: "مِنْ غَيْر سَابِقَة شُعور بِمُقدِّمات..."[4] الخ، بمقدمات متعلق بشعور أي من غير أن يكون له سبق شعور بالمقدمات.

{الاستحالة على قدرته تعالى الحاجة إلى آلة أو معاونة}

قوله: "مِنْ وُجوبِ الحُدوثِ لِكُل مَا سِوى الله تَعالَى..."[5] الخ، إن قيل: الآلة تجعل غير جرم ولا عرض ولا دليل إلا على حدوثها.

قلنا: حينئذ يدل على حدوثها السمع لعدم توقف صدق الرسول عليها، كما مر في <حكم>[6] الزائد على الجوهر والعرض.

قوله: "وَأَيضاً لَو تَوقَّف تَعلُّق قُدْرتِه..."[7] الخ، هذا الدليل أيضا مبني على حدوث الآلة كالذي قبله ولا يجاب هنا بقدم الآلة كما مر.

---

[1]- وردت في نسخة "ب": بنظر.

[2]- العمدة: 137. قال السنوسي في هذه الفقرة: «وكذا يمتنع إطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى، وهو كالضروري إلا أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة وإنما استحال إطلاقه على علمه جل وعلا لأنه يشعر بالحدوث أن يقال: بده النفس الأمر إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده».

[3]- نفسه: 137.

[4]- نفسه: 137.

[5]- نفسه: 138.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- العمدة: 138.

قوله: "بِالنِّسبَة إِلَى التَّأثِير"[1] أي وأما بالنسبة إلى شيء آخر فقد تكون للمقارنة فائدة كما جعل الله تعالى عند مقارنة القدرة الحادثة لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا منه تعالى وامتنانا وجعل على ذلك أيضا الثواب والعقاب شرعا.

قوله: "بِواسِطَة أَوْ عِلاَج..."[2] الخ، من كلام ذي النون[3] رحمه الله تعالى: «حقيقة التوحيد أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا علاج وصنعه الأشياء بلا مزاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وما تصور في وهمك فالله بخلافه».

قال بعض العارفين: «ومعنى قوله / «وعلة كل شيء صنعه» أنه ما ظهر حادث إلا والله صانعه ولا علة للعلة أي لم يحمله على الفعل غرض ولا دعاه إلى الإيجاد محرك فهو سبحانه لا يشبه أحدا ولا يشبهه أحد ولا يوجد من دونه ملتحدا» انتهى.

وقال صاحب قطب العارفين[4] في فصل المثال: «قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[5] وكيف يتعلق المثال بمن ذاته ليس مركبة ولا مصورة ولا مؤلفة ولا مجتمعة ولا مفترقة، لا تتصف ذاته بحمرة ولا صفرة ولا بياض ولا بلون من الألوان، ولم توجد ذاته من شيء كانت بدأتها، سميع بلا أذن بصير بلا مقلة، صانع بلا معالجة يد ذو وجه بلا صورة، حي

---

[1]- العمدة: 138.

[2]- نفسه: 139.

[3]- هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصري (.../245هـ) المعروف بذي النون، أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر نوبي، كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو أول من تكلم بمصر في "ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية" فانكر عليه ابن عبد الحكم، واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع كلامه ثم أطلقه فعاد إلى مصر وتوفي فيها. الأعلام/2: 315-316. شجرة النور الزكية: 59.

[4]- ضنت المصادر الخاصة بالتراجم على مؤلف كتاب قطب العارفين ولم تخصه بترجمة وافية إلا ما كان من بعض النتف وردت عند القادري في نشر المثاني/1: 373-374 وغيره. وعلى هذا الكتاب وكتاب المحاضرات لليوسي وغيرهما اعتمد الأستاذ الدياجي في صياغة ترجمة للمؤلف في مقدمة تحقيقه لكتاب قطب العارفين. والمقصود به أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي.

[5]- الشورى: 11 ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

بلا نفس متردد متكلم بلا كلام متعدد، فاليدان راجعان إلى القدرة وكلتا يديه يمين، والسمع راجع إلى درك المسموعات، والبصر راجع إلى إدراك المنظورات، والوجه راجع إلى الوجود لا للسمة المحدثات.

لا يختص بعض ذاته بالوجود دون بعض وكذلك اليدان والسمع والبصر تعالى الله أن يتبعض أو يجوز عليه كل، فإنه لا يتبعض إلا من يجتزئ ولا يليق الكل إلا بمن له حد، لا يعقل من ذاته إلا بالوجود فقط، لأن صفاته يتعذر على العقول معرفتها وكيف توصف صفات تنزهت عن الأمد والبداية، وتعالت عن الحد والنهاية، تعالى الله أن يحيط علم بذاته أو تدرك العقول شيئا من صفاته تنزه عن زي الذكور والإناث له الخلق والأمر ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [1]» انتهى.

{قصيدة للإمام المقدسي تضمنت طريق السلف بتفويض العلم إلى الله تعالى في كل ما يشكل ظاهره أو يعجز العقل عن بلوغه}

ويقرب مما مر من كلام الشريف وغيره من المحققين من أن ما يرجع إلى تعلقات الصفات ونحوه يجعل من مواقف العقول، وقد قدمنا أن مبلغ العلم في الذات والصفات إنما هو التنزيه بتبيان ما يستحيل، وأما الكنه فمحجوب وبهذا كان طريق السلف أفضل وهو تفويض العلم إلى الله تبارك وتعالى في كل ما يشكل ظاهره أو يعجز العقل عن بلوغه، بعد اعتقاد غاية التعظيم والتنزيه عما يستحيل، فغاية الأمر أن يعلم أن الله متصف بجميع الكمالات خلافا للمعطلين، وأنه منزه عن أن يشبه شيئا من الكائنات خلافا للمشبهين، وما أحسن قصيدة في هذا المعنى أنشدها الإمام المقدسي في مفاتيح الكنوز ورأيت أن أثبتها وإن كان فيها طول وهي هذه:

يا أيها المدعـــي لله عرفـــانـــا ❖ وقد تفوه بالتوحيد إعلانـــا

1- تضمين للآية: 54 من سورة الأعراف ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، والآية 64 من سورة غافر: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاء بِنَاء وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

ويطلب الحق بالعقل الضعيف / وبا ❖ لقياس والرأي تحقيقا وتبيانا

ظننت جهلا بأن الله تدركه ❖ ثواقب الفكر أو تدريه إيقانا

أو العقول أحاطته بديهتها ❖ أو هل أقامت به لولاه برهانا

أو العلوم وما سطرت في كتب ❖ هل هي إلا عن التحقيق عميانا

الله أعظم قدرا أن يحيط به ❖ علم وعقل ورأي جل سلطانا

أردى بك العقل إن عطلته عدما ❖ وخانك العقل إن صورت جثمانا

إياك ويحك والتعطيل في صفة ❖ واحذر تكن عابدا بالوصف أوثانا

وإن سمعت أحاديث الصفات فقل ❖ آمنت بالله تصديقا وإيمانا

ورد علم خباياها لعالمه ❖ فإن تأولت قد أولت بهتانا

إن قيل كيف استوى قل كيف شاء ولا ❖ تصغ إلى الكيف تضع ثم ندمانا

أو قيل أين فقل حيث اتجهت تجد ❖ مولاك ما غاب طرفا لا ولا بانا

هو الذي فوق كل الفوق رتبته ❖ وحيث كنت وجدت الله ديانا

من ظن جهلا بأن العرش يحمله ❖ قد افترى واجترى ظلما وعدوانا

العرش والفرش والكرسي صنعته ❖ وقد برهن[1] إحكاما وإتقانا

محجبات بلا علم ولا خبر ❖ قد خبر الكل فقدانا ووجدانا

العرش يطلب من قد عز مطلبه ❖ ولم يزل في طلاب الله ولهانا

الخلق في العلم تاهوا والهين به ❖ والعلم في الاسم لا ينفك حيرانا

---

1 - وردت في نسخة "ب": بداهن.

والاسم دل بسر في غوامضه ❖ على المسمى فصار الاسم عنوانا
وعز ذاك المسمى ليس يدركه ❖ الخلق ولو جاء شيبا وشبانا
سارت إليه قلوب العارفين على ❖ نجائب الفكر وجلانا وركبانا
وفارقوا الأهل والأوطان واغتربوا ❖ وصابروا الليل أحيانا وأزمانا
حتى انتهوا منتهى علم ومعرفة ❖ وكوشفوا ببديع السر إعلانا
هناك طابوا وغابوا عن صفاتهم ❖ واللهب الشوق في الأحشاء نيرانا
وعرفوا بجميل الوصف واعترفوا ❖ وصيروا القلب للعرفان ميدانا
يرون في الناس سكرى من معارفهم ❖ كذاك من عرفوه راح سكرانا
هبت عليهم وقد ناجاهم سحرا ❖ نسيمة عبقت روحا وريحانا
فأسكنت في قلوب القوم معرفة ❖ وحركت منهم وجدا وأشجانا
إذا بدا وتجلى في حضيرته ❖ ساق المدام وأهدى الكأس ملأنا
ناداهم سكرا من قبل ما شربوا ❖ وظل شاربهم في الشرب طفحانا
لما تغناهم حاديهم انخلعوا ❖ عما بأيديهم سكرا وشكرانا
وأسلموا الدين والدنيا لطالبها ❖ وطهروا القلب للمحبوب أوطانا
هذا اعتقادي فإن قصرت في عملي ❖ فأسال الله توفيقا وغفرانا

قال رحمه الله تعالى: «ثم اعلم أنه لا يوصل إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته لأن كل إشارة يشير بها الخلق إلى الحق مردودة لأنها من جنسهم مخلوقة مثلهم، حتى يشيروا بالحق 325 / إلى الحق ولا سبيل لهم إلى ذلك». انتهى الغرض منه.

وقد علم من كلام قطب العارفين[1] أن العلاج المستحيل في حقه تعالى هو العلاج باليد ونحوها، أو على شبه الحادث من احتياج لمعاون أو لحوق مشقة أو مكابدة أمر صعب ونحو هذا. وأما خلق الشيء على التدريج شيئا فشيئا على حسب ما تقتضيه الحكمة فكثير في صنعه تعالى ولا إشكال فيه.

قوله: "بِلاَ كَاف وَلاَ نُون..."[2] الخ، رد على الكرامية القائلين لابد في إيجاد المحدثات من كاف ونون وتجرد إرادة في ذات الباري، تعالى الله عن قولهم، وأعاد ذكر «لا» لئلا يتوهم أن المنفى هو المجموع فقط.

قوله: "وَمَا مَسَّنَا مِن لُغوب..."[3] الخ، اللغوب لغة التعب كما فسره وكأن المصنف أتى بالآيتين استدلالا من جهة السمع على أن فعله تعالى يستحيل أن يكون بواسطة أو علاج على اللف والنشر المرتب وهو ظاهر.

قوله: "بِغَيْر الآلاَت المُعتَادة..."[4] الخ، يريد أن الله تبارك وتعالى يستحيل عليه أن يكون إدراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات بآلة، لأن ذلك من شأن المحدثات، ونفي هذه الآلة المعتادة على الباري تعالى لا يقتضي ثبوت آلة أخرى غير معتادة، لأن المراد نفي سمات الأجسام كلها وهي المعتادة ولا يبقى بعد تنزيهه عنها جميعا إلا ما يليق به جل وعلا من الكمال.

---

[1]- صاحب الكتاب هو عبد الرحمن بن يوسف اللجاني أبو القاسم وكتاب قطب العارفين تم تحقيقه وطبعه. ومنه نسخ خطية محفوظة بكل من خزانة القرويين تحت رقم: 1332. وفي خزانة بن يوسف بمراكش ضمن مجموع رقم: 384.

[2]- العمدة: 139. قال السنوسي في هذه الفقرة وما تلاها: «... وإيجاده جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كإيجاده جل وعلا له منفردا بدون مقارنة ممكن آخر، فتعالى ان يكون فعله بواسطة أو علاج ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ بلا كاف ولا نون، وقال جل من قائل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ أي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين».

[3]- نفسه: 139.

[4]- نفسه: 139.

{مذهب الحشوية أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف وأصوات}

قوله: "وَذَهبتِ الحَشوِيةُ..."[1] الخ، تقدم ضبط الحشوية وسبب تسميتهم.

قوله: "تَوَرط فِي بَخبوحَة..."[2] الخ، يقال تورط في الأمر إذا وقع فيه، والورطة في الأصل الردغة تقع فيها الغنم فلا تتخلص، والأرض المطنبة؟ لا طريق فيها وكل غامض وكل أمر تعسر النجاة منه، وبحبوحة الدار أو المكان وسطه.

قوله: "رُبَّمَا تَعِنُّ لهم"[3] يقال عن الأمر يَعِنُّ بكسر العين في المضارع بمعنى عرض.

{من الحشوية من ذهب إلى أن الباري تعالى جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار}

قوله: "وَكَيْف تَدْخُل المَشِيئَة فِي القَدِيم..."[4] الخ، يريد أنهم جعلوا هذه الحروف التي زعموا أن الباري [تبارك و][5] تعالى يتكلم بها قديمة، وقالوا مع ذلك إنه يتكلم بأي ضرب شاء من اللغات فجعلوا المشيئة تتعلق بالحروف القديمة على زعمهم، بحيث يبدلها إن شاء ويجردها وقد تقدم أن المشيئة لا تتعلق إلا بالممكن لا يصح تعلقها بواجب ولا مستحيل، وأيضا إذا تكلم بلغة ثم بأخرى انعدمت الأولى وتجددت الثانية بعد أن لم تكن فيجب حدوث الجميع وتعدية المصنف الدخول باللاّم إما لتضمين الدخول معنى يتعدى بها أو اللام بمعنى الظرفية مثلا.

326 قوله: /"صَمت وَأَكْنه"[6] يقال صمت بفتح الميم في الماضي وضمها في المضارع، ويقال الكنه وأكنته وكنّه وكننه إذا ستره، وكان هذا يقع منهم جوابا عما مر من التزامهم حدوث الكلام لزعمهم أنه حروف وأصوات تتجدد، لأنه يتكلم بشيء ثم بشيء آخر ويسكت وذلك مستلزم الحدوث.

---

[1]- العمدة: 140.

[2]- نفسه: 140.

[3]- نفسه: 140. في كتاب العمدة المطبوع وردت: وربما تعرض لهم.

[4]- نفسه: 140.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 140.

ويجيبون بأن السكوت لم ينعدم عنده الكلام بل كمن كما مر من القول بكمون الأعراض، وقد تقدم إبطاله، فإذا بطل الكمون، وهم لم يقولوا بكلام نفسي، لم يبق إلا الكلام المنتظم من الحروف فإذا وجدت وجد وإذا انعدمت انعدم ذلك، ومستلزم البكم في حق الباري وقيام الحوادث به ومشابهته بخلقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وانظر كلام المؤلف في شرح الصغرى عند الكلام على الصمم والعمى والبكم فلقد أجاد فيه ما شاء رحمه الله تعالى.

قوله: "بِتَدرع عِيسَى"[1] أي اتصافه مجاز من تدرع بالدال المهملة لبس درع الحديد.

قوله: "مِنْ زُبُر الحَدِيد"[2] الزبر جمع زبرة وهي قطعة من الحديد ويمكن أن يكون بالفتح مصدرا.

قوله: "فَلَمَّا صَارَت حُروفاً"[3] لا يخلوا هذا عن تجوز.

{طائفة من الحشوية أطلقت القول أن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه هي المعبود بحق}

قوله: "أَنْ يَحْرقَ مَا يُكتَب فِيه اسْم النَّار..."[4] الخ، إنما ألزمهم ذلك لزعمهم أن الدال هو عين المدلول وحينئذ متى وجد اللفظ الدال على النار وجدت النار فيحرق، وإذا كتبت الناء في شيء ابتل وهذا ما لا يظن أن يتخيله ذو عقل وليس من هذا قول الشيخ أبي الحسن

---

[1]- العمدة: 141.

[2]- نفسه: 141. جاء في هذه الفقرة وما بعدها من كلام السنوسي ما نصه: «...وكيف يوسم بالعقل من يقول: إن الحروف إذا صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى، فهي بأعيانها عين كلام الله تعالى وكانت إذا كانت زبرا حادثة، فلما صارت حروفا انقلبت قديمة. وأطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه وتعالى هي المعبود بحق وإن كتبت في أماكن فهو واحد في أماكن. قال أبو حامد: ويلزمهم أن يحرق ما يكتب فيه اسم النار، والقدم مبتلون بعظيم الغباوة».

[3]- نفسه: 141.

[4]- نفسه: 141.

[الأشعري][1] أن الاسم هو المسمى وأنه لا يفهم من اسم الله غيره، لأن مراده أن مدلول الله هو الذات من حيث هي بخلاف غيره من الصفات كالعالم فإن مدلوله الذات من حيث الصفة.

ومسألة الاسم هل هو المسمى أم لا؟ بمعنى أن الاسم هل هو حقيقة في المعنى أو في اللفظ أو فيهما واضحة شهيرة، ولا نزاع أن الاسم بمعنى اللفظ غير المسمى قطعا، وكيف يكون اللفظ الدال على زيد هو ذات زيد حتى يتحد العرض والجوهر، والدال والمدلول، والسابق واللاحق، والعارض والمعروض إلى غير ذلك من الاستحالات. والمسألة أشهر من أن نطيل بها.

قوله: "بَيْنَ وَاجِب وَلاَ مُمْكِن وَلاَ مُسْتَحِيل"[2] كأن لفظة «لا» زائدة في المتعاطفين لتوكيد النفي أولا، أو المعطوف مقدر في كل، أي لا يفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره، <ولا مستحيل وغيره>[3].

قوله: "جَلامِدَة الطَّلَبَة"[4] جمع جَلْمد وجلمود وهو الصخر، وهو تشبيه بليغ.

{مناقشة الحشوية في آرائهم}

327 قوله: "لَوْ كَانَ فِعْلا مِنْ أَفْعالِنا..."[5] الخ، هذا على أن «إن» / في قوله تعالى: ﴿إن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[6] شرطية أي لو كان فعلا من أفعالنا لكنه ليس فعلا لنا وليس مما يمكن أن نفعله، وهو أحد الوجهين في الآية عند المفسرين وكثير من المفسرين يجعلونها نافية.

قوله: "النُّبُوة وَالعُبودِية لاَ يَجْتَمِعان"[7] أي لما تستدعيه العبودية من الذلة والخضوع دون النبوة فتنافيها وكذا الزوجية والرقية.

1– سقطت من نسخة "أ".

2– العمدة: 141.

3– ساقط من نسخة "ب".

4– العمدة: 142.

5– نفسه: 142.

6– الأنبياء: 17 ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾.

7– العمدة: 142.

قوله: "جَهل بِمَا يَتعلَّق بِه الاقْتِدار وَالعَجْز"[1] يريد أن الاقتدار لما كان لا يتعلق إلا بالممكن ولا يتعلق بالواجب ولا المستحيل لزم أن العجز أيضا لا يكون إلا عن الممكن لأن العجز هو تعذر محاولة ما يمكن محاولته وكما لا يصح أن يقال إن الله تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذلك لا يصح أن يقال إنه تعالى عاجز عنهما وإنما العجز هو أن يتعذر عنه شيء مما تعلقت به قدرته تعالى.

ولهذا قال الغزالي رحمه الله حيث تعرض لما ينفتح على الأولياء: «اعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه مجرد العقل ومثاله أن يكاشف الولي بأن فلان سيموت غدا فلا يدرك ذلك ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غدا سيخلق مثل نفسه فإن ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه وأبعد من ذلك أن الله سيجعلني مثل نفسه، وأبعد منه أن يقول إن الله سيصير في نفسه أي أصير أنا هو لأن معناه إني حادث والله يجعلني قديما ولست خالق السماوات والأرض والله يجعلني خالقهما. -إلى أن قال:- ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله» انتهى.

قوله: "فَنَّيْ البَلاغَة وَالبَيَان"[2] كأنه من عطف خاص على عام.

قوله: "مُمارَسَة العُلُوم"[3] أي مخالطتها.

---

[1]- العمدة: 142.

[2]- نفسه: 143. جاء في هذه الفقرة من كلام السنوسي ليتضح المعنى ما نصه: «... ولاشك أن الجهل باللسان وعدم إتقان فني البلاغة والبيان، والبعد عن ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية، ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج إلى علوم عديدة، وفكرة متقدمة وتأييد إلهي من غير أخذ عن أهل العلوم، وحسن أدب في التلقي منهم أصل لكل ضلالة وكفر والعياذ بالله. وبالجملة، فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث: من تهود وتنصر واعتزال...».

[3]- نفسه: 143.

{على الإنسان أن يحدو حدو الشريعة المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية}

قوله: "عَلَى مُقتَضى التَّنبِيهات الشَّرْعِية"[1] أي ما نبهت عليه النصوص الشرعية إشارة إلى أن الإنسان يتعين عليه أن يحذو حذو الشريعة المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية ولا يعدل عنها طرفة عين، بل لا يزال يهتدي بنور العقل في محجة الشريعة وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون عقائده صحيحة منورة تطابق عليها العقل والنقل، وبذلك يكون على بصيرة في دينه فإنه لو رام منهج الشريعة بلا عقل كان من الجهلة المقلدين، ولو سلك منهج العقل / بلا نور الشريعة كان من الضالين المضلين والغاوين المتفلسفين. 328

فإن قيل: هذا مشكل لأن الشريعة إذا كانت حقا فلا تتقيد بالعقل، والعقل إذا كان صحيحا فلا يتقيد بالشريعة، فإنه لو صح هذا لزم أن من أداه برهان عقلي إلى أمر يخالف الشرع وجب عليه أن يرفض ذلك البرهان ويرجع إلى حضيض التقليد، وفي ذلك إبطال للقواعد، بل إبطال للدين من أصله حتى لا يعتمد على دليل ولزم أن نصا من الشريعة إذا ورد مخالفا للأدلة وجب رفض ذلك النص، وفي ذلك رفض الشريعة وارتباك في ورطة الفلسفة المدنسة.

قلنا: المراد أن يأخذ النصوص الشرعية ويؤيدها بالبراهين العقلية، والبراهين العقلية يؤيدها بالنصوص الشرعية حتى يتطابق العقل والنقل، بحيث لا يقلد تقليدا محضا ويقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، ولا يتوهم الأوهام والخيالات التي يلقيها الشيطان في وهمه مما يخالف ما ثبت أنه شرع، وليس ذلك ببرهان عقلي صحيح وإنما هو شبهة وهمية. ومن ثم قال الشيخ سعد الدين في شرحه للمقاصد: « إن للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي، وعلمية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين، وقد تطابقت الملة والفلسفة في الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه» انتهى.

ومحل الإشكال إنما هو أن يرد نص من الشريعة يعارض برهانا، وهذا مستحيل ولو تصور صح الإشكال، لكن لا يتصور أن يتعارض نص قطعي من الشريعة مع برهان قطعي لأن

[1]- العمدة: 143.

تعارض القطعيين محال لاستلزام ذلك صدق النقيضين أو كذبهما، بل متى تصور دليل يخالف نصا فلا يخلو إما أن يكون الدليل شبهة لا برهانا، كشبهة الفلاسفة في أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات مع قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] وإما أن يكون النص ليس على ظاهره كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] مع البرهان الدال على استحالة الجسمية على الله تعالى والمكان والجهة.

قال ابن التلمساني في شرح المعالم: «لا يتصور وجود قاطع من السمع على خلاف العقلي لأن الشرع إنما ثبت بالعقل، فلو جاء بما يكذبه لم يثبت العقل ولا الشرع جميعا وإنما يتصور ورود ظاهر فيما يخالف العقل فيتعين / أن ظاهره غير مراد فإن نفي احتمال واحد تعين وهل يصح تعيينه بالظن منعه السلف وأجازه الخلف المتأخرون دفعا للخطأ عن العقائد والأولى أولى خشية الإلحاد في الأسماء والصفات فيقال له معنى صحيح ويكل علمه إلى الله تعالى وإن قدر خبر جاء نصا فيما يحيله العقل فيتعين كذب الراوي أو غلطه» انتهى.

قوله: "تَأَلَّفَ مِنْ ضَلالاَتِ ثَلاَثْ..."[3] الخ، ذكر فيما مر أن مذهبهم تركب من ثلاث جهالات، وقال هنا إنه تألف من ثلاث ضلالات وكأنه أراد بالتركب السابق أن الثلاث هي منشأه وأنه مبني عليها ومأخوذ منها كما تقول تركب بدن الإنسان من عناصر أربعة، وأراد بالتألف هاهنا أنها اجتمعت ووحدت فيه، كأن تقول مثلا «تألفت هذه الهجمة من بازل وسديس وحوار» أو أريد بها شيئا واحدا وتفنن في العبارة والخطب سهل.

---

[1]- هذا الجزء من الآية ورد في كل من سورة البقرة: 282، النساء: 176، النور: 64، الحجرات: 16 والتغابن: 11.

[2]- طه: 5.

[3]- العمدة: 143.

قوله: "حَكَمُوا بِذَلك"[1] أي بقيام الحروف والأصوات بذاته تعالى ولم يدركوا استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى لعظيم غباوتهم، والكرامية مثلهم في هذا المنحنى.

قوله: "بِأَوائِلِ العُقول"[2] أي الإدراكات كأنه مجاز من تسمية الشيء باسم سببه أو محله.

قوله: "وَاشْتَرَك الجَميعُ فِي عَدَم تَعقّل مَا قَالَه أَهْل الحَق ..."[3] الخ، إن قيل: هذا الكلام بظاهره يقتضي أن أهل الحق تعقلوا هذا الكلام المنسوب إلى الباري العاري عن الحروف والأصوات، وهو باطل، فإن حقيقة الكلام غير مدركة.

قلنا: ليس المراد بالتعقل هنا الإدراك بل الحكم بالصحة عقلا، ولا ريب أن أهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت أي حكموا بصحته ووجوبه للباري تعالى عقلا على ما ينبغي لجلاله تعالى، وإن لم يدركوا كنهه كغيره من الصفات، بخلاف طوائف المبتدعة فإنهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري تعالى لزعمهم انحصار الكلام في الحروف والأصوات. ويصح أن يكون التعقل على بابه بمعنى أن أهل السنة تعقلوا كلاما ليس بحرف ولا صوت، وهو الكلام النفسي، وأثبتوا لله كلاما من هذا المعنى، وأن تباينا في الحقيقة وفي غير ذلك من اللوازم.

قوله: "بِالجَعْل وَالمُواضَعة وَالتَّوقِيف"[4] يريد أن العبارات هي مجعولة أي مخلوقة سواء قلنا إنها بالمواضعة أي الاصطلاح كما هو مذهب المعتزلة، أو بالتوقيف أي خلق الله تعالى لها واطلاع العباد عليها بالوحي أو علم ضروري، أو / خلق أصوات تدل عليها على ما 330

---

[1]- العمدة: 143. تمام كلام السنوسي في هذه الفقرة وفيما تلاها قوله: «... وهؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك بأوائل العقول. واشترك الجميع في عدم تعقل ما قاله أهل الحقل من إثبات كلام ليس بخرف ولا صوت قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والإشارات...».

[2]- نفسه: 143.

[3]- نفسه: 143.

[4]- نفسه: 143.

هو مذهب الأشعري والجمهور. وكأن المصنف جمع بين هذه الألفاظ إشارة للخلاف والعبارة لابن التلمساني.

{زعم المعتزلة أن ما يجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الامتثال}

قوله: "وَيَرُدونَ الخَبرَ إِلَى العِلْم بِنَظْمِ الصِّيغَةِ..."[1] الخ، يريد أنهم أنكروا الكلام النفسي وما يجده الإنسان في نفسه يردونه تارة إلى الإرادة وتارة إلى العلم بالطلب، كالأمر والنهي ردوه إلى إرادة الامتثال، والخبر ردوه إلى العلم بنظم الصيغة.

قال الشيخ تقي الدين في شرح الإرشاد: «أنكرت المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء كلاما في النفس خارجا عن الحروف والأصوات. ونقل عن ابن الجبائي[2] أنه يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر فتكون مخالفة في التسمية، ونقل عن الجبائي[3] نفسه أنه يرى الكلام حروفا تقارن الحروف المكتسبة.

-قال:- والذي يظهر لي أن الجبائي إنما قال ذلك من كلام الله تعالى لأنهم لما أصلوا أن المتكلم من فعل الكلام وكانت أصواتنا أفعالنا فلزمهم إثبات أمر وراءها مقدور لله تعالى لتنظيم إضافته لله تعالى، إذ أجمعت الأمة أن القرآن كلام الله تعالى، وأما ابنه فإنه أثبت الخواطر فهي عنده العلم بكيفية نظم الصيغة وهي عند غيره تسمى تقدير العبارات في الخيال، فالكل في الحقيقة نافون لكلام النفس وقد كابرا معا الضرورة، فإن الخواطر لا نجدها مسموعة وحروف أخرى مقارنة للأصوات مسموعة أيضا مكابرة» انتهى.

---

[1]- العمدة: 143.

[2]- هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب (321/247 هـ). المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ويلقب بالجبائي، تبعته فرقة تسمى البهشمية. وفيات الأعيان/3: 183.

[3]- هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة. كان إماما في علم الكلام وله في الاعتزال مقالات مشهورة، وإليه تنسب فرقة الجبائية، توفي سنة 303هـ. وفيات الأعيان/3: 267.

قلت: وقد يعترض عليهم بأن العلم بنظم الصيغة موجود مع الطلب أيضا فيلزمهم أن يكون الخبر أعم من الطلب والفرض أنه مباينه. ويجاب بأن هذا إنما يصح لو أثبتوا هنالك خبرا وطلبا حتى يتحقق بينهما التباين لكن لم يثبتوهما وفيه بحث.

قوله: "إِذْ لَو أَرادَ ذَلِك لَوقعَ..."[1] الخ، هذا استدلال من جهة العقل على أن الله تعالى أمر بما ذكر ولم يرد وقوعه واستدل عليه، لأن الخصم يمنعه لكن لا يتم الاستدلال بما ذكر لأن الخصم يمنع بطلان الملازمة ويقول إنه أراد ذلك ولم يقع وإنما يتم بقوله وإلا لزم النقص أي لو لم يقع مع كونه مرادا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد دون مشيئة الباري تعالى فيكون تعالى مقهورا ﴿وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[2].

قوله: "وَقَد اتَّفقَ السَّلَف..."[3] الخ، هذا استدلال من جهة النقل زاده على الاستدلال العقلي السابق ليكون له دعامة.

قوله: "وَالإِرادَة لاَ بِمعْنى الشَّهْوة"[4] أي والإرادة بمعنى القصد لا بمعنى الشهوة، وخبر المبتدأ قوله: «لا تتعلق إلا بفعل / المريد» [وعبارة ابن التلمساني: «الأمر يتعلق بفعل الغير والإرادة غير إرادة الشهوة والمحبة لا تتعلق إلا بفعل المريد»][5]. وقال تقي الدين: «الإرادة قد يراد بها الشهوة المضادة للنفرة»، وهي متحققة بدون الأمر وقد يراد بها القصد ومن خاصيته أن يتعلق بفعل المريد والأمر لا يصح أن يتعلق بفعل الأمر ولهذا لم يتعلق القصد بالمعجوز عنه ويتعلق الأمر بالمعجوز عنه فعرف أن الأمر مخالف للإرادة.

331

---

[1]- العمدة: 144.

[2]- تضمين لجزء من الآيتان 18 و61 من سورة الأنعام.

[3]- العمدة: 144.

[4]- نفسه: 144.

[5]- ساقط من نسخة"أ".

قوله: "مَعَ أَنَّ اللهَ تَعالَى قَد أَمرَه..."[1] الخ، أي لأنه مأمور بقضاء الدين حيثما أمكنه ومنهي عن المطل.

قوله: "قَالُوا كَأنَّه تَبرًّا مِنه"[2] لما يذكره فيه من البحث وهو لفظ ابن التلمساني.

قوله: "وَهَذا لاَ حُجَّة فِيه..."[3] الخ، فيه بحث وذلك أن الاستدلال تام على المعتزلة إلزاما سواء وجد هناك أمر حقيقي أم لا، فإن المعتزلة إذا لم يكن عندهم الكلام النفسي بل اللفظي فقط فهذا الذي أمر عبده هو آمر بلسانه حينئذ قطعا، ولا حقيقة للأمر عندهم تطلب وراء هذا فيلزمهم أنه وجد أمر ولا إرادة وإن لم يجب كون ذلك أمرا عندنا فتأمله.

نعم يجيبون بأنا نشترط في كون صيغة «افعل» أمر إرادة الامتثال، وإيجاد الصيغة ولعل هذا مراد الفهري.

قوله: "وَمِثْلُه لاَزِم لِلأَشْعرِية فِي الطَّلبِ اليَقِينِي..."[4] الخ، عبارة الفهري: «الطلب النفسي» وهو أبين، ومعنى وروده على الأشعرية أن يقال لهم: كما ألزمتمونا أنه لا يريد ما يهلكه مع الأمر به كذلك يلزمكم أنه لا يطلب ما يهلكه مع الأمر به فيلزمكم أنه لا يطلب في نفسه فلا كلام نفساني.

وقد أجيب: بأن العاقل يطلب ما يهلكه لغرض إذا علم أنه لا يقع ولو سلم فمتى ثبت الطلب النفسي في صورة انتقضت به كليتهم.

قلت: وما ضعف به الفهري الاستدلال أولى من أن العذر يتمهد بإظهار أنه آمر ولا يتوقف على أنه أمر حقيقة، يجاب به عن هذا الإلزام الذي أورده على الأشعرية فكيف اعتبره أولا ولم يعتبره ثانيا، ويحتمل أن يكون أراد ذلك بالمثلية التي عبر بها.

1- العمدة: 144.

2- نفسه: 144 هذه الفقرة غير واردة في شرح الكبرى.

3- نفسه: 144.

4- نفسه: 144.

قوله: "يُمكِن أَن يُحْمَل قَوْله: أُرِيد مِنْك عَلى أَنّي أُحِب ذَلِك..."[1] الخ، ظاهر هذا الكلام أنه يمكن أن تحمل الإرادة هنا على معنى القصد ولا يصح ذلك لما مر من أن القصد لا يتعلق إلا بفعل القاصد، فلو قال يتعين أن يحمل أو ما يؤدي هذا المعنى كان أنسب.

قوله: "لأَنَّ نَظْم الصِّيغَة يَخْتَلِف بِاخْتلاَف الصِّيَغ الدَالة عَلَى المَعْنى وَالخَبَر النَّفْسي لاَ يَخْتَلف..."[2] الخ، هذا قياس من الشكل الثاني وهو أن تقول نظم الصيغة يختلف ولا شيء من الخبر النفسي يختلف فينتج لاشيء من نظم الصيغة بالخبر النفسي وتنعكس / إلى لا شيء من الخبر النفسي بنظم الصيغة، وهو ظاهر. 332

وهاهنا بحث وهو أن هذا الدليل لا ينتج المطلوب وليس منه في ورد ولا صدر إذ الخبر ليس هو نظم الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فلابد أن نقول زيادة على ما مر: كلما اختلف نظم الصيغة اختلف العلم المتعلق به وبيان الملازمة ما يأتي من تعدد علمنا بتعدد المعلوم وحينئذ نقول العلم بنظم الصيغة يختلف وما في النفس لا يختلف... إلى آخر ما مر ولا يخلو عن بحث.

{الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا}

قوله: "قَد تُستَعمَل فِي الخَبَر وَالطَّلَب..."[3] الخ، يحتمل من جهة اللفظ نحو شد الفتى وبث الهوى لاحتمالهما الأمر والماضي المبني لما لم يسم فاعله، وذلك عند ضم أولهما وغير ذلك. ويحتمل أن صيغة الطلب قد تستعمل للخبر نحو: أحسن بزيد عند البصريين، ونحو ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾[4] وغير ذلك، وبالعكس نحو ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾[5] وغيره. ويحتمل أن يريد أن صيغة الأمر قد تستعمل للإيجاب والندب والإباحة.

---

[1]- العمدة: 144.

[2]- نفسه: 144.

[3]- نفسه: 144.

[4]- تضمين للآية 75 من سورة مريم: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾.

[5]- تضمين للآية 233 من سورة البقرة: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ

قال المقترح: «ومما استدل به على إثبات الكلام النفسي أن القائل أفعل قد يعبر بها عن الإيجاب وقد يعبر بها عن الاستحباب وقد يعبر بها عن الإباحة، فالإيجاب والاستحباب والإباحة لا يصح أن يكون هو الصيغة، فإن المعقول من الصيغة في هذه الأحوال الثلاثة متساو والمعاني المدلولة مختلفة انتهى».

ثم إذا كانت الصيغة في الخبر والطلب واحدة في هذه كان للعلم بها واحدا فصح قولنا: العلم بنظم الصيغة لا يختلف وما في النفس يختلف، أما الصغرى فلأن المعلوم إذا اتحد، اتحد العلم المتعلق به ولم يتصور هنالك اختلاف، وأما الكبرى فلأن ما في النفسي خبر وطلب وهما مختلفان ضرورة فينتج العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس ويلزمه أن ما في النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة إذ هما في معنى الكليتين السالبتين وهو المطلوب.

{تسمية القول النفسي كلاما مأخوذ من موارد اللغة}

قوله: "وقد قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾[1]..."[2] الخ، استدل به على تسمية ما في النفس كلاما. فإن قيل: المطلوب تسميته كلاما ولم تنتجه الآية وإنما أنتجت تسميته قولا. قلنا: هما بمعنى.

فإن قيل: حينئذ قول المصنف أولا «وإذا ثبت أن لنا قولا» معناه أن لنا كلاما وهذا تهافت لأنه إذا فرضه كلاما فكيف يستدل على أنه كلام.

=بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُواْ أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

[1] - المجادلة: 8 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاؤُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾.

[2] - العمدة: 144.

قلنا: لا تهافت لأن المفروض ثبوت المعنى، وعليه استدل بالدلائل السابقة العقلية، غير / أنه هل يسمى هذا المعنى كلاما أم لا. ولما كانت هذه التسمية راجعة إلى الخلاف اللغوي استدل بموارد اللغة وهي كافية في هذا المعنى. لا يقال القول أعم لصدقه على النفساني واللساني، والكلام مخصوص بالثاني، وحينئذ لا يصح الاستدلال بالآيات، لأن ملزوم الأعم غير ملزوم الأخص، لأنا نقول: إنما هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ، واللفظ مخصوص باللساني.

333

وأما المتكلمون فالكلام المذكور عندهم كما عند الأصوليين يصدق بالأمرين على خلاف ما سيذكر فيه، وأنه في أي معنى يكون حقيقة على أن لقائل أن يقول هذا ظاهر في الحادث وأما [في][1] جانب الله تعالى، وهو المقصود، فأي فائدة للاستدلال على التسمية بالقول، وذلك أن الغرض إن كان هو إثبات المعنى النفساني ليعلم بذلك صحة أن يكون لله تعالى معنى يدل على كل معلوم عار عن الحرف والصوت ليبطل حصر المعتزلة ما يدل في الحروف والأصوات، فالأدلة السابقة كافية في هذا المنحى ولا حاجة إلى إيراد النصوص، وإن كان الغرض تسمية هذا المعنى كلاما استرشاد التمسية المعنى القائم بالله كلاما كما عد في الصفات فالآيات المذكورة لا تدل عليه.

نعم يدل عليه بيت الأخطل[2] إن حمل على ظاهره وما اشتهر في العرف من أن الإنسان كثيرا ما يقول لصاحبه إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وقول عمر ﷺ «زورت في نفسي مقالة» على ما ذكر ابن حجر في فتح الباري أنه ورد في بعض الروايات «زورت نفسي كلاما»[3] ومثل هذا كثير لا يعوز.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- هو الشاعر غيات بن غوث بن الصلت بن طارقة الثغلبي بن وائل (.../90 هـ) كان من أشعر الشعراء ومن أشهرهم حيث سئل عن نفسه فأجاب:« أنا مدينة الشعر». والبيت هو:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ❋ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

الشعر والشعراء: 301-312.

[3]- وردت هذه الجملة ضمن حديث عن عمر في سقيفة بن ساعدة بعد موت الرسول ﷺ واجتماع الصحابة لانتخاب خليفة بعده. حياة الصحابة/2: 108.

قوله: "مَا تَجِنِه ضَمائِرهم"[1] يصح بضم التاء وفتح الجيم، وفتحها وضم الجيم، ويقال جنه وأجنه إذا ستره والمراد أن الله كذبهم على ما في نفوسهم من الأخبار بأنه رسول الله ﷺ إذ ألسنتهم وإن كان ما فيها مطابقا للواقع لكن الكلام الذي في نفوسهم غير مطابق للواقع ضرورة تخالف قلوبهم لألسنتهم لأنهم منافقون وإن كانت قلوبهم كألسنتهم كانوا مسلمين فعلى كلامهم النفسي جاء التكذيب، وذلك أن ما في ألسنتهم صدق لا يصح وقوع التكذيب عليه، فانحصر التكذيب فيما في ضمائرهم، وإذا اتصف ما في ضمائرهم بالكذب فهو كلام لأن الكذب من خصائص الكلام. هذا وجه إيراد الآيات.

فإن قيل: ما المعين لأن يكون المصنف أراد الكلام النفسي فإن قوله «ما تجنه ضمائرهم» يحتمل أن يريد / به أنهم كذبوا به على اعتقادهم أنهم كاذبون فيما أخبروا به عن الرسالة كما هو أحد الأوجه في الآية، ويحتمل غيره عند التأمل. 334

قلنا: المقام إذن لا يناسب إلا الوجه الذي قررنا.

فإن قيل: الآية تحتمل وجوها كثيرة منا مقرره في الأصول والبيان ومع الاحتمال يسقط الاستدلال.

قلنا: يسقط استقلالا لكن تصلح أن تكون دعامة لغيرها وهو المقصود.

قوله: "قَالَ الأَخْطَل..."[2] الخ، إن قيل: البيت صريح في المقصود أو محتمل.

قلنا: محتمل إذ المبالغة تقتضي «أزيد من هذا» كما يقال: «لسان الحال أفصح من لسان المقال»، وكقوله: «قالت له الطير تقدم راشدا»، ومن الأدلة قول عمر السابق، فهذه ظواهر كلها تدل على المقصود لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

[1]- العمدة: 144. في شروح الكبرى المطبوعة وردت هكذا: ما تكنه ضمائرهم.
[2]- نفسه: 144.

{إطلاق الكلام باعتبارات كثيرة}

قوله: "حَقِيقَةٌ فِي القَوْلِي مَجَازٌ فِي النَّفْسِي"[1] لو قال حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي كان أفضل لصدق القولي بالجميع كما مر.

قوله: "اسْتَقَرَّ عَلَيْه رَأْي الشَّيْخ..."[2] الخ، يريد وكان أولا يقول إنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني. قال ابن السبكي في جمع الجوامع: «وهو المختار»[3] واستدلوا له ببيت الأخطل، ثم استقر رأي الشيخ على أنه مشترك أي حقيقة في كليهما لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة. قيل: وعليه المحققون مع أن المجاز أولى من الاشتراك.

قوله: "إِنَّه حَقِيقَةٌ فِي اللَّفْظ"[4] أي حقيقة في المعنى.

قوله: "بِدَلِيل تَبادُره إِلَى الأَذْهَان"[5] يريد والتبادر من علامات الحقيقة. وأجيب عنه بأن اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي حتى يتبادر.

قوله: "وَلاَ يَمْتَنِع أَنْ يَكونَ حَقِيقَةً لُغوِيَة..."[6] الخ، هذا اختيار شرف الدين وهو غير القول بالاشتراك السابق، لأن ذلك على أنه حقيقة فيهما معا لغة فاشتراكه أصلي وهو عارض.

{إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ ومقروء ومكتوب لا يحمل على الحلول}

قوله: "إِنَّه مَقرُوء بِالأَلْسنَة وَمَكتُوب فِي المَصاحِف..."[7] الخ، هذا من إطلاق الدال على المدلول لأن المكتوب والمحفوظ والمقروء دال على كلام الله تعالى فأطلق على كلام الله تعالى

---

[1]– العمدة: 145.

[2]– نفسه: 145.

[3]– راجع متن جمع الجوامع في مهمات المتون: 175.

[4]– العمدة: 145.

[5]– نفسه: 145.

[6]– نفسه: 145.

[7]– نفسه: 145. قال الإمام السنوسي في هذه الفقرة وما بعدها: «وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله تعالى عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ في الصدور ومقروء بالألسنة ومكتوب في"

أنه محفوظ... الخ، ويسمى باسم الدال عليه. وتحقيق ذلك ان المحفوظ في الصدور هي الحروف المتخيلة والمكتوب والمتلو هي الحروف المحسوسة وكل ذلك ليس كلام الله تعالى لكنه دال عليه.

قوله: "مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ اسْم المَدلُول عَلَى الدَّال"[1] كأنه مقلوب على المصنف سهوا وصوابه: من إطلاق المدلول على الدال عكس ما مر لأن الدوال التي هي المحفوظ والمكتوب والمتلو أطلق عليها أنها كلام الله تعالى إطلاقا لاسم المدلول على الدال.

قوله: "إِنَّه مَوْجُود فِيهَا"[2] أي موجود في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور / الحروف الدالة عليه وموجود محفوظ في قلوبنا بالألفاظ المتخيلة مقروء بألسنتنا بالألفاظ المسموعة المحسوسة مسموع بآذاننا بها أيضا.

قوله: "فَهْما وَعِلمًا"[3] أي لا حلولا كما تقدم.

{الشيء له وجودات أربع}

قوله: "لأَنَّ الشَّيءَ لَهُ وُجودَات أَرْبَع..."[4] الخ، تعليل الصحة أن يطلق على الكلام أنه موجود في الأذهان وفي اللسان وفي البنان من غير أن يستلزم ذلك الحدوث، وذلك لأن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والأولان حقيقيان والأخيران مجازايان. وللكتابة دلالة على العبارة يختلف فيها الدال دون المدلول بحسب الأوضاع، وللعبارة دلالة على الصور الذهنية يختلف فيها الدال دون المدلول ولما في الذهن دلالة على ما في الأعيان لا يختلف فيها الدال على المدلول مثلا يكون زيد غائبا عنك وتستحضره بذهنك

=المصاحف لا يحمل على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالته، بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلى أطلق عليها كلامه من باب إطلاق اسم المدلول على الدال، وأطلق على أنه موجود فيها أي فهما وعلما، لأن الشيء له وجودات أربع».

1- العمدة: 145.

2- نفسه: 145.

3- نفسه: 145.

4- نفسه: 145.

وتذكره بلسانك وتكتبه في كتابك فزيد موجود في ذهنك باستحضارك إياه علما وموجود في عبارتك وفي كتابك، فالأول هو الوجود في الأذهان والثاني هو الوجود في اللسان وفي العبارة، والثالث هو الوجود في الكتابة وفي البنان.

ولاشك أن زيدا بذاته لم توجد في قلبك ولا لسانك ولا كتابك وإنما وجد بذاته في مكانه الذي هو فيه غائبا ووجوده في مكانه الغائب هو المسمى بالوجود في العيان والوجود في الخارج وفي نفس الأمر، وكذا كلام الله تعالى وجوده العيني هو وجوده في ذات الله تعالى لا يفارقها كعلمه تعالى وقدرته وسائر صفاته، وأما وجوده في الألسنة وفي المصاحف وفي الأذهان فهو ليس وجودا في الأعيان، بل وجودا بالدلالة كوجود زيد في ذهنك وفي لسانك وفي كتابك، وهذا ظاهر.

{قصيدة لأبي الحجاج الضرير في هذا المعنى}

وما أحسن قول أبي الحجاج الضرير[1] في منظومته:

قراءة الخلق صفات لهم	فواجب حدوثها مثلهم
وقوله المقرو من صفاته	فواجب قدمه كذاته
وهو الذي سمعه الكليم	وهو كلام ربنا القديم
ليس له شبه ولا مثال	ولا له عن ذاته انتقال
وهذه الرسوم والأصوات	دلائل عليه موضوعات
كما يدل الذكر والكتاب	عليه جل الملك الوهاب
ثم القراءة ذوات غاية	وليس للمقرو من نهاية
فنوعب القرآن بالكتاب	وليس للمقرو من إيعاب

1- هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي السرقسطي المراكشي (.../520 هـ) اشتهر بمؤلفاته النحوية والعقدية، وبتفقهه على الفقيه الكبير أبي بكر بن محمد بن الحسن الحضرمي المرادي، ولازمه وأخذ عنه علوم الاعتقاد الأشعرية، وقد خلفه بعد موته في إمامة المذهب الأشعري. ومنظومته مخطوطة بعدة خزائن وطنية. الغنية للقاضي عياض: 226.

كما أتى في محكم القرآن ❖ /في آخر الكهف وفي لقمان

قوله: "بِالبنَان وَهُو الكِتَابَة"[1] البنان الأصابع وليست هي الكتابة، لكن الوجود بالبنان معناه الوجود بالكتابة الناشئة عنها.

قوله: "إنَّ التِّلاوَة غَيْر المَتلُو..."[2] الخ، إن قيل: هذا إخبار بمعلوم لأن كون التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقرو ونحوها بديهي، كما أن الضرب غير المضروب والقتل غير المقتول، فما فائدة هذا الكلام.

قلنا: لا يريد الإخبار بالتغاير في المفهوم فإنه بديهي كما ذكرت، بل في الأحكام واللوازم بمعنى أن أحدهما حادث والآخر قديم مثلا يدل عليه قوله: "لأن الأول من كل قسم حادث..." [3] الخ، وقوله: "والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية..." [4] الخ، وهاهنا بحث وهو: أن التلاوة والقراءة هي إجراء الحروف على اللسان والتلفظ بها وتردادها، والمتلو هو الحروف، والكتابة هي وضع الحروف في الصحيفة مثلا، والمكتوب هي النقوش الموضوعة وحينئذ كل من التلاوة والمتلو والقراءة والمقرو والكتابة والمكتوب حادث ومتناهي ولا قديم هنالك ولا لامتناهي، وكأنه أطلق التلاوة على الحروف المتلوة والكتابة على النقوش الموضوعة والمقصود واضح على أن المغايرة بين اللفظ والملفوظ إنما هي اعتبار.

{تعريف المصنف بالحشوية في مذهبهم}

والأولى أن يكون قصد بقوله: "إن الكتابة غير المكتوب..." الخ، التعريض بالحشوية فإنهم ذهبوا من جهلهم وتناهيهم في الغباوة إلى أن الكتابة هي المكتوب والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقرو، ولاشك أن الإعراض عن هؤلاء الأغبياء أليق من أن يخاطبوا ومع ذلك فقد بين

1- العمدة: 145.
2- نفسه: 145.
3- نفسه: 145.
4- نفسه: 145.

في الإرشاد فساد رأيهم بأن القراءة كسب العبد يثاب عليها تارة ويعاقب أخرى، وكيف يثاب أو يعاقب على القديم.

وقال تقي الدين: «والعجب أنك إذا سألتهم عن حد الأمر فيقولون: الأمر قول القائل لمن دونه افعل ومعنى افعل استدعاء الفعل منه فإذا قال تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا﴾[1] وحرم القراءة على الجنب فقد أمر بفعل منهى عن فعل، فيكون فعل العبد قديما وهو مستدعى تحصيله، فإذا أنكروا أن القراءة فعل فيمتنع الأمر بها والنهي عنها، وإن اعترفوا بكونها فعلا وقالوا بقدمها فقد اعترفوا بقدم الأعراض مع الاعتراف بحدوث محالها وهذا نهاية في الغباوة.

-قال:- ويلزمهم أن يكون الصوت المسموع عن القارئ هو صوت الله تعالى، لأنهم إذا قالوا: التلاوة هي المتلو والتلاوة هي الصوت وهي عين المتلو / عندهم والمتلو هو كلام الله فالصوت هو كلام الله». 337

قوله: "فَالإِطلاَقَات اللَّفظِية تَابعَة لِلنقْل..."[2] الخ، قال الشيخ تقي الدين أيضا إثر الكلام السابق: «وقد ذكر -يعني الإمام- بعد ذلك في فضل إطلاق الأمة على كلام الله تعالى أنه مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور مسموع منزل، ومهما أطلقت الأمة فإطلاقها متعين، ولكن لابد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تأباه العقول فكونه مقروءا مكتوبا بمعنى دلالة الكتابة والقراءة عليه، ومعنى كونه محفوظا إشارة إلى تعلق العلم به ولابد من نفي الحلول في ذلك.

---

[1]- المزمل: 20 ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

[2]- العمدة: 146.

ومعنى كونه مسموعا محتمل سماع ما دل عليه، ويحتمل أن يسمى المفهوم عند المسموع مسموعا، وقد يطلق السمع على تلقي الكلام بالقبول والانقياد والطاعة، يقال: فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم والسلطان. ومعنى كونه منزلا[1] بمعنى نزل به الملك وليس بمعنى نزل الملك به انتقل بانتقاله ولا زايل ذات القديم فهو محال والانتقال من علو إلى سفل محال على المعاني كلها قديمها وحديثها، فإذا أطلقنا لفظ النزول فلابد من إزالة هذا المحال، وإذا تعين احتمال حمل عليه وإلا وكلنا علم ذلك إلى الله تعالى كما سبق التنبيه عليه» انتهى. وسنزيدك بيانا إن شاء الله تعالى في معنى كونه مسموعا ومنزلا.

قوله: "مَحْجوب عَنِ العَقْل"[2] أي خفي عنه بمعنى أن العقل محجوب وممنوع عن إدراكه فافهم.

قوله: "حَادثاً بِغيْر وَاسطَة"[3] أي من غير حاجة إلى دليل لأن ذلك حقيقة الحدوث، بخلاف السابق فإنه محتاج إلى وسط وهو أن لحوق العدم يلزم منه سبق العدم الذي هو الحدوث.

قوله: "وَدعْوى الاتِّصَاف بِذلكَ..."[4] الخ، يحتمل أن تكون الإشارة إلى الصفات الحادثة المذكورة ودعوى اتصاف الباري بالصفات الحادثة كفر لا محالة، أي كفر قطعا ولم يرد أنه كفر بلا نزاع لأن الكرامية يعتقدون قيام الحوادث به ولم يتفق على كفرهم، ويحتمل رجوعها إلى اتصاف الباري جل وعز بالحدوث الذي أوجبه قيام الحوادث به وهذا[5] كفر بلا نزاع، ولم يذهب إليه أحد لاقتضائه نفي الإله اقتضاء بينا كما مر في برهان القدم. وهذا ظاهر.

1- جاء في طرة نسخة "ب" في الصفحة 247 تعليقا على قول الشيخ تقي الدين ما نصه: «قوله ومعنى كونه منزلا... إلخ، يقال لا يصح النزول لا باعتبار أن المعنى هو الذي نزل به الملك ولا باعتبار الحروف، إذ المعنى لا يمكن انتقاله والحروف أعراض وهي لا تبقى زمنين».

2- العمدة: 146.

3- نفسه: 146.

4- نفسه: 146.

5- وردت بدلها في نسخة "ب": وهو.

قوله: "فَمُؤَوِّل"[1] كأنه يريد عند من يؤول لا عند من يفوض، ولاشك أن الاتفاق واقع على تنزيه الباري تعالى عن المستحيل.

قوله: "أَنْصِتُوا كَمَا أَنْصتَ لَكُم"[2] في القاموس يقال: نصت ينصت أي سكت، وأنصت / له سكت له واستمع لحديثه. 338

قوله: "يَعْلَمُ وَيَرَى وَيَسْمَع"[3] في بعض النسخ المظنون بها الصحة بفتح حرف المضارعة في الثلاثة بضبط القلم على أن يكون الفاعل هو الله تعالى، ويحتمل أن يكون بالضم مبينا أن الله تعالى يُرى ويُسمع أي كلامه، وهذا أنسب بقوله: «ومع ذلك لا يخلق سمعا» غير أن التعبير بالمعلومية في جانب الله تعالى فيه شيء إلى أن يرد إلى الكلام والأمر كما ردت إليه المسموعية.

وقوله: "بِأَعمَالِهم"[4] متعلق بخبر قوله: "وهو عدم إدراك ما عند الصامت..." الخ، يريد أنه لما كان الصامت منا لا يدرك ما عنده من الخبر، صار عدم الإدراك لازما للصمت فأطلق الصمت في حق الباري جل وعز وأريد به عدم إدراك ما عند الله تعالى من الخبر.

قلت: وقد ينقدح في النفس معنى لهذا الحديث غير هذا، وهو أن المولى عز وجل يقول: «كما أمهلتكم في الدنيا وتركتكم تفعلون ما تفعلون فقفوا اليوم للحساب ولا تحسبوا أنكم تهملون أو أن لكم حجة تتكلمون بها أو منازعة تقومون بها بدليل قوله: «أنا اليوم ظالم إن جاوزني ظلم ظالم»[5] فتجوز بإطلاق الصمت على الإهمال كما تقول: لا أسكت عن من يريد انتهاك حرمتي أي

---

[1]- العمدة: 146.

[2]- نفسه: 146.

[3]- نفسه: 147.

[4]- نفسه: 147.

[5]- اخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: قول الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وافاض في شرحه صاحب فتح الباري/11: 484 حيث جاء بلفظ: (إن الله يقول لا يجاوزني اليوم ظلم ظالم).

جاء في طرة نسخة "ب" ص: 248 تعليقا على هذا الحديث: «إن قيل كلام الله –أي القرآن– من اي انواع الدلالة هو؟ هل يدل بالمطابقة أو بالتضمن أو الالتزام؟ وهل تتعلق به الإرادة أم لا، فيلزم ان لا نكلف إذ لم"

بل أمنعه. وكثيرا ما يقول السلطان لمن جار أن ينتقم منه بعد تقدم جنايات وصبر وإمهال: طال ما سكتنا عنك، ويقال لمن انقطعت حجته أو افتضح اسكت، وهذا المعنى مناسب لهذا المقام غاية، وإن كان يبعد عن اللفظ شيئا ما.

وهذا كله إن جعل الإنصات بمعنى السكوت، وأما إن جعل بمعنى الاستماع كما مر من كلام القاموس أنه يقال: أنصت له إذا استمع لحديثه، فلا حاجة إلى التأويل حينئذ، لأن السمع ثابت من الله تعالى قطعا، وإن لم يكن هنالك استماع متجدد. تأمل.

قوله: "أَزَالَ المَانِع عَنْ مُوسَى عليه السلام وَخَلقَ لَهُ سَمعاً..."[1] الخ، كأنه يريد أن ثم مانعا من السمع كما يقال في الرؤية إن ما لم يُر فلمانع قام بالمحل، فكذا يقال: ما لم يسمع فلمانع قام بالمحل، وحينئذ يتوقف الإدراك على إزالة ذلك المانع وخلق السمع.

فإن قيل: حقيقة السمع وكذا البصر قديما وحديثا أن يتعلق بكل موجود، ولم يمنعنا من سماع كل موجود إلا المانع، ولا معنى للمانع إلا ضد السمع، فإذا زال هذا الضد سمعنا، فليس هنالك حينئذ إلا إزالة المانع دون شيء آخر.

قلنا: إذا سلمت أن السمع والمانع منه متضادان ففي كل ضدين تعاقبا لابد من إعدام الأول وإيجاد الثاني، فكذا هذا. نعم، / يبقى النظر في عدم العرض بماذا يكون كما مر فيه النزاع على أنه لو لم يكن إلا أمر واحد كان العطف للتفسير. 339

قوله: "وَقَوَّاه"[2] أي موسى أو سمعه.

=يرد بكلامه أحدا ولم يقصده. قلنا كلام الله له دلالتان إحداهما دلالة الرقوم على المعنى القائم بقلب التالي وهذه الدلالة وجد فيها أنواع الدلالة الثلاثة. والثانية دلالة المعنى الذي دلت عليه الرقوم على المعنى القائم بالذات الذي لم ينزل ولا يصح نزوله ولا انفكاكه عن الذات العلية، وهذه الدلالة عقلية محضة كما لا يخفى على من معه أدنى علم، وأما الإرادة فلا تتعلق به أيضا لأن كلامه أي المعنى القائم بالذات واجب لا إرادة فيه. وأما الحروف والرقوم المتلوة فمرادة مقدورة والله أعلم».

1- العمدة: 147.

2- نفسه: 147.

قوله: "إِلَى مَا كَانَ قَبْلَ سَمَاعِ كَلَامِه"[1] أي من كونه محجوبا عن السماع لا إلى درجته الأولى في العلم ونحوه مثلا.

قوله: "المُنكَرَة"[2] هو نعت للأصوات لا البهائم.

قوله: "بِحَدثان مَا ذَاق..." [3] الخ، حِدْثان بكسر الحاء وسكون الدال أول الشيء.

قوله: "عِنْد سَمَاع"[4] متعلق بذاق.

قوله: "وَمِنْ أَعْجبِ الأُمورِ"[5] أي كيف والجبل الذي هو اعظم من بنية موسى بأضعاف مضاعفة صار دكا فكيف بموسى وإن اختلف المقام.

{كلام الله يجوز سماعه أم لا؟}

قوله: "خَص بِسمَاع كَلَامَ الله القَدِيم..." [6] الخ، هذا مبني على أن كلام الله القديم يجوز أن يسمع، ولأهل السنة في ذلك قولان، أحدهما: الجواز وأنه سمعه موسى عليه السلام، وهو مذهب الشيخ وجمهور الأشعرية. والثاني: المنع وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني. قال السعد في شرح النسفية: «وهو اختيار الشيخ أبي منصور –يعني الماتريدي– قال: فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم»[7] انتهى.

فإن قيل: ليس هذا هو مذهب المعتزلة.

---

[1]– العمدة: 147.

[2]– نفسه: 147.

[3]– نفسه: 147.

[4]– نفسه: 147.

[5]– نفسه: 147.

[6]– نفسه: 148.

[7]– نص منقول من شرح النسفية لسعد الدين التفتازاني ص: 60.

قلت: لا فإن المعتزلة ينكرون أن يكون في ذات الله كلام، ولا يثبتون إلا تلك الأصوات التي زعموا أن موسى عليه السلام سمعها من الشجرة، وأما هؤلاء فهم يعترفون أن الكلام ثابت لله تعالى قائم بذاته قديم غير أنه لم يدركه موسى، وإنما أدرك ما يدل عليه كما لم ندركه نحن وأدركنا ما يدل عليه، لكن الدال مختلف.

ولا يخفى أن إدراك كلام الله تعالى لا استحالة فيه عقلا، وعدم موالفة إدراك كلام عار عن الحرف والصوت لا يكون مانعا، وقد أخبر الله تعالى أنه كلم كليمه فليترك علة ظاهره كما قال الشيخ، على أن الإمساك عن المسألة بعد معرفة ثبوت الكلام المنزه عن سمات المحدثات للباري تعالى هو أسلم.

قوله: "لِوُجودِ مِثْله فِي سَائرِ الأَنْبيَاء..." [1] الخ، فيه بحث لأن الأنبياء كان يخاطبهم الملك وهو من المعتاد منه الكلام عندهم. نعم، نبينا ﷺ كان يأتيه أحيانا مثل صلصلة الجرس على ما وقع في الحديث[2] وكأنه أراد أن كلام الملك غير معتاد فيما بين الناس، وهذا لا يوجب الخصوصية فيما بين الأنبياء.

341 قوله: "وَتَوْكِيد الفِعْل / بِالمَصدَر فِي الآيَة يَمنَعهُ..." [3] الخ، يريد لأن التوكيد لا يكون مع المجاز فلا تقول قتلت زيدا مثلا إلا إذا أردت القتل الحقيقي، فإن أردت الضرب الشديد لم تؤكد وستسمع لهذا مزيد بيان.

1- العمدة: 148.

2- الحديث هو:«حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ: (أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول)...» أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي.

3- العمدة: 148.

قوله: "وَعَجتْ عَجيجاً مِنْ جذَام المَطارِف..." [1] الخ، العجيج الصياح، وجذام بالذال المعجمة قبيلة من معد، والمطارف جمع مطرف قال في القاموس: «كمكرم رداء من خز مربع ذو أعلام» [2]، والبيت لحُمَيْدة [3] بنت النعمان بن بشير في زوجها رَوْح بن زِنْبَاع [4] تهجوه وبعده:

وقال العباء نحن كنا ثيابهم ❖ واكسيه مضروجة وقطايف

ذكر ابن السيد البطليوسي في شرح آداب الكتاب [5] أن حميدة هذه كانت تحت الحارث بن خالد المخزومي ففركته [6] لشيخوخته وقالت فيه:

فقدت الشيوخ وأشياعهم ❖ وذلك من بعض أقواليه

ترى زوجة الشيخ مغمومة ❖ وتمسي لصحبته قاليه

فطلقها الحارث وتزوجها روح بن زنباع ففركته وهجته أيضا، وقالت فيه بكى الخز البيتين، فطلقها روح وقال: ساق الله إليك فتى يسكر ويقيء في حجرك، فتزوجها الفيض بن أبي عقيل الثقفي فكان يسكر ويقيء في حجرها فكانت تقول: أجيبت في دعوة روح، وقالت تهجوه:

---

[1]- العمدة: 148. تمام البيت الشعري:

بكى الخز من روح وأنكر جلده ❖ وعجت عجيجا من جذام المطارف

[2]- القاموس المحيط/3: 168.

[3]- حميدة بنت النعمان بن بشير الأنصاري الخزرجي (.../ 85 هـ)، شاعرة دمشقية. تزوجت المهاجر بن عبد الله بن خالد بدمشق لما قدم على عبد الملك بن مروان وطلقها فهجته وتزوجت الحارث بن خالد المخزومي ثم روح بن زنباع، ولها معهما مساجلات شعرية.. الأعلام/2: 284.

[4]- روح بن زنباع بن روح بن سلامة الجذامي أبو زرعة، أمير فلسطين وسيد اليمانية في الشام وقائدها وخطيبها وشجاعها. كان عبد الملك بن مروان يقول: جمع روح طاعة أهل الشام ودهاء أهل العراق وفقه أهل الحجاز. الأعلام/3: 34.

[5]- كتاب "شرح آداب الكتاب" هو المعروف ب"الاقتضاب في شرح آداب الكتاب" لابن قتيبة مطبوع.

[6]- يقال: فركت المرأة الرجل كرهته.

سميت فيضا وما شيء[1] تفيض بـه ❖ إلا سلاحك بين الباب والدار

فتلك دعوة روح الخير أعرفها ❖ سقى الإله صداه الأوطف الساري

وقالت فيه أيضا:

وما أنـا إلا مُهْـرَة عربيـــة ❖ سليلةُ أفراسٍ تَجَلّلها[2] بغل[3]

فإن أنجبت مهرا كريما فبالحرى ❖ وإن يك إقراف فبما أنجب الفحل

ويروى أيضا: وهل هند إلا مهرة.. البيتين على أنهما لهند بنت النعمان بن بشير، وهذا خارج عما نحن بصدده، لكنه مما ترتاح إليه النفوس المكدودة وتنشرح إليه البصائر المسدودة.

قوله: "بِالمَعْنوِي..."[4] الخ، المعنوي هو النفس والعين مثلا، ومعنى السؤال أن التوكيد في الآية إنما أفاد تحقيق المسند، لأن المصدر بمنزلة تكرير للفعل[5] فكأنه قيل: كلم كلم / وهذا لا نزاع فيه، فإنا نسلم أن الكلام وقع، وإنما النزاع في أن الكلام هل وقع من الله تعالى فيكون إسناد كلم إليه حقيقة، أو لم يقع منه فيكون إسناد كلم إليه مجازا.

ولاشك أن التوكيد المذكور لا يكون نصا في هذا، بمعنى أنه لا يفيد أن الإسناد إلى الله تعالى حقيقة لا مجاز، فإن هذا المعنى لا يفيده إلا التوكيد المعنوي بأن يقال مثلا: وكلم الله نفسه عينه موسى ليعلم أن الله هو المكلم لا غيره،كما يقال: جاء الأمير نفسه، وحيث لم يقل هذا فلا دليل في الآية.

1- وردت في نسخة "ب": شيئا.

2- قوله: تجللها أي صار جلالا لها أي ملابسا.

3- قوله: بغل الظاهر انه تصحيف إذ البغل عاقر لا يلد فلا يحسن التشبيه به، بل الصواب نغل بضم النون والغين المعجمة، والنغل الرجل الفاسد الأصل الدني الآباء.

4- العمدة: 148.

5- وردت في نسخة "ب": الفعل.

قلت: وأنت خبير بأن هذا السؤال لا يرد إلا على أن المصدر من قبيل التوكيد اللفظي، وفي ذلك نزاع، قال ابن مالك[1] في شرح التسهيل[2]: «إن المصدر التوكيدي لا يثنى ولا يجمع لأنه بمنزلة تكرير الفعل فعومل معاملته».

وقال المرادي[3] في شرحه: «وكلامه -يعني ابن مالك- يقتضي أنه من قبيل التوكيد اللفظي وبه صرح ابن جني[4]. -قال:- وصرح أبو الحسن الآمدي[5] بأنه ليس من التأكيد اللفظي بل مما يعني به البيان. -قال:- لأنه يرفع المجاز ويثبت الحقيقة ولذا لا يأتي التأكيد في المجاز. - وأجاب عن قوله:-

بكى الخز من روح[6] وأنكر جلده ❖ وعجت[7] عجيجا من جذام المطارف

بأنه نادر لا يقاس عليه لكنه أجرى المجاز مجرى الحقيقة مبالغة فيه، قال: وذكر غيره أيضا أنه من التأكيد المعنوي، وهو لإزالة الشك عن الحديث» انتهى.

قلت: وهو معنى جواب المصنف الآتي عن البيت وعلى ما ذكر الآمدي وغيره من أنه من التأكيد المعنوي لا يرد السؤال المذكور فحافظ عليه.

---

[1]- محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله جمال الدين (600/672 هـ)، أحد الأئمة في علوم العربية. كان إماما حجة في النحو والصرف، والقراءات وعللها. من كتبه: "الألفية في النحو"، "تسهيل الفوائد في النحو"، "الكافية"، "الشافية" و"إيجاز التعريف في الصرف". الأعلام/6: 233.

[2]- وصل ابن مالك في شرحه إلى باب "مصادر الفعل" ثم كمله ولده بدر الدين.

[3]- المقصود به الحسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المراكشي المعروف بابن أم قاسم بدر الدين المتوفى سنة 749 هـ. انظر ترجمته في بغية الوعاة: 226، طبقات المفسرين للداودي/1: 139، كشف الظنون/1: 406.

[4]- عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح (.../ 392هـ) من أئمة الأدب والنحو وله شعر. من تصانيفه: "المبهج"، "المحتسب" و"سر الصناعة". الأعلام/4: 204.

[5]- وردت في نسختي "أ" و"ب": الأبدي.

[6]- بدلها وردت عوف في العمدة للسنوسي.

[7]- عج عجيجا: رفع صوته وصاح.

وقال في فتح الباري في باب: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[1] :«قال الأئمة: هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة.قال النحاس: أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازا، فإذا قال: "تكليما" وجب أن يكون كلاما على الحقيقة التي تعقل. -قال:- وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة لكن محل الخلاف هل سمعه موسى عليه السلام من الله تعالى حقيقة أو من الشجرة؟ فالتأكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام أما المتكلم به فمسكوت عنه.

ورد بأنه لابد من مراعاة المحدث عنه، فهو لرفع المجاز عن النسبة لأنه قد نسب الكلام فيها إلى الله تعالى، فهو المتكلم حقيقة ويؤيده قوله في سورة الأعراف: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي﴾[2]، وأجمع السلف / والخلف على أن «كلم» هنا من الكلام، ونقل الكشاف عن <بدع>[3] بعض التفاسير أنه من الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالإجماع المذكور»[4] انتهى.

وبعد كتبي هذا، ظهر لي أن السؤال السابق وارد وإن جعلنا المصدر من قبيل التوكيد المعنوي والجواب ما عند ابن حجر والمصنف.

قوله: "مِنْ بَابِ الاسْتِعارَةِ التَّبَعِيةِ"[5] أي على ما عند الجمهور وتخييلية على ما عند السكاكي، بأن شبهت المطارف بحيوان ينفر ويصيح وإسناد العجيج قرينة. وعلى كل حال فالاستعارة مطلقا أي سواء كانت حقيقية أو تخييلية أصلية أو تبعية مبناها تناسي التشبيه قضاء لحق المبالغة، وهذا هو الجواب الذي تقدم عن الآمدي.

---

[1]- النساء: 164 : ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾.

[2]- الأعراف: 144 ﴿قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾.

[3]- سقطت من نسخة "ب"

[4]- قارن بما ورد في فتح الباري كتاب التوحيد، باب: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ /13: 586.

[5]- العمدة: 148.

قوله: "لِمَا سَبَق"[1] أي من أنها استعارة، والقرينة إسناد العجيج إلى من لا يتأتى منه، وقول الخصم وكذا الكلام أسند إلى من لا يتأتى منه ممنوع، لأنه مبني على انحصار الكلام في الحروف والأصوات المستحيلة على الباري تعالى. وقد بينا فساده، وحينئذ لا مانع من إسناد الكلام إلى الباري حقيقة، والحاصل أن الكلام ثابت للباري تعالى عقلا وسمعا. أما بالعقل فلما مر من الاستدلال، وأما بالسمع فلهذه الآيات ونحوها. والسمع إذا لم يصادم العقل عمل به لا سيما في نحو الكلام مما لا يتوقف عليه ثبوت السمع.

قوله: "بِمَعنَى خَلق الكَلاَم مَجازاً"[2] أي بدليل تبادر غيره إلى الفهم، وبدليل إطلاق المتكلم على غير الخالق بلا قرينة، والأصل في الإطلاق الحقيقة والأصل عدم الاشتراك.

قوله: "وَمَنْعهم لِذلكَ بِمُقْتضى أَصْلهِم"[3] يريد أن المعتزلة يسلمون أن لا متكلم حقيقة إلا الخالق للكلام ولا يلزمهم أن لا متكلم إلا الله، لأنه إنما يلزمهم لو سلموا ألا خالق إلا الله لكن يقولون: إن العباد خالقون فهم متكلمون حقيقة.

والجواب أن كون العبد خالقا مما اتضح بطلانه، فيبطل ما انبنى عليه ويلزم ألا متكلم حقيقة إلا الله تعالى، وهو باطل.

قوله: "عَقلاً وَنَقْلا"[4] فيه بحث من وجهين، أحدهما: أن ظاهر هذا الكلام يقتضي أن ثبوت الكلام يتضح من جهة النقل من غير حاجة إلى هذه الآية،وإنما ذكرت تقوية مع أنها هي التي جعلها المصنف دليلا ولم يذكر غيرها فيما مر. الثاني: أنه ليس عندنا من السمع ما يؤخذ منه <عدم>[5] انحصار الكلام في الحروف والأصوات، فكيف يقول المصنف إن حصر الكلام في الحروف والأصوات واضح البطلان عقلا ونقلا.

---

[1]- العمدة: 149.

[2]- نفسه: 149.

[3]- نفسه: 149.

[4]- نفسه: 149.

[5]- سقطت من نسخة "ب"

والجواب: / عن الأول أن الاستدلال على الكلام من السمع لا ينحصر في الآية، بل هناك آيات أخر سيأتي بعضها الآن وأحاديث، وكفى بإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع حجة. وعن الثاني أن إطلاق السلف الصالح على ثبوت الكلام لله وورود النصوص بذلك مع استحالة اتصاف الباري بالحروف والأصوات، دليل على عدم حصر الكلام فيها وأن السلف لم يحصروه فيها، وإلا لم يثبتوه للباري. ولا يخفى أن هذا الاستدلال يلاحظه العقل.

وقد يجاب عن الوجهين بأن المراد بالنقل ما هو أعم حتى يدخل بيت الأخطل ونحوه، لكن في ادعاء وضوح البطلان ما لا يخفى.

قوله: "فَتَعيَّن التَّأوِيل..."[1] الخ، راجع إلى ما قبله من الانحصار وأن قيامها به تعالى محال، وهو تقرير ذلك التوهم.

تنبيهات: {في مزيد تشقيق الكلام وتفصيله في الصفات}

الأول: ذكر المصنف في هذا الفصل قدم الصفات، أي صفات المعاني أو المعاني والمعنوية جميعا، أما المعنوية فمتفق عليها بيننا وبين المعتزلة ثبوتا وقدما. وأما المعاني فتقدم أن المعتزلة ينفونها فالنزاع[2] بيننا وبينهم في هذا الفصل.

وتقدم أن البصريين منهم أثبتوا الإرادة حادثة لا في محل، وقد أثبت جهم[3] أيضا لله علوما حادثة على ما يأتي، وأثبتوا كلهم الكلام حادثا غير قائم بالباري تعالى، فصار الجميع متفقين على إنكار أن تكون لله صفات وجودية قديمة قائمة بذاته فرارا من تعدد القدماء كما مر، وبقوا بين نافٍ لها ومثبت لها حادثة.

---

1 - العمدة: 150.

2 - وردت في نسخة "أ": فلا نزاع.

3 - جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز من موالي بني راسب (.../128 هـ) رأس الجهمية. قال الذهبي: الضال المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرا عظيما. ميزان الاعتدال/1: 197. لسان الميزان/2: 142.

أما القدرة والحياة والسمع والبصر، فقد نفوها زائدة على الذات. وأما العلم فقد أثبته جهم متعددا حادثا كما ذكرنا، وسيأتي الرد عليه.

{مذاهب الفرق في صفة الإرادة}

وأما الإرادة فالناس فيها على فرق:

<الفرقة>[1] الأولى: البصريون من المعتزلة وأنها حادثة لا في محل كما مر.

الثانية: النجار[2] وأنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره.

الثالثة: الكعبي وكثير من معتزلة بغداد أنها راجعة إلى العلم تارة وإلى الأمر أخرى، وقد تقدم هذا كله.

الرابعة: الفلاسفة، وأن الإرادة ويسمونها العناية هي تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد[3] في علمه السابق، وهذا معنى قولهم: الإرادة هي العلم بالنظام الأكمل.

الخامسة: المحققون من المعتزلة، أن الإرادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة.

السادسة: الكرامية أن الإرادة صفة زائدة عل الذات قائمة بها، وهي حادثة.

344 السابعة: الأشاعرة، أن الإرادة صفة زائدة قائمة بالذات / قديمة كسائر الصفات. وأما ضرار فقد قال: إنها نفس الذات كما قال[4] في غيرها من الصفات. فحصل الاتفاق حينئذ على الإرادة بين الحكماء والمتكلمين وجميع الفرق، إلا أنها وقع النزاع في معناها.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار أبو عبد الله توفي نحو 220هـ، رأس الفرقة النجارية، من المعتزلة وإليه نسبتها، له مع النظام عدة مناظرات، وأكثر المعتزلة في الري وجهاتها النجارية، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد، وفي الوعد والوعيد، وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية من كتبه: "الاستطاعة"، "الإرادة"، "الثواب والعقاب" وغيرها. معجم المؤلفين/4: 53، الأعلام/2: 253، هداية العارفين/1: 303-304.

[3]- وردت في نسخة "أ": من الأزل الأبد.

[4]- وردت في نسخة "أ": قالوا.

{مذاهب الملل في صفة الكلام}

وأما الكلام، فاتفقت عليه جميع الملل كذلك، إلا أنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه، فذهبت الأشاعرة إلى أنه صفة قائمة بالذات قديمة عارية عن جنس الحروف والأصوات، والسكون والإعراب وجميع سمات المحدثات كما هو شأن القدرة والعلم وغيرهما، يعبر عنها بالحروف الدالة عليها على اختلاف اللغات، وهي واحدة في نفسها، إلا أنه إن عبر عنها بالعربية فقرآن وبالعبرانية[1] فتوراة وبالسريانية فإنجيل، والاختلاف إنما هو في الحروف الدوال وأما المدلول فواحد.

وذهبت الحشوية إلى أن هذه الحروف هي قديمة قائمة بذاته تعالى، بل والمداد نفسه حادث، وإذا كتب به القرآن صار بعينه قديما بعد ما كان حادثا على ما مر عند المصنف.

قال الشيخ سعد الدين: «ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه[2] قام بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه، وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم، وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما -أي بين الحادث والمحدث- بأن كل ما له ابتداء وإن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مباينا للذات فهو محدث بقوله ﴿كن﴾ لا بقدرة.

والمعتزلة لما قطعوا بأنه المنتظم من الحروف وأنه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى، ذهبوا إلى أن معنى كونه متكلما <أنه>[3] خلق الكلام في بعض الأجسام، واحترز بعضهم عن إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق والافتراء، وجوزه الجمهور. ثم المختار عندهم وهو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الحروف والأصوات ولا يحتمل البقاء حتى إن ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف، لا يكون قرءانا، وإنما القرآن ما قرأه القارئ، وخلقه الباري من الأصوات المنقطعة والحروف المنتظمة.

1- وردت في نسخة "ب": العبرية.

2- وردت في نسخة "ب": حدوثها.

3- سقطت من نسخة "ب".

وذهب الجبائي إلى أنه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الأصوات، ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف / 345 وكل لسان، ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها، ولا يبطل ببطلانها.

والحاصل، أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالى، وهو أنه من صفات الله وهي قديمة. والآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا، ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة»[1] انتهى محل الحاجة منه.

{كلام الله تعالى مع كونه قديما محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف}

الثاني: قد علمت مما مر أن كلام الله تعالى عند أهل السنة قديم، قائم بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، إلا أنه مع ذلك يطلق عليه عندنا أنه محفوظ مكتوب مقروء مسموع منزل بلا اعتقاد حلول، ولا مفارقة للذات العلية، بل بمعنى أنه مدلول عليه بالمحفوظ والمقروء والمسموع والمنزل، وتقدم هذا المعنى في كلام تقي الدين المقترح.

وقال الخفاف[2] في شرح البرهانية: إن كلام الله تعالى مسموع بالآذان مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور متلو في المحاريب منزل على الأنبياء عليهم السلام، والتحقيق في جميع هذه المعاني أن الكلام الذي هو صفة من صفاته تعالى يستحيل أن ينزل أو يحل في صدر أو لسان أو آذان، فلم يبق أن يكون المراد مسموعا إلا اللفظ الدال عليه.

والمنزل أيضا هي التلاوة، والمعنى بكونه منزلا أن جبريل عليه السلام سمع من الله تعالى الكلام القديم كما سمعه موسى عليه السلام بأذنه وخلق له العبارة عنه، فنزل هو إلى الأرض على النبي ﷺ

1- نص منقول من شرح المقاصد/4: 145-146.

2- سبق التعريف به وبكتابه شرح البرهانية في الجزء الأول ص: 315 هوامش: 2 و3.

فأدى إليه ما سمع. وأما أن يكون نقل ذلك، أعني ألفاظ القرآن وحروفه، من اللوح المحفوظ فنزل به إلى النبي ﷺ فيصدق اسم المنزل على القرآن بهاتين الصورتين.

وأما القراءة فهي أصوات القراء وهي حادثة، والمقرو بها الكلام القديم، وكذلك التلاوة والمتلو بها الكلام القديم، وهما أعني القراءة والتلاوة، هو الطريق إلى تحصيل الكلام القديم وفهمه» انتهى.

وقال صاحب قطب العارفين[1] في سمع الكلام: «قال الله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[2] معنى ذلك كمثل / معبِّر يُعبِّر لرجل عن كلام غيره فيفهم المعبَّر له من كلام الغير ما يستدل به على فهم كلام المعبَّر عنه، فافهم»[3].

وقال في فصل النزول: «قال سبحانه : ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[4] وروح القدس هو جبريل عليه السلام، يحتمل ذلك أن <يكون>[5] جبريل عليه السلام كان في جهة الفوق فسمع كلام الله من الله أو بوحي، والله تعالى ليس في جهة فوق ولا في جهة من الجهات، فعبر جبريل لمحمد ﷺ بلسان عربي عما فهم من كلام الله عز وجل، وعبر محمد ﷺ بلسان عربي لأمته عما فهم من عبارة جبريل عن كلام الله تعالى، فالعبارة عربية والمعبر عنه غير عربي، فهذا معنى النزول، وليس المقصود بالنزول انفصال كلام الله عز وجل عن الله بمعنى الانحطاط من علو إلى سفل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»[6].

---

[1]- سبق التعريف بكتاب قطب العارفين وبصاحبه في الصفحة: 177.

[2]- التوبة: 6 ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾.

[3]- نص منقول بأمانة من كتاب قطب العارفين ص: 62.

[4]- النحل: 102 ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- نص منقول بأمانة من كتاب قطب العارفين ص: 62-63.

وقال في فصل التلاوة والقرآن: «قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآيَاتِ وَالذِّكْرِ الحَكِيمِ﴾[1] يحتمل أن يكون جبريل هو التالي، ويضيف الله عز وجل ذلك إلى نفسه كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا﴾[2] وهم الحراثون يشقونها، فأضاف ذلك إلى نفسه، ومن زعم أن الله عز وجل قارئ وتال[3] فقد خرج عن[4] مذاهب[5] المسلمين، لأن معنى التلاوة والقراءة عند أهل السنة صوت القارئ ونغمته وتعالى [الله][6] عن ذلك علوا كبيرا»[7].

وذكر السيوطي في الحاوي[8] أنه اختلف في كيفية تلقي جبريل الوحي من الله تعالى، فقيل ألهمه، وقيل سمعه منه تعالى، وقيل حفظه من اللوح المحفوظ، وقيل تلقفه من الله تعالى تلقفا روحانيا، قال: والأظهر أنه راجع إلى معنى الإلهام فلا يكون قولا رابعا، وقيل: سمعه جبريل من إسرافيل وإسرافيل من اللوح المحفوظ، ثم اختلف هل نزل جبريل على النبي ﷺ باللفظ أو بالمعنى فعبر ﷺ.

وحكى الزركشي[9]: أنه اختلف العلماء في المنزل على النبي ﷺ على ثلاثة أقوال، «الأول: أنه اللفظ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، وأنه ذكر بعضهم أن حروف القرآن في اللوح المحفوظ، كل حرف منها يقدر جبل قاف. الثاني: أنه المعنى خاصة نزل به جبريل وعلِمه النبي ﷺ فعبَّر عنه بلغة العرب لقوله ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ

---

[1]- آل عمران: 58.

[2]- عبس: 26.

[3]- وردت في نسخة "ب": تالي.

[4]- وردت في نسخة "ب": من.

[5]- في الأصل المنقول منه: مذهب.

[6]- سقطت من نسختي: "أ" و"ج".

[7]- نص منقول بتصرف يسير من قطب العارفين ص: 61-62.

[8]- سبق التعريف بالسيوطي وبكتابه الحاوي في الجزء الأول ص: 243-279.

[9]- راجع ترجمته في الجزء الأول ص: 238 هامش 4.

عَلَى قَلْبِكَ﴾[1]. الثالث: أن جبريل ألقي عليه المعنى فقط، وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرءونه باللغة العربية، ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك»[2] / انتهى. قلت: ولا ينبغي أن تعدهن[3] في التحقيق ثلاثة أقوال.

{كلام الله تعالى عند الإطلاق قد يراد به المعنى القديم وقد يراد به النظم المؤلف}

الثالث: إذا تبين لك أن كلام الله تعالى مع كونه قديما محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف، فاعلم أن كلام الله يطلق تارة ويراد به المعنى القديم، ويطلق تارة ويراد به النظم المؤلف، كقول عائشة رضي الله عنها «ما بين دفتي المصحف كلام الله» وكذا القرآن يطلق على المعنيين، إلا أنه لا خفاء في أن إطلاقهما على المعنى الأول حقيقة وهل هما في المعنى الثاني كذلك أم لا؟ والتحقيق أنهما حقيقة في المعنيين معا.

قال السعد في شرح النسفية: «فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازا في النظم المؤلف، لصح نفيه [عنه][4] بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والإجماع على خلافه. وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله قطعا مع أن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة لله[5] وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور[6] والآيات، ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلا يصح النفي أصلا، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل

---

[1]- الشعراء: 193-194: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ﴾.
[2]- نص منقول بتصرف من كتاب البرهان في علوم القرآن/1: 229-230.
[3]- وردت في نسخة "أ": تعد.
[4]- سقطت من نسختي: "أ" و"ب".
[5]- وردت في نسخة "ب": له.
[6]- بدلها وردت الصور في نسخة "ب".

معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات، اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك، إنما هو باعتبار دلالته على المعنى [القديم][1] ولا نزاع لهم في اللفظ والتسمية»[2] انتهى.

وقال في شرح المقاصد: «لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث»[3] انتهى. وفيه بعض مخالفة للأول.

وقال الخفاف في شرح البرهانية: «فإذا ثبت أن كلام الله تعالى قديم وهو صفة من صفاته، فالكلام اللفظي المعبر عنه، والخطوط المسطرة في المصحف الكريم، عبارة أيضا عنه، فاسم الكلام ينطلق بالاشتراك على الصفة القديمة القائمة به وعلى اللفظ الذي هو القراءة وعلى الكتابة، ويكون اسم الكلام حقيقة في الجميع» انتهى.

{ألفاظ القرآن حادثة، ومعاني ألفاظه منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث}

348 الرابع: قد علمت مما مر أن الحروف والأصوات حادثة خلافا للحشوية، / فالقرآن ألفاظه كلها حادثة، وأما معاني الألفاظ فمنها قديم ومنها حادث على ما حققه القرافي[4]، وهو أن جميع مدلولات الألفاظ إما مفردات أو مركبات، والمفردات منها ما يرجع إلى الله تعالى أو إلى صفاته كالله والرحمن والعليم، فالدال فيه وهو اللفظ حادث والمدلول قديم، ومنها غير ذلك كالأرض، والسماء والجنة والنار، فالدال فيه والمدلول حادثان.

والمركبات إما إنشاءات أو إخبارات <والإنشاءات>[5] كلها قديمة لأنها من الله تعالى، والإخبارات منها ما يرجع إلى إخبار الله تعالى عن نفسه نحو ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾[6] فالمدلول في هذا قديم والدال حادث، ومنها ما يرجع إلى إخبار الله تعالى عن غيره نحو ﴿وَإِذْ قَالَ

---

[1]- سقطت من نسختي: "أ" و"ب".

[2]- كلام منقول مع تصرف يسير من شرح النسفية: 60-61.

[3]- قارن بما ورد في شرح المقاصد/4: 151.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 258 هامش: 2.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- البقرة: 34، الإسراء: 61، الكهف: 50، طه: 116.

موسَى لِقَوْمِهِ﴾[1] و﴿قَالَ فِرْعَوْنُ﴾[2] مثلا فالدال والمدلول <فيه>[3] حادثان، والإخبار بذلك قديم.

وأنت خبير بأن جميع الإخبارات في القرآن قديمة، كما أن الإنشاءات قديمة، وإنما الخلاف[4] في المخبر عنه وبه، والقرآن كله كلام مركب فهو كله قديم بهذا الاعتبار ولا علينا في المفردات.

{لا يجوز أن يقال إن كلام الله تعالى حادث ولا مخلوق}

ومع ما ذكرنا من التفصيل، لا يجوز أن يقال إن كلام الله تعالى حادث ولا مخلوق، ولا أن يقال القرآن مخلوق، وأما من جهة المعنى النفسي فلعدم صحته معنى وإطلاقا، وأما من جهة اللفظ فللإيهام، وقد انعقد إجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع، على أن القرآن كلام الله غير مخلوق.

ومن هنا تعلم أنه لا ينبغي التمشدق بذلك التقسيم الذي ذكره القرافي في كل مجلس، وعلى رؤوس الخواص والعوام، فإنه ربما أدى ذلك إلى ازدراء العامة بكتاب الله تعالى ويستخفوا به ويجعلوا فيه مغمزا.

وقد منع الإمام أحمد أن يقال "لفظي بالقرآن مخلوق" مع صحة هذا في نفسه، إلا أنه حسم للذريعة، ولأنه قد ينوي البدعي القرآن بلفظي مخلوق، وهذه هي المسألة المشهورة بمسألة اللفظ، ويقال لأصحابها اللفظية.

1- البقرة: 54 و67، المائدة: 20، إبراهيم: 6، الصف: 5.
2- الأعراف: 123، يونس: 79، الشعراء: 23، القصص: 38، غافر: 26، 29 و36.
3- سقطت من نسخة "ب"
4- وردت في نسخة "أ": التفصيل.

{المسألة المشهورة بمسألة اللفظ}

وذكر ابن حجر في فتح الباري: «أن أول من قال "لفظي بالقرآن مخلوق" الحسين بن علي الكرابيسي[1]، أحد أصحاب الشافعي، فلما بلغ ذلك الإمام أحمد بدعه وهجره. ثم قال بذلك داوود الأصبهاني رأس الظاهرية، وهو يومئذ بنيسابور، فأنكر عليه إسحاق وبلغ ذلك أحمد، فلما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه» انتهى.

{بسبب القول بخلق القرآن امتحن كثير من العلماء}

قلت: وعلى القول بخلق القرآن امتحن كثير من العلماء رضي / الله عنهم، فخرج البخاري فارا وسمع يقول: «اللهم اقبضني إليك غير مفتون»، فمات بعد أربعة أيام، وسجن عيسى بن دينار[2] عشرين سنة، وسئل الشعبي[3] فقال: أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثة، وأشار إلى أصابعه فكان سبب نجاته.

ومنهم من تجانن[4]، حتى حكي عن بعضهم أنه دخل على أمير فقال له: تعز، فقال بِمَ، فقال: القرآن مات، فقال سبحان الله يموت القرآن، قال: كل مخلوق يموت، ثم قال: إذا مات القرآن في شعبان فمن يصلي بالناس في رمضان؟ فقال الأمير: أخرجوا عني هذا المجنون.

1- أبو علي الحسين بن علي بن يزيد البغدادي العلامة فقيه بغداد، صاحب التصانيف تفقه بالشافعي، كان ذكيا فطنا فصيحا لسنا، تصانيفه في الأصول والفروع تدل على تبحره. مات سنة 248 وقيل سنة 245 هـ. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 450.

2- هو عيسى بن دينار بن واقد الغافقي يكنى أبا عبد الله سكن قرطبة، ارتحل ولزم ابن القاسم مدة وكان صالحا خيرا ورعا يذكر بإجابة الدعوة. قال ابن وضاح: وهو الذي علم أهل الأندلس الفقه. توفي سنة 212هـ. تاريخ علماء الأندلس/1: 373. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 348.

3- ورد في طرة نسخة "ب" ص: 255: «قوله: وسئل الشعبي...إلخ، الشعبي لم يدرك فتنة خلق القرآن إذ مات سنة أربع ومائة بعد موت السيد عمر بن عبد العزيز بأربع سنين» وهو كذلك إذ ولد سنة إحدى وعشرين في إمرة عمر بن الخطاب وقيل سنة ثمان وعشرين، ومات سنة خمس ومائة كما جاء في تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 148.

4- وردت في نسخة "أ": تجان.

{خلفاء بني العباس وتفاوتهم في امتحان الإمام بن حنبل ﷺ}

وفي الدولة العباسية اشتد الأمر بذلك وعظم البلاء، قيل وأول من قال بخلق القرآن من الخلفاء المأمون العباسي، وكان شيخه أبو هذيل العلاف إلا أن المأمون في خلافته لم يدع الناس إلى ذلك، بل كان يقدم رجلا ويؤخر أخرى إلى أن قوي عزمه في السنة التي مات [فيها][1] على أن يدعو الناس إلى القول بخلق القرآن، ويشدد العقوبة على من لم يقل به، فطلب الإمام أحمد وجماعة فحمل إليه أحمد، فلما كان في بعض الطريق مات المأمون وبقي أحمد مسجونا على حاله، ولما مات المأمون عهد إلى أخيه المعتصم بالخلافة، وأوصاه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن.

فلما بويع المعتصم اشتدت المحنة، وطلب الإمام أحمد وكان في سجن المأمون فحمل إليه، وامتحنه وعقد له مجلسا للمناظرة فيه القاضي أحمد بن أبي داوود[2] وعبد الرحمن بن إسحاق وغيرهما، ولم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة أيام، فأمر أن يضرب بالسياط فضرب ضربا وجيعا حتى غشي عليه، فحمل إلى منزله، وكان مدة مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهرا.

ولما مات المعتصم وولي الواثق أظهر ما أظهره المأمون والمعتصم من المحنة، وقال للإمام أحمد: لا تجمع إليك أحدا ولا تساكني في بلد أنا فيه، فبقي أحمد مختفيا إلى أن مات الواثق، وولي المتوكل فرفع المحنة وأظهر السنة وأخمد البدعة، وحض على رواية الآثار النبوية، وأمر بإحضار الإمام أحمد ﷺ وإكرامه وإعزازه، وأعطاه مالا كثيرا فلم يقبله، وفرقه على الفقراء والمساكين، وأجرى المتوكل على أهله وولده أربعة آلاف درهم في كل شهر، فلم يرض الإمام / أحمد بذلك.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- ضبطه الذهبي أحمد بن أبي دُواد، وقال في ترجمته: «القاضي الكبير أبو عبد الله البصري ثم البغدادي الجهمي عدو أحمد بن حنبل. كان داعية إلى خلق القرآن، له كرم وسخاء وأدب وافر ومكارم. ولد سنة ستين ومائة بالبصرة ومات منكوبا سنة أربعين ومائتين ودفن بداره ببغداد. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 425.

ويقال إن الواثق قتل أحمد بن <نصر>[1] الخزاعي على القول بخلق القرآن ونصب رأسه إلى الشرق فدار إلى القبلة، فأجلس معه رجلا بيده رمح أو قصبة، فكان كلما دار الرأس إلى القبلة أداره إلى الشرق[2].

وذكر أنه رئي في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي ورحمني، إلا أني كنت مهموما منذ ثلاث[3]، قيل له ولم؟ فقال: إن النبي ﷺ مر علي مرتين فأعرض بوجهه الكريم عني، فغمني ذلك، فلما مر علي الثالثة قلت: يا رسول الله ألست على الحق وهم على الباطل؟ فقال ﷺ: بلى، فقلت: ما بالك تعرض عني بوجهك الكريم. فقال ﷺ: حياء منك إذ قتلك رجل من أهل بيتي.

{حكاية يستفاد منها رجوع الخليفة الواثق إلى الصواب}

وذكر الكمال الدميري[4] حكاية تدل على أن الواثق رجع عن هذا الاعتقاد والامتحان، وهي أن شيخا أحضره فناظره ابن أبي دواد وقال له: ما تقول في القرآن؟، فقال: الشيخ: المسألة لي، قال: سل، قال: ما تقول في القرآن؟ قال ابن أبي دواد: هو مخلوق، فقال الشيخ: هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أم لم يعلموه؟ قال: لم يعلموه، فقال الشيخ: سبحان الله شيء لم يعلمه النبي ﷺ ولا الخلفاء الراشدون وعلمته أنت؟، فخجل ثم قال: أقلني. والمسألة بحالها، قال: قد فعلت.

قال: ما تقول في القرآن؟ قال: مخلوق، فقال: هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أم لم يعلموه؟ فقال: علموه ولم يدعوا الناس إليه، فقال: أو لا وسعك ما وسعهم؟ فلما سمع الواثق ذلك، قام ودخل الخلوة واستلقى على قفاه، وجعل يكرر الإلزامين اللذين

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- وردت في نسخة "ب": المشرق.

[3]- وردت في نسخة "ب": ثلاثة.

[4]- كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري (808/742 هـ) الشافعي العلامة صنف شرح المنهاج في أربع مجلدات وغيره. شذرات الذهب/7: 79-80.

ذكرهما الشيخ ثم دعا حاجبه وأمره أن يحل قيود الشيخ، ويعطيه أربعمائة دينار، ويأذن له في الرجوع، وسقط من عينيه ابن أبي دواد ولم يمتحن بعدها أحدا.

وفي رواية أخرى قال له الشيخ: أخبرني عن هذا الأمر الذي تدعو إليه، أشيء دعا إليه رسول الله ﷺ؟ قال ابن أبي دواد: لا. قال [الشيخ][1]: فشيء دعا إليه أبو بكر؟ قال: لا. قال: فشيء دعا إليه عمر؟ قال: لا. قال: فشيء دعا إليه [عثمان؟][2] قال: لا. قال: فشيء دعا إليه علي؟ قال: لا. قال الشيخ: فشيء لم يدع إليه النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي تدعو إليه أنت؟ لا يخلو إما أن تقول علموه أو جهلوه.

/ فإن قلت: علموه وسكتوا عنه وسعنا وإياك من السكوت ما وسع القوم، وإن قلت: جهلوه وعلمته أنت فيا لكع بن لكع يجهل النبي ﷺ والخلفاء الراشدون رضي الله تعالى عنهم شيئا وتعلمه أنت، فوثب الواثق قائما ودخل الحجرة وجعل ثوبه في فيه يضحك، وجعل يقول: صدق ليس يخلو من أن يقول: علموه أو جهلوه إلى آخر ما ذكر الشيخ، ثم قال لابن أبي داوود: أعط هذا الشيخ نفقته وأخرجه من[3] بلدنا. قال الكمال الدميري: «وهذا الذي قاله الشيخ إلزام صحيح وبحث لازم للمعتزلة»[4] انتهى.

{الإمام الشافعي وثناؤه على الإمام أحمد}

ويذكر أن الشافعي ﷺ لما كان بمصر رأى النبي ﷺ و[illegible] بشر أحمد بن حنبل بالجنة على بلوى تصيبه فإنه يدعى للقول بخلق القرآن، فلا يجيب إلى ذ[illegible]ك بل يقول: هو منزل غير مخلوق، فلما أصبح الشافعي ﷺ كتب ما رأى وأرسله إلى أحمد ببغداد، فلما بلغ الكتاب أحمد فتحه فقرأه وبكى وقال: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، ثم أخبر الرسول بما فيه فقال الرسول: الجائزة، وكان على أحمد قميصان أحدهما يلي جسده والآخر فوقه، فنزع الذي على جسده

---

[1]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- وردت في نسخة "ب": عن.

[4]- نص منقول بشيء من التصرف من كتاب الحيوان/1: 82.

وأعطاه إياه، فلما رجع إلى الشافعي قال له: ما أجازك؟ قال: القميص الذي يلي جسده، فقال للرسول: اغسله وأيتني بمائه، فأتاه بمائه، فلفظه على جميع جسده.

ورأى آخر النبي ﷺ فقال له: ما شأن أحمد بن حنبل؟ فقال [له][1] ﷺ: سيأتيك موسى بن عمران عليه السلام فاسأله، فإذا هو بموسى فقال: يا كليم الله ما شأن أحمد بن حنبل؟ فقال: بلي في السراء والضراء فوجد صادقا، فألحق بالصديقين.

والحكمة في الإحالة على موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، أمور منها: بيان فضل هذه الأمة حتى إن موسى أقر ذلك وبينه. ومنها: بيان فضل أحمد حيث شهد له النبي الكريم. ومنها: المناسبة بين القرآن الذي هو كلام الله وموسى الذي هو كليم الله.

وذكر ابن القاضي عياض[2] في كتابه[3] "في مناقب أبيه" أنه لما هاجت الفتنة بخلق القرآن، هم بعض أئمة ذلك العصر وقد سماه، ونسيته أنا لطول العهد به[4]، أن يقول بخلق القرآن...الخ، فسمع هاتفا في المنام ينشد:

لا والذي رفع السماء بلا دعائم للبصر

وبنى طباقا سبعة	❖❖❖	من كل مختلف الصور
ما قال خلق في القرآ	❖❖❖	ن بخلقه إلا كفر
/ لكن كلام منزل	❖❖❖	من عند خلاق البشر

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- هو أبو عبد الله محمد ولد القاضي عياض بن عمرو بن موسى اليحصبي، سمع من أبيه القاضي أبي الفضل وابن العربي، ولي قضاء دانية من الأندلس قبل السبعين وخمسمائة توفي سنة 575 هـ. التكملة/2: 677.

[3]- اسم الكتاب هو: "التعريف بالقاضي عياض" قدم له وحققه الدكتور بن شريفة ونشرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1982 في طبعة ثانية.

[4]- المقصود به: أبو علي بن النجم كما جاء في كتاب التعريف ص: 38.

وممن امتحن محمد بن سحنون[1] طلبه ابن أبي الجواد ليمتحنه، فدخل ابن سحنون على الأمير فقال لابن أبي الجواد: ناظره، فقال له ابن سحنون: مم خلق الله السماء؟ فقال: من دخان،فقال: من أي شيء خلقت الأرض؟ قال: من زبد. ثم سأله عن أشياء حتى قال: مم خلق القرآن؟ فحينئذ انقطع ابن أبي الجواد وقال: هذا يحتاج إلى نظر، فقال الأمير لابن أبي الجواد: أجبه يا فاسق، وقال لابن سحنون: قم فلا يد فوق يدك.

الخامس: تقدم أن من الناس من يفرق بين القديم والأزلي ويقول: إن القديم أخص، بمعنى أن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، وعلى هذا فالصفات تكون أزلية لا قديمة، وهو اصطلاح يتخرجون به عن شناعة كثرة[2] القدماء، وتقدم أنه لا حاجة إلى الاعتذار، وسواء قلنا: إن الصفات قديمة أزلية <أو أزلية>[3] فقط فهي باقية.

وقد اعترض المعتزلة على طريق الإلزام بأنه لو كانت له تعالى صفة قديمة لكانت باقية، والباقي عندهم باق ببقاء، فيقوم المعنى بالمعنى وهو باطل.

فمن أصحابنا من منع كون البقاء صفة زائدة كما مر، ومنهم من جوز قيام المعنى بالمعنى في الواجب، ومنهم من منع وصفها بالبقاء فقال: الله باق بصفاته ولا يقول: الصفات باقية، ومنهم من قال: بقاء الذات هو بقاؤها، وانظر تفاصيلها في المطولات.

السادس: ذكر سعد الدين أن المتكلمين لا يقولون بكون صفات الباري أعراضا ولا بكونها حالة في الذات، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت.

---

[1]- هو أبو عبد الله محمد بن سحنون الفقيه الحافظ النظار مع الجلالة والثقة والعدالة (202-255 هـ) من تآليفه: "كتاب السير"، "تفسير الموطأ" وكتاب "ما يجب على المتناظرين من الأدب" وغيرها. شجرة النور الزكية: 70.

[2]- وردت في نسخة "أ": كثيرة.

[3]- ساقط من نسخة "ب".

الفهـــارس العامـــة

1- مسرد أوائل الآيات القرآنية

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية وبعض المأثورات

3- مسرد الشواهد الشعرية

4- فهرس الفرق والملل والنحل

5- فهرس الأعلام

6- فهرس الكتب

7- فهرس المصادر والمراجع

8- فهرس تفصيلي لمحتويات الكتاب.

1- مسرد أوائل الآيات

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية

3- فهرس الشواهد الشعرية

القافية	عدد الأبيات	الشاعر	الصفحة
		قافية ـ ء -	
نماء	11	البوصيري	166-342
		قافية ـ ب-	
تغيب	1	بعض الصوفية	178
		قافية ـ ح -	
فضاح	2	------------	172
		قافية - د-	
باتحاد	1	علي بن أبي طالب	171
		قافية ـ ر -	
للبصر	3	------------	418
جرا	2	------------	32
جرى	1	أبو القاسم الشاطبي	264
الدار	2	حميدة بنت النعمان	401
الشزر	1	------------	338
		قافية ـ ع -	
الكراع	1	عبيدة بن الربيع التميمي	290
ممزع	1	خبيب	186
مندفع	2	ابن زكري	133
		قافية ـ ف -	
قطايف	1	حميدة بنت النعمان	400
المطارف	1	حمدة بنت النعمان	402

4- فهرس الملل والنحل والأجناس

5- فهرس الأعلام

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف السين

حرف الشين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

6- فهـرس الكتـــب

حرف الراء

حرف الزاي

حرف الشين

7- فهـرس المصـادر والمراجـع

القرآن الكريـم

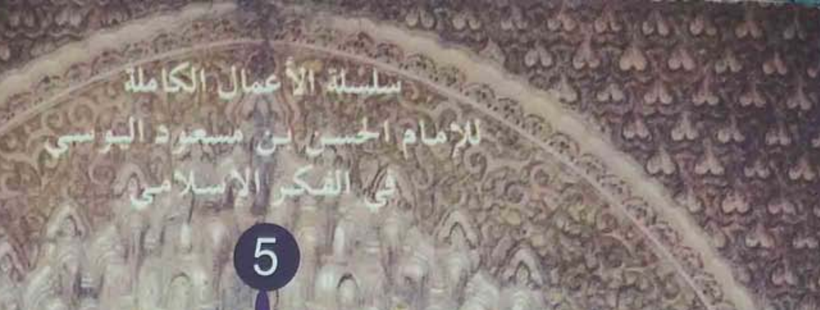
- إرشاد الفحول للشوكاني ط1 القاهرة 1992م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين، تحقيق وتعليق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر 1950م.
- الأعلام للزركلي دار العلم للملايين الطبعة السادسة 1984م.
- الأمالي لأبي علي القالي، مراجعة لجنة إحياء التراث العربي ط 1980م دار الآفاق الجديدة بيروت.
- التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، مطبعة بريل 1332 هـ.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي، تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة ط3، 1999م.
- التعريف بالقاضي عياض لولده أبي عبد الله محمد، تقديم وتحقيق الدكتور محمد بن شريفة، الطبعة الثانية 1402-1982.
- التعريفات للجرجاني، بيروت طبعة 1983 م.
- تفسير ابن كثير، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم، مطبعة الشعب القاهرة.
- تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط2، 1992م.
- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- حاشية محمد الطالب بن حمدون بن الحاج على شرح ميارة على المرشد المعين، دار المعرفة الدار البيضاء.
- حياة الحيوان الكبرى، تأليف الكمال الدميري، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- الديباج المذهب لابن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.
- ديوان حسان بن ثابت تحقيق د. سيد حنفي حسني دار المعارف.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ ابن مخلوف دارالفكر.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تصحيح د. شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية 1983م.

- شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام للتفتزاني، تحقيق كلود سلامة.
- شرح العقيدة الوسطى للسنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 2006م.
- شرح المقاصد للتفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ط1، 1989م.
- شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم الباحوري، مراجعة وتقديم الأستاذ عبد الكريم الرفاعي، 1392-1972.
- صحيح البخاري عالم الكتب بيروت ط2 1982م.
- صحيح مسلم منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.
- طبقات ابن سعد، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، المطبعة الحسنية المصرية الطبعة الأولى.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي، تحقيق وتقديم عباس سليمان، دار الجيل بيروت ط1، 1991م.
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تنقيح وتصحيح عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1989 م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي دار الكتب العلمية ط1، 1985 م.
- الفروق للقرافي، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية بيروت 2003م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل.
- القاموس المحيط للفيروزآبادي دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1983م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليوسي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د.حميد حماني اليوسي، مطبعة شالة الرباط 1998م.
- قطب العارفين لأبي القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، تحقيق وتقديم محمد الدياجي، دار صادر بيروت ط1، 1422-2001.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977 م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة دار إحياء التراث العربي.
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن لابن عطاء الله،

دار الكتب العلمية ط1، بيروت 1998 م.
- مجموع مهمات المتون دار الفكر.
- محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط1، 1994م.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرزي، دار الكتاب العربي بيروت ط1، 1984م.
- مختار الصحاح للرازي، منشورات دار الحكمة طبعة 1989م
- المدخل لدراسة الأديان والمذاهب تأليف العميد عبد الرزاق محمد أسود، الدار العربية للموسوعات بيروت ط1، 1981م.
- مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص لليوسي، تقديم وتحقيق وعرض وتحليل وفهرسة د. حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث ط1، 2000م.
- المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية.
- الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد سيد كلاني دار المعرفة بيروت 1982م.
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب بيروت.
- نيل الابتهاج على هامش الديباج لأحمد بابا السوداني، دار الكتب العلمية بيروت.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للبغدادي، طبعة اسطمبول 1955م أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1971م.

8- ثبت تفصيلي لمحتويات الكتـاب

فصل في أن الله تعالى باق



حواشي اليوسي
على شرح كبرى السنوسي

المسماة:

عمدة أهل التوفيق و التسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار

أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي

المتوفى سنة 1102 هـ

الجزء الثالث

تقديم وتحقيق وفهرسة:

الدكتور حميد حماني اليوسي

أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق

جامعة الحسن الثاني عين الشق ـ الدار البيضاء

1437 هـ / 2016 م



حواشي اليوسي على

شرح كبرى السنوسي

عنوان الكتاب : حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي
المؤلف : أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي
المحقق : حميد حماني اليوسي
الطباعة والسحب : أسيكوم
الطبعة : الأولى
الجزء : الثالث
تاريخ النشر : غشت 2016
رقم الإيداع القانوني : 2016MO3028
ردمك : ISBN : 978-9954-38-194-6

سلسلة الأعمال الكاملة
للإمام الحسن بن مسعود اليوسي في الفكر الإسلامي
5

حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي

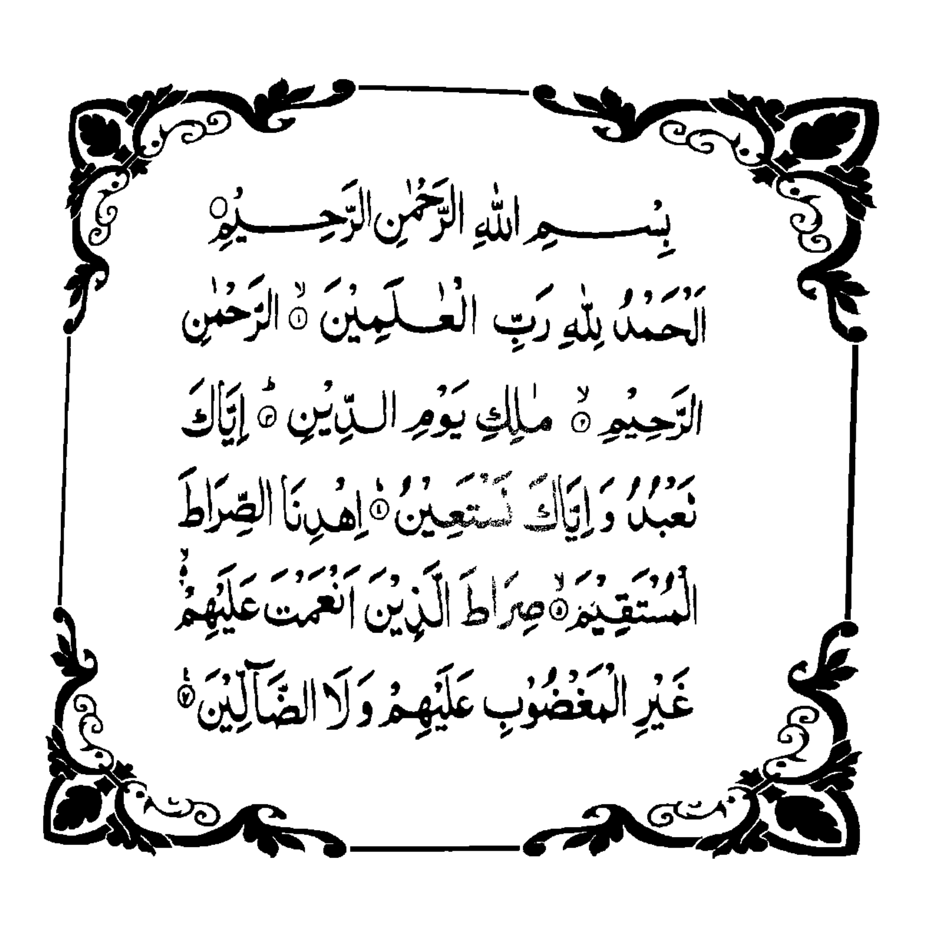
المسماة: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد

للإمام الفقيه الأصولي النظار
أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي
المتوفى سنة **1102** هـ

الجزء الثالث

تقديم وتحقيق وفهرسة:
الدكتور حميد حماني اليوسي
أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق
جامعة الحسن الثاني عين الشق - الدار البيضاء

1437هـ/2016م



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين ١ الرحمن

الرحيم ٢ ملك يوم الدين ٣ اياك

نعبد واياك نستعين ٤ اهدنا الصراط

المستقيم ٥ صراط الذين انعمت عليهم

غير المغضوب عليهم ولا الضالين ٧

الجزء الثالث من متن كتاب

"حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي"

محرر محقق ومفهرس

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾

النور: 35.

﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾

آل عمران: 190-191.

فصل: وجوب الوحدة لكل واحدة من صفات الله تعالى

{يجب لها عدم النهاية في متعلقاتها}

قوله: **"كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين..."**[1] الخ، هذا برهان القطع والتطبيق كما مر من أنه تقدير[2] جملتين وتطبيق إحداهما على الأخرى لتكون بينهما المساواة أو نقيضها، لكن المساواة منتفية لأن إحداهما أزيد من الأخرى، والقلة والكثرة أيضا منتفية لأن معروضها[3] إنما هو المتناهي لا غير، فلو فرض عدد لا يتناهى لارتفعت عنه المساواة ونقيضها لكن ارتفاعها باطل ففرض ما لا يتناهى باطل.

وهذا كله إنما يتأتى في الحادث، لأنه الذي يصح إسقاط جملة منه لتطبق مع نفسها بدون تلك الزيادة[4] كما مر من إسقاط ما من الآن إلى الطوفان / لتحصل جملتان 353 وهما: ما من الطوفان إلى الأزل، وما من الآن إلى الأزل فتنظر ما بين الجملتين من المساواة أو نقيضها، وهو ما معنى التطبيق، بخلاف القديم فإنه لا يصح إسقاط جملة منه، لأن الواجب لا يصح نفيه وإليه أشار بقوله: "فإن فرض نفي الواجب". وفيه بحث، وهو أن تقدير خروج بعضها عن الجملة إنما هو فرض وأي مانع من الفرض في المحال؟ وكأنهم لم يعتدوا بمجرد الفرض الذهني في[5] ما يكون له تحقق في الخارج.

1- العمدة: 151. بدل "الجملتين" وردت الجملة مفردة في نسخة "ب". قال السنوسي في تقريره الكلام عن أحكام الصفات: «قال ابن التلمساني والرد الأول فيه نظر، فإن الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها، وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطّرد مع فرض القدم، كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين، ولزوم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى، فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث، وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها، وكذلك الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه، فالكل مسبوق بالعدم، كل ذلك لا يمكن تقريره هنا. قال: فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني، وهو الإجماع. انتهى. فإن قيل: كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما سيكون وبالكائن، والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن...».

2- في نسخة "ب": تقرير.

3- في نسخة "ب": معروضهما.

4- في نسخة "ب": الجملة.

5- في نسخة "ب": بل.

قوله: **"بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء..."**[1] الخ، هذا البرهان المذكور أولا في العقيدة وهو أنه: لو وجدت حوادث لا أول لها للزم الفراغ وعدم النهاية، ولا شك أنه غير ممكن ههنا، إذ لا انقضاء في الواجبات، لا يقال إنها موجودة كلها فهي منحصرة في طبقة الوجود، فجعلها مع ذا غير متناهية جمع بين متنافيين، لاستلزامه أنها موجودة غير موجودة، ومنحصرة غير منحصرة، لأنا نقول: مصادرة، إذ المتنازع فيه هو أن الوجود هل يقتضي الحصر، بمعنى أن كل ما دخل في الوجود منحصر متناهي أم لا؟

قوله: **"بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه..."**[2] الخ، هذا لم يتقدم للمصنف صريحا، وذكره السعد[3] في شرح المقاصد، وهو أنه إذا كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل مسبوقا، كما أنه إذا كان كل زنجي أسود كان الكل كذلك، ولا يخفى عدم تأتيه هنا.

قوله: **"على الوجه الثاني وهو الإجماع"**[4] أقول في الرد بالإجماع نظر، لأنه إن لم ينعقد قبله لم ينهض عليه حجة، وأيضا فلا يسلم أنه خارق، لأنه تفصيل وافق أحد الفريقين أو كليهما في بعض ما قاله. وقد اعترض المقترح[5] كلام الإرشاد في الاستدلال بالإجماع بأنه كيف ينعقد الإجماع مع مخالفة أبي سهل؟.

قلت: وكأنه يرى أنه غير منعقد قبله، وهؤلاء الرادون على الصعلوكي[6] كأنهم يرون أنه منعقد قبله، وقد علمت الجواب عنه مما ذكرنا أولا.

{أبيات لابن عرفة ولابن زكري في أن كمالات الله تعالى لا نهاية لها}

وقد وقع في شرح الصغرى أن كمالات الله تعالى لا نهاية لها، واستشكل بأنه يستلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود.

1- العمدة: 151.
2- نفسه : 151.
3- العلامة سعد الدين التفتازاني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 116 هامش 5 من الحواشي بتحقيقنا.
4- العمدة: 151.
5- العلامة تقي الدين المقترح سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش 7.
6- العلامة أبو سهل الصعلوكي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 357 هامش 1.

وأجيب بأجوبة منها: «أن ذلك بحسب السلوب والتنزيهات»، ومنها أن ذلك بحسب متعلقات الصفات والمتعلقات لا نهاية لها كما سيجيء، ومنها أن ذلك بحسب عقول البشر، 354 ومنها أن ذلك كناية عن الكثرة كما يقال: غنم فلان لا نهاية / لها إذا كثرت.

والمحققون من المتأخرين يرون أنها لا تتناهى حقيقة، وأن أدلة الاستحالة إنما تنهض في الممكنات ويعزى لابن عرفة[1] قوله:

ألا إن إدراك الحقيقة معجز ❖ وإدراك نفس العجز عين الحقيقة
كما قاله الصديق أول قائل ❖ بفكر سديد أو بحس بديهة
لذا ثبت التكليف في متكرر ❖ بالله أكبر فانتبه لمقالتي
فكل كمال بالحقيقة كائن ❖ له وانتفاء النقص قل باستحالة
وليس لأنواع الكمال نهاية ❖ في الآثار إمكان التسلسل حجتي

وقال ابن زكري[2]:

والعقل لا يحيط بالجلال ❖ وما لربنا من الكمال
يعلمه هو بلا نهاية ❖ لا العقل فالحد له والغاية

وقد تمسكوا أيضا على هذا المطلب بأدلة سمعية كحديث (لا أحصي ثناء عليك)[3] وحديث إلهامه ﷺ محامد[4]، وحديث (أسألك بكل اسم)[5]، وكقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ

---

1 ـ محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي (803/716 هـ)، الحافظ النظار، الحائز قصبات السبق في العلوم. من تآليفه العجيبة في فنون العلم "تأليف في الأصول" عارض به طوالع البيضاوي، "المختصر في الفقه"، الحدود الفقهية"، و"مختصر في المنطق". شجرة النور الزكية: 227.

2 ـ العلامة ابن زكري سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 287 هامش 5 من الحواشي.

3 ـ سبق تخريج الحديث في الجزء الأول ص: 297 هامش 1.

4 ـ من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب كلام الرب تعالى يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

5 ـ أخرجه الإمام أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه وابن أبي شيبة في مسنده، والبزار في مسنده وأبي يعلى الموصلي في مسنده والحارث في مسنده والطبراني في الكبير والبيهقي في القضاء والقدر.

﴿ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى﴾[1] الآية، و﴿وَلَوَ اَنَّمَا فِي اِ۬لَارْضِ مِن شَجَرَةٍ اَقْلَـٰمٌ﴾[2] الآية.

ونقل عن قوم من المتكلمين أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى يخالف خلقه بصفات نفسية لا نهاية لها وهو المعبر عنه بالجلال والعظمة، وقالوا إنما يمتنع أن يكون ما لا نهاية له إذا كانت موجودات. وأما إذا كانت إحداها[3] فإن ذلك غير ممتنع، وكذلك لا يجوز أن يقال إن جلال الله ينحصر[4] في عدد.

وتقدم في أقسام الجهل[5] التي ذكرها القرافي[6] في القواعد أن أحدها ما لا نؤمر بإزالته أصلا ولا نؤاخذ ببقائه، لأنه لازم لنا ولا يمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر، فعفي عنه للعجز عنه وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: (لا أحصي ثناء عليك) وقول الصديق رضي الله عنه: «العجز عن الإدراك إدراك».

{تقرير الكلام في وحدة صفة العلم}

قوله: **"والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن..."**[7] الخ السؤال، أشار بهذا إلى ما ذهب إليه جهم بن صفوان[8] وهشام بن الحكم من إثبات علوم لله تعالى حادثة بعدد

1- الكهف: 104 وتمام الآية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَداً﴾.

2- لقمان: 26 وتمامها: ﴿وَلَوَ اَنَّمَا فِي اِ۬لَارْضِ مِن شَجَرَةٍ اَقْلَـٰمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

3- في نسخة "ب" : أحوالا.

4- في نسخة "ب": منحصر.

5- انظر الكلام مفصلا في أقسام الجهل في الجزء الأول ص: 296 وما بعدها.

6- العلامة شهاب الدين القرافي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 258 هامش 2.

7- العمدة : 151.

8- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 208. هامش 3.

المعلومات المتجددة كلها لا في محل ويتصف بأحكامها، مع الاتفاق معنا على أنه في الأزل عالم بذاته وصفاته، واستدلا بما قرره المصنف في السؤال.

{أوجه إبطال ابن التلمساني لمقالة جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من إثبات علوم لله تعالى حادثة بعدد المعلومات المتجددة}

355 قال ابن التلمساني[1]:/ «وهذه المقالة باطلة من أوجه:

أحدها: أنه لو استغنى علم في وجوده عن محل استغنى[2] كل معنى وذلك قلب للأجناس.

الثاني: إن العلوم إذا كانت حادثة واتصف الباري تعالى بأحكامها لزم حدوثه، إذ لا فرق بين تجدد الأحكام الحادثة على الذات وبين تجدد المعاني.

الثالث: إن العلم إذا كان حادثا احتاج إلى موجد، ولا يوجد إلا بالعلم، فإن كان نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم الدور أو التسلسل وهو جار في كل صفة يتوقف عليها الإبداع، وهذان الوجهان تقدما من كلام المصنف.

الرابع: إن الملجأ لهما إلى ذلك زعمهما أن العلم بالمستقبل يستلزم عدم المعلوم، والعلم بالحال يستلزم وجود المعلوم، وهم يزعمون أن ذلك العلم الحادث لابد أن يتقدم وجوده على وجود ذلك الحادث بزمان، وإذا كان كذلك فالنسبة إليه استقبالية، فما فروا منه وقعوا فيه.

الخامس: أنه إذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق، وقد سلمتم أن الباري في أزله عالم بما سيكون، فبعد الكون هل يبقى علمه بما سيكون أو لا؟ فإن بقي لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو به على زعمكم، وإن لم يبق لزم عدم القديم» انتهى وبعضه بالمعنى.

ثم ذكر الوجه السادس وهو الذي عند المصنف، قال: «وفيه كشف الغطاء عن مثار الشبهة» وكأن المصنف لذلك اقتصر عليه وتقريره بين في كلامه.

---

[1]- العلامة شرف الدين الفهري ابن التلمساني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 157 هامش: 4.

[2]- في نسخة "ب": لاستغنى.

{مذاهب المتكلمين في صفة العلم من حيث نفسها وتعلقها}

واعلم أن للناس في صفة العلم مذاهب، منها ما يرجع إلى الخلاف في نفس الصفة، ومنها ما يرجع إلى تعلقها.

الأول، مذهب جمهور الأشاعرة، أنه تعالى عالم بعلم قديم زائد على ذاته قائم بها، وهو الحق.

الثاني، مذهب المعتزلة، وهو أنه تعالى عالم بنفسه كما مر.

الثالث، مذهب الفلاسفة، وهو أنه تعالى لا علم له أصلا أو له علم بالكليات دون الجزئيات.

الرابع، مذهب أبي سهل، وهو أن له تعالى علوما قديمة لا نهاية لها، وتقدمت هذه كلها.

الخامس، مذهب جهم وهشام، وهو أن له علوما حادثة وقد ذكرناه آنفا.

السادس، مذهب الإمام[1] في آخر أمره، وهو أنه تعالى يعلم ما وجد من الممكنات على وجه التفصيل، وما علم أنه لا يوجد فالعلم يسترسل عليه. واستدل عليه بأن الذي يحيل دخول ما لا نهاية له في الوجود يحيل دخول ما لا نهاية له في العلم، يعني من برهان القطع والتطبيق مثلا.

{اعتراض ابن التلمساني على الإمام في مذهبه في صفة العلم}

واعترضه ابن التلمساني بأن برهان التطبيق، إنما سلكه الأشعرية في حوادث لا أول لها إلزاما للفلاسفة، حيث استدلوا به على / استحالة جسم وبعد لا يتناهى. 356

ومعتمد الأشعرية في إبطال "حوادث لا أول لها" إنما هو الجمع بين عدم النهاية والانقضاء ولا يتأتى هنا. قال: ولو سلم فلا يتماشى التطبيق في معلومات الباري، لأن إخراج بعضها عن الجملة محال، بخلاف الحركات فإن إخراج بعضها ممكن لأنه كذلك كان.

ثم قال ابن التلمساني: «وبالجملة، فالمعلوم لا من حيث التفصيل مجهول من حيث التفصيل، وإذا لم يوصف الباري تعالى بالعلم بذلك الوجه لزم اتصافه بضده، وهو نقص تعالى الله عنه. ثم إذا كان ما استرسل العلم عليه غير معلوم من ذلك الوجه، فيتعين أن

---

[1]- يعني الفخر الرازي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 15 هامش 4.

يكون مجهولا ويكون بجهل قديم، والقديم يمتنع زواله فلا يصح أن يعلمه من ذلك الوجه ولا يتصور إيجاده بدون العلم بذلك الوجه. فلزم أن كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الاقتدار على إيقاعه، ولزم قول الفلاسفة إنه ليس في الإمكان إلا ما وجد». انظر تمام كلامه في شرح المعالم.

وقال أيضا في شرح المسألة الثامنة عشر بعد أن ذكر إشكالا ورد على الأشعرية وهو: أنكم ادعيتم وحدة الصفات، وقلتم باستحالة علوم وقدر وإرادات لا تتناهى، وأن انحصارها في عدد مخصوص محوج إلى مخصص، وقد ارتكبتم مثله في العلم الواحد القديم والقدرة والإرادة، وقلتم إن لها تعلقات لا نهاية لها، وما حصرته الوحدة كيف يشتمل على تعلقات لا تتناهى.

ثم ذلك يشكل عليكم بالتزامكم أن لله صفات عديدة ويجب حصرها، وهي مع اختصاصها بعدد مخصوص غنية عن المخصص لوجوبها، وإذا كان كذلك فما المانع من إثبات أعداد من العلم متناهية يتعلق كل علم منها بما لا يتعلق به الآخر؟

قال ابن التلمساني: «ولعظم هذا الإشكال صار أبو سهل الصعلوكي من أصحابنا إلى أن لله تعالى علوما قديمة لا نهاية لها، إذ لم يمكنه الفصل بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية. وصار الإمام في آخر أمره إلى الاسترسال في العلم وعظم عليه النكير في ذلك. قال بعد كلام: ثم اختلفوا في تفسير ما أراد بالاسترسال، فقيل: إن أراد أن علمه بذلك يكون علما كليا، بمعنى أنه يعلم شيئا قابلا لأن يندرج في حقيقته ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع آحاد البياض.

قال: واعتذر له المازري[1] في بعض كتبه بأن تمايز آحاد المعاني بعضها لبعض مع اشتراكها في جميع الصفات النفسية لا تكون إلا بالإضافة إلى زمن معين / ومحل معين، 357 وذلك لا يتحقق فيها إلا مع وجودها، ونحن لا نقول بشيئية المعدوم، ولا يتميز بعضها عن بعض في العدم، وإذا كان كذلك فالعلم بها على ما هي عليه لا يكون علما تفصيليا، لأنه يكون إدراك الشيء على خلاف ما هو به إذ لا تفصيل فيها.

---

[1] ـ محمد بن علي بن عمر التميمي المازري عرف بالإمام (453/536 هـ) علم من أعلام المالكية، كان أديبا حافظا طبيبا فقيها أصوليا رياضيا متكلما مبرزا. له مصنفات عديدة منها: "شرح التلقين" و"شرح البرهان". الفتح المبين/1: 26-27.

قال: وما ذكره هذا القائل يلزم عليه ألا يصح القصد إلى إيجاد شيء منها، فإن القصد إلى إيجاد الكلي الذي لا يدخل في الوجود إلا متخصصا محال، ثم قال: ومنهم من قال أراد بالاسترسال أن تلك الجائزات التي علم الله تعالى أنها لا توجد فالعلم صالح لتعلقه بها على التفصيل.

قال: وأجاب الشهرستاني[1] عن أصل الإشكال بما حاصله يرجع إلى إثبات العموم في الصفات كلها باعتبار الصلاحية، ومعناه أن الممكنات التي يصلح إيجادها لا يقف العقل فيها إلى غاية، وكل ما فرض من عروضه منها لهذه الصفة كان للعلم صلاحية الإحاطة به، وللقدرة صلاحية إيجاده، وللإرادة صلاحية تخصيصه. قال: -يعني الشهرستاني- وهذا معنى قولنا إن هذه الصفات تتعلق بما لا يتناهى[2].

قال ابن التلمساني: واعلم أن الاكتفاء بالصلاحية في تعلق العلم بشيء مما يصلح أن يعلمه الله تعالى مشكل، فإن الصالح لأن يعلمه لا يلزم أن يكون معلوما له، وإذا لم يكن معلوما له لزم قيام ضد العلم به من جهل أو غيره، لاستحالة خلو القابل للشيء عنه وعن جملة أضداده، انظر تمامه وتفصيله وبسطه، فقد اختصرته اختصارا لما فيه من الطول.

قلت: وقول الفلاسفة السابق يقرب منه قول كثير من المتمشدقين المتفصحين «ليس في الإمكان أبدع مما كان»[3] فينبغي أن يتجنب هذا الكلام لأنه فاسد، سواء اعتبرت الإمكان الحقيقي المسند إلى قدرة الباري أو لاكتساب[4] العبد.

أما على الأول، فيكون رأي الفلاسفة، لأن من وصف الله تعالى بعدم الاقتدار على أن يأتي بأحسن مما كان، فهو كمن وصفه بالعجز عن الإتيان بغير ما كان.

وأما على الثاني، فلأن قائله ينسب الاقتدار إلى نفسه متى نفاه في حالة دون أخرى، وهذا اعتزال، ولو سلمت صحته بحسب الاكتساب فهو كلام فلسفي موهم فيترك.

---

[1] - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 329 هامش: 6.

[2] - قارن بما ورد في نهاية الإقدام في علم الكلام: 236-237.

[3] - تنسب هذه القولة إلى الإمام الغزالي راجع خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي: 612 - الطبقات الكبرى للشعراني/ 344 - الحكم العطائية لابن عطاء الله: 37.

[4] - وردت في نسخة "أ": لاكتسابها.

قوله: **"صفة للعلم لا ظرف للعلم"**[1] كذا في بعض النسخ، وفي بعضها "وصف" للفعل وهي الصواب كما هو في المعالم[2].

قوله: **"بالقول اللفظي"**[3] يريد أن الاختلاق إنما هو في التعبير على المعلوم، بحيث يعبر عنه تارة بصيغة الماضي، وتارة / بصيغة الحال، وتارة بصيغة المستقبل، فالإخبار عن ذلك هو المتقيد بالزمان، وأما العلم فلم يتقيد بالزمان بل هو أزلي ولا زمان في الأزل، وفيه التنبيه على أن المختلف والمتقيد بالزمان هو الإخبار اللفظي لا الكلام القديم، لئلا يرد السؤال وهو: أنكم فررتم من حدوث العلم ووقعتم في حدوث الكلام. 358

وجوابه أن كلام الله أيضا تعلق في الأزل بما تعلق علمه به غير متقيد بالزمان، [كما أن علمه غير متقيد بالزمان][4] والكلام الذي يوحد فيه الماضي والحال والمستقبل إنما هو الكلام اللفظي، وأما الكلام النفسي فليس فيه ذلك. وقد أشار السعد إلى هذا السؤال من جهة أخرى في شرح النسفية، حيث تكلم على قدم الكلام الأزلي. واستشعر أنه إن ثبت أزلا كان الإخبار بالماضي في الأزل كذبا محضا يجب تنزيه الله تعالى عنه، فأجاب بأن الإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة، إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان[5].

قوله: **"إلى تجدد علم بقدومه..."**[6] إلخ، فيه بحث، وهو أنه لابد عند معاينته من زيادة علم بحصول اليقين وزيادة الاطمئنان إذ ليس الخبر كالعيان. وجوابه أن هذا يتصور في علم [العبد][7] القابل للزيادة دون علم الباري، لا يقال أي فائدة حينئذ للمثال وهو غير مطابق؟ لأنا نقول تقريب المرام وتوضيح المقام والله أعلم.

---

[1]- العمدة: 151.

[2]- المعالم كتاب للفخر الرازي، وعنوانه بالكامل: المعالم في أصول الدين، وهو مطبوع متداول.

[3]- العمدة: 151.

[4]- ساقط من نسخة "أ".

[5]- قارن بشرح النسفية: 55-56.

[6]- العمدة: 151.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

{تقرير اليوسي لوحدة صفة الكلام}

قوله: **"وغير ذلك من معاني الكلام..."**[1] إلخ، إن قيل كلام المصنف تعريض فمن لا يقول بوحدة الكلام فيوهم كلامه أن هنالك من يقول بزيادة أقسام الكلام على هذه السبع المذكورة، ولم يقل به أحد من المخالفين.

قلت: لا شك في ثبوت أقسام أخرى كالدعاء والتمني والعرض ونحوها، ونبه على أن الأقسام كلها متحدة ويكفي في الخلاف أن بعضها غير متحد، وهو الذي يقابل كلامه، لأن الإيجاب الكلي يقابله السلب الجزئي، فافهم.

قوله: **"وليس كل واحد من هذه"**[2] إن قيل إدخال النفي على "كل" يفيد توجه النفي إلى العموم فقط، ويفيد ثبوت الحكم للبعض فيقتضي أن بعض ما ذكر من الأقسام ليس هو الآخر وهو نقيض ما أراده المصنف.

قلنا: من المعلوم أن ليس "كل" إنما هو نقيض للكل الإيجابي، وأنه يصدق بانتفاء الحكم عن كل فرد وثبوته للبعض وانتفائه عن البعض، فلا يستلزم الثبوت[3] للبعض عند أهل المعقول، وإنما ذلك في غالب عرف اللغة.

359 ومراد / المصنف إنما هو الرد على من يقول: إن كل ما ذكر من الأقسام مباين للآخر، وهذا المقصود حاصل من كلامه، لا يقال لم يذهب أحد إلى أن كل قسم من أقسام الكلام ليس هو الآخر حتى يعتبر هذا نقيضا له، لأنا نقول مصب الكلية الموجبة هو الأقسام السبعة المذكورة في كلام المصنف فقط.

---

[1] - العمدة: 152. قال السنوسي في شرح صفة الكلام: «أما الكلام فالذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام، وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام، وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الآخر بل عين أمره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وعين غير ذلك من معاني الكلام، وذهب عبد الله بن سعيد الكلابي إلى تعدده كما سيأتي تحقيق قوله بعد إن شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات».

[2] - نفسه : 152.

[3] - جاء في طرة نسخة "ب" ص: 261 قول المعلق: «قوله: فلا يستلزم الثبوت... الخ أي لأن المفهوم غير معتبر عند المناطقة».

قوله: "**عبد الله بن سعيد...**"[1] إلخ، هو عبد الله بن كلاب[2] بضم الكاف وتشديد اللام كرمان وهو القطان من كبراء المتكلمين قبل الأشعري وفي نسخ المصنف الكلابي بياء النسبة.

{الكلام في عموم متعلق الصفات}

قوله: "**إيجاد كل ممكن...**"[3] إلخ، هذا التعريف على وفق ما قال الجمهور من أن القدرة لا تتعلق بالعدم، وقد اختار المصنف في غير هذا الموضع مذهب القاضي وهو تعلقها به، وعرف القدرة بأنها «صفة يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة»، وقد أطنب في الاحتجاج على مذهب القاضي في شرح المقدمات بما لا مزيد عليه.

قوله: "**بالنظر إلى ذاته**"[4] هو متعلق ب"يتأتى" راجع لكل من القدرة والإرادة.

قوله: "**كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالإمكان...**"[5] إلخ، يريد أن تعلق[6] العلم بوجوده أو بعدمه، وإن صيره ذلك التعلق واجب الوجود أو العدم، لا يوجب زوال الإمكان الذاتي عنه، لأنه ممكن لذاته وإن وجب لعارض أو استحال لعارض، لا يقال علم الله تعالى وتعلقه به قديم، فكيف يقال وجب لعارض أو استحال لعارض، لأنا نقول ليس المراد بالعارض ما كان عارضا وحادثا في نفسه، بل المراد ما عرض لذات الممكن، ولا شك أنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن شيء آخر، فهي [لا][7] تقتضي وجوبا واستحالة. والنظر إلى تعلق العلم أمر [طارئ][8] زائد على مجرد الذات وإن كان التعلق قديما، فافهم.

---

[1]- العمدة: 152.

[2]- سبقت ترجمة عبد الله بن كلاب في الجزء الأول ص: 308 هامش: 6.

[3]- العمدة: 152. قال السنوسي شارحا لعموم متعلق الصفات ما نصه: «وأما عموم المتعلق لها، فمعناه أن كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له، وقد فسرنا ذلك في أصل العقيدة فقولنا فتتعلق القدرة والإرادة بكل ممكن معناه أن القدرة صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن، والإرادة صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالنظر إلى ذاته، بل بالنظر إلى غيره، وذلك كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه وإن استحال معه وقوع الممكن لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة والإرادة عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالإمكان».

[4]- نفسه: 152.

[5]- نفسه: 152.

[6]- حقيقة التعلق: هو طلب الصفة أمرا زائدا على القيام بمحلها. حقائق التوحيد للثعالبي.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- سقطت من نسخة "أ".

ولا شك أن الوجوب العارض لا يعتبر، فإن الضرورة اللاحقة لا يلتفت إليها عند المحصلين، وكذا[1] الاستحالة العارضة لأنها من معنى الوجوب العارض، ومن ثم قال "لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة والإرادة عند المحققين". والمخالف كأنه يعتبر الضرورة اللاحقة، وقد علمت أن ذلك خلاف التحقيق.

وأيضا لو كان واجبا لما كان معدوما قبل وجوده، ولو لم تتعلق به القدرة لكان وجوده بغير موجد، لأن العلم ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالمستحيل والواجب الذاتيين، وقد تقدم نحو هذا الكلام.

وربما يقع في وهم الجاهل أنا [لو لم][2] نعتبر الوجوب والاستحالة بالغير، لما كان وجود الله واجبا ووجود الشريك / مستحيلا، لأن كلا منهما إنما حصل بالغير وهو البرهان، 360 وهذا خطأ، لأن المراد أن واجب الوجود لذاته هو الذي لا يستفاد وجوده من غيره أصلا، ولا يسبق وجوده بشيء أصلا ووجود الباري كذلك، والمستفاد من البرهان إنما هو معرفة وجوده لا وجوده ومعرفة وجوب وجوده، لا وجوب وجوده وهذا واضح.

{الاختلاف في إطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى أنه لا يقع}

قوله: "**باطل بالإجماع**"[3] أي إجماع كل من يثبت القدرة أو القادرية، والمراد بطلان عموم نفي التعلق، فإن المعتزلة لا يحكمون بعموم النفي بل بنفي العموم فصح الإجماع.

{الممكن أربعة أقسام}

قوله: "**فلو منعت الاستحالة العارضة...**"[4] إلخ، فيه بحث نبه عليه المصنف في غير هذا الكتاب، وهو أن بين الموجود والمعدوم فرقا من جهة احتياج الأول إلى التأثير دون الثاني، وأنت خبير بأن التحقيق ألا فرق.

واعلم أن الممكن أربعة أقسام: ممكن معدوم بعد وجوده، وممكن معدوم سيوجد، وممكن موجود في الحال، وممكن معدوم علم الله تعالى أنه لا يوجد، فالثلاثة الأولى لا خلاف في تعلق القدرة والإرادة بها، والرابع فيه نزاع.

1- في نسخة "ب": فكذلك.

2- ساقط من نسخة "أ".

3- العمدة: 152.

4- نفسه: 153.

وقال صاحب الدرر المكنونة[1]: «لا يتعلقان به اتفاقا وعند شيخنا تتعلق به الإرادة والعلم ولا تتعلق به القدرة» انتهى. ولأجل اختصاص الخلاف بالقسم الرابع أفرده المصنف بالذكر.

وقد دل كلام الغزالي[2] على أن الخلاف فيه ليس حقيقيا، ولذلك قال البكي[3]: إنه «خلاف في حال»[4]. ويدخل في الممكنات التي تتعلق بهما القدرة والإرادة أيضا عدمنا السابق فيما لا يزال على ما ارتضاه المصنف، وقد احتج له في شرح المقدمات بما لا مزيد عليه.

قوله: "**الممكنات الصادرة عن الحيوانات...**[5]" إلخ، أشار بهذا إلى أن تعلق القدرة والإرادة بكل ممكن عممه ليكون خلافا للمعتزلة المخصصين ذلك بما سوى أفعال الحيوانات الاختيارية، وكذا يكون خلافا للطبائعيين الذين أسندوا بعض الممكنات لقوى الطبائع العلوية والسفلية، هذا في حق القدرة، وكذا في حق الإرادة تعم كل ممكن كان فعل حيوان أم لا، كان خيرا أم لا، خلافا للمعتزلة المخصصين لها بالخير دون الشر، وبالصلاح والأصلح دون ما يقابلهما.

واعلم أن كلا من القدرة والإرادة يتعلق صلاحيا وتنجيزيا، وقد تقدم ما فيه فراجعه.

{التسوية بين العلم والكلام في المتعلق}

قوله: "**لما ذكر الأئمة أن كل عالم بمعلوم...**[6]" إلخ، يحتمل أن يريد المصنف الاستدلال على عموم تعلق الكلام بالعلم <هو / ظاهر العبارة، ويحتمل أن يريد الاستدلال 361

[1]- كتاب "الدرر المكنونة في نوازل مازونة" لأبي زكريا المازوني (ت:883 هـ). طبع الجزء الأول والثاني منه بدراسة وتحقيق ذ. قندوز ماحي. طبع وزارة الأوقاف بالجزائر. وكذا مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب.

[2]- العلامة أبو حامد الغزالي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 136 هامش: 2.

[3]- أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي (ت: 916 هـ) قاضي الجماعة بتونس. انظر مصادر ترجمته في مقدمة تحقيق كتابه "تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب" ص: 13 وما بعدها.

[4]- قارن بتحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب ص: 128.

[5]- العمدة: 153. في نسخة "ب": الممكنة الصادرة...

[6]- نفسه: 153.

على ثبوت الكلام بالعلم>[1] كما قال في شرح المقدمات: إن كل عالم بأمر يصح أن يتكلم به ومولانا جل وعز عالم بجميع المعلومات فصح أن يتكلم بها، وهذا لا يناسب السياق.

فإن قيل: النقل عن الأئمة لا يغني شيئا في المباحث العقلية، وأيضا العموم وإن لم يمتنع لا دليل عليه ولا يلزم من عدم امتناعه وقوعه.

قلنا: أما أولا، فإن النقل إذا ساعده العقل فلا حرج، لأن المراد أنه يصح أن يتكلم بها، وكل ما صح أن يتصف به المولى تعالى فهو واجب له لاستحالة اتصافه بالجائزات، على أن هذا ليس من باب النقل بل المقصود ذكر الدليل الذي يذكره الأئمة، وهذا ظاهر.

وأما ثانيا، فالدليل هو استحالة التخصيص، [واعلم][2] أن تعلق الكلام بجميع المعلومات يكون من جهة الإخبار تارة ومن جهة الأمر أو الوعد أو الوعيد أخرى، فالمراد أن شيئا من المعلومات لا يخرج عن أن يكون مدلولا عليه بالكلام بأحد أقسامه، وإن لم يكن مدلولا بجميعها كما نبه عليه المؤلف في شرح المقدمات، وقد أورد سؤالا وجوابا حاصله: أن الأمر مثلا قد يتعلق بما علم الله أنه لا يقع وبالضرورة أن الأمر حينئذ لم يتعلق بعدم وقوع ذلك الشيء والعلم قد تعلق بعدمه، فيكون العلم أعم تعلقا من الكلام.

والجواب أن تعلق الكلام لا ينحصر [في الأمر][3]، فعدم ذلك الشيء المذكور إن لم يتعلق به الأمر فقد تعلق به النهي عنه أو الوعيد عليه مثلا، أو الإخبار بأنه لا يقع أو نحو ذلك، فصح قول أهل الحق أن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به الكلام.

قوله: "**تقسيم الكل إلى أجزائه...**" [4] إلخ، يريد أن تقسيم الحكم إلى كل واجب وكل جائز، وكل مستحيل، أي تقسيمه إلى أفراد الواجب وأفراد الجائز وأفراد المستحيل ليس من تقسيم الكلي إلى جزئياته، لأن جزئيات الحكم أي أفراده التي يصدق على كل منها بالمواطأة إنما هي الواجب والجائز والمستحيل، لا كل واجب وكل جائز وكل مستحيل، وذلك أن الحكم جنس وجزئيات الجنس هي أنواعه، وأنواع الحكم هي الثلاثة المذكورة لا أفرادها، وهذا ظاهر.

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 153.

غير أن لك أن تقول كما أن أفراد الأنواع المذكورة ليست جزئيات للحكم، كذلك ليست أجزاء له، وإنما هي جزئيات جزئياته، فلا يكون تقسيم الحكم إليها أيضا تقسيما للكل إلى أجزائه / كما لا يخفى، بل لو جعله من الأول كان أقرب. 362

فإن قيل: أي شيء أحوجه إلى الإتيان بلفظة ["كل"][1] وهلا قال: وهي الواجب والجائز والمستحيل؟.

قلت: كأنه لقصد الإشارة إلى أن العلم يتعلق بالكليات والجزئيات خلافا للفلاسفة، وهو ظاهر.

{صفات السمع والبصر والإدراك في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود}

قوله: **"بكل موجود"**[2] أي سواء كان واجبا أو جائزا فيسمع تبارك وتعالى ذاته العلية في الأزل وصفاته الوجودية ويبصرها، وكذلك يسمع ويبصر الكائنات فيما لا يزال، وكل من سمعه وبصره عام التعلق للذوات والمعنى والأصوات وغيرها.

ويسمع تبارك وتعالى سمعه بسمعه، ويبصره بسمعه، ويبصر بصره ببصره، وسمعه ببصره، ولا يتعلق السمع والبصر والإدراك بالمعدوم سواء كان مستحيلا أو ممكنا، وسنذكر [ما في ذلك بعد][3] إن شاء الله تعالى.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 153. يقول الإمام السنوسي في شرح هذه الفقرة: «قوله: والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود، يعني أن هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود، وإن كان كل واحد منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات، فإن ذلك الخصوص عادي لا عقلي. أما البصر: فاتفق أهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود، واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود. فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي إلى أن هذا العموم مختص بالرؤية، وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات. ونقل عن الشيخ أبي الحسن مخالفتهما في ذلك، وصار إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود. ومذهب الشيخ أبي الحسن إمام أهل السنة وإليه ينسبون سلكت في هذه العقيدة. ونقل عن عبد الله بن سعيد أنه لما خص تعلق السمع بالأصوات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع، يعني والله أعلم بل يدركه بصفة العلم، وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع...وعمدة الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره إن شاء الله في فصل الرؤية، من أن الوجود هو المصحح للرؤية. وقد اختلف الأصحاب في الأكوان التي هي متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقا، هل هي متعلق للمس أم لا؟».

[3]- ساقط من نسخة "أ".

{اختلاف أهل السنة في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الإدراكات بكل موجود}

قوله: "**وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات**"[1] أي بل تختص بما كانت عليه عادة، فيكون السمع مختصا بإدراك الأصوات، والشم بإدراك الروائح، وهكذا.

قوله: "**بل يدرك بصفة العلم...**"[2] إلخ، هذا تأويل من المصنف لما نقل عن عبد الله، وكأن المصنف استغرب صدور ذلك عنه، وقد تقدم أنه قول الأستاذ[3] وأبي منصور الماتريدي[4].

وقول المصنف: "**قواطع السمع**"[5] يريد الظواهر الكثيرة، فإن كثرتها يفيد القطع، وأنت خبير بما في الرد بالظواهر السمعية على من يحتج بالعقل، غير أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى والأليق، فإنه لم ينهض دليل عقلي على امتناع تعلق سمعنا بالكلام الأزلي، فلا موجب لصرف الظواهر عن[6] ما ظهر منها من سماع كلامه تعالى.

قوله: "**ما يأتي تقريره من أن الوجود هو المصحح للرؤية...**"[7] إلخ، كون الوجود مصححا للرؤية يقتضي أن كل موجود يرى على ما يأتي تقريره، وليس هذا هو المطلوب في هذا المقام، وإنما المطلوب هنا بقية الإدراكات، فلا يغني ما ذكره المصنف، غير أنه ساق عبارة المقترح كما هي، لكن المقترح قال: «وعمدة الشيخ ما يذكره من مأخذه في صحة [تعلق][8] الرؤية بكل موجود».

وقد ذكر الإمام بعد ذلك وجه الاستدلال، وهو أن كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات فيتحقق به أنها تتعلق بكل موجود، وإنما يمتنع أن يسمى الباري تعالى مشموما مذوقا ملموسا، لما في هذا الإطلاق من الإيهام المستحيل عليه،

1- العمدة: 153.

2- نفسه: 154.

3- يعني الأستاذ: أبو إسحاق الإسفرايني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 170 هامش: 4.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 281 هامش 2.

5- العمدة: 154.

6- في نسخة "ب": على.

7- العمدة: 154.

8- سقطت من نسخة"أ".

فقال المقترح: «وهذا فيه نظر، فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود، أنها لما تعلقت بالمختلفات / وهي الجواهر والأعراض، كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات، وهذه المقدمات لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات وأحد مقدمات الدليل لم يثبت في جميعها». 363

نعم، قد يطرد ذلك في اللمس من حيث إنه زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض، أما إدراك السمع [والشم][1] فلا يثبت[2] ذلك فيه، والمصنف أحال على ما يأتي في فصل الرؤية، ولم يتكلم هنالك إلا على الرؤية ولم يتعرض لباقي الإدراكات فوقع البتر في كلامه، وكأنه أراد الحيلولة على الدليل الآتي المصحح لتعلق الرؤية بكل موجود، وبعد صحة ذلك يلحق بالرؤية سائر الإدراكات على ما عند المقترح من البحث، ويصح أن يشير إلى ما ذكر هنالك في قوله: "وإمام الحرمين[3] قد التزم هذا وصحح تعلق الإدراكات الخمسة به..." إلخ، فإن فيه إلماما بالمسألة، والله أعلم.

{اختلاف الأصحاب في الأكوان التي هي متعلق الرؤية الآن}

قوله: "**التي هي متعلق الرؤية في وقتنا...**"[4] إلخ، التقييد بالظرف أعني قوله "في وقتنا" للإيضاح والبيان، أي الأكوان التي تشاهد الآن تعلق الرؤية بها، هل يتعلق بها اللمس أم لا؟ وهذا الظرف متعلق بمتعلق أي التي تتعلق بها في وقتنا الرؤية، وفي عبارة المقترح «اختلف الأصحاب في الأكوان التي هي في وقتنا متعلق الرؤية» وإعرابه كالأول، وكأن المصنف لذلك أخره ليكون أوضح، وأما جعله حالا من المبتدأ فلا يخفى ضعفه، وما يستفاد به من الاحتراز عن الأحوال السابقة واللاحقة يستفاد من الإعراب الأول، وإن اختلف الاعتبار على أنه لا حاجة إلى الاحتراز كما قررناه أولا.

قوله: "**قال المقترح: والتحقيق الأول...**"[5] إلخ، قال المقترح: «والتحقيق تعلق إدراك اللمس بالأكوان، فإن السبيل إلى كونها مرئية هو السبيل إلى تعلق إدراك اللمس بها» انتهى،

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- وردت في نسخة "ب": فلا يجري ذلك.

[3]- سبقت ترجمة إمام الحرمين في الجزء الأول ص: 129 هامش: 5.

[4]- العمدة: 154.

[5]- نفسه: 154.

وكأنه يريد ألا فرق بين اللمس والرؤية في أن كلا منهما مصححه الوجود، لتعلق كل منهما بالمختلفات كما ذكره أولا في اعتراضه على صاحب الإرشاد، فإنه سلم أن اللمس يلتحق بالرؤية دون السمع والشم مثلا.

قلت: وفي هذا بحث، وهو أنه إن كان اعتماده على ذلك فهو لم يجعل اللمس كالرؤية إلا لما زعمه صاحب الإرشاد من تعلقه بالجوهر والعرض، وهذا هو المتنازع فيه، فلزم الدور وهو في غاية الوضوح، وإن كان يدعي الضرورة بمعنى أن كل ما تعلقت به الرؤية تعلق به اللمس، وأن صحة الأول تستلزم صحة الثاني / فدعوى وقياس بلا جامع تأمل. 364

وقد يجاب بأن الأعراض التي يتعلق بها [اللمس][1] لا تنحصر في الألوان لوجود الحرارة والبرودة ونحوهما، فيثبت بها ما مر من التعلق بالمختلفات، لكن يرد عليه أن ما ذكره أولا إنما استند فيه لزعم الإمام[2]، فكيف يجعله هو التحقيق ثانيا.

قوله: "**وأورد على أهل السنة...**"[3] إلخ، فرض المصنف في جميع كتبه هذا السؤال في مانع الرؤية، وكذلك فرضه المقترح، وعبارته إثر ما مر، وإذا قلنا إن الرؤية تتعلق بكل موجود فالرؤية موجودة فصح أن ترى، فإذا لم نر رؤيتنا فإنما لم نرها لمانع، وفرضه الفهري في المانع من حيث هو، وعبارته: «لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع فيما يصح رؤيته، ونحن لا نرى المانع لاستدعى ذلك مانعا ويتسلسل، لأنا نقول: لا مانع من الانتهاء إلى مانع يمنع من رؤية نفسه وغيره» انتهى وهو ظاهر.

قوله: "**بأن المانع الأول**"[4] أي "المانع من رؤية الرؤية" يمنع من رؤية ما هو مانع منه الذي هو رؤية الرؤية، ويمنع من رؤية نفسه أيضا.

قوله: "**أن يمنع من قام به رؤيته...**"[5] إلخ، رؤيته مفعول ثان لأن يمنع، يعني أن من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع أن يراه، وأما غير من قام به ذلك المانع فيصح أن يرى ذلك [المانع][6].

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- أي الجويني إمام الحرمين.

[3]- العمدة: 154.

[4]- نفسه: 154.

[5]- نفسه: 154.

[6]- سقطت من نسخة "أ".

فإن قيل: إذا صح لغير من قام به المانع أن يراه، ثم لم يره فلمانع منعه ويعود التسلسل.

قلنا: نعم، لمانع ولا يلزم التسلسل، وبيانه أن الرؤية القائمة بزيد مثلا لا يراها زيد لمانع منعه منها، وهذا المانع منع زيدا أن يرى رؤيته وأن يراه هو أيضا، وكذا عمرو لا يرى المانع القائم بزيد لمانع قام به أي بعمرو، وهذا المانع منع عمرا من رؤية مانع زيد من رؤية نفسه، وكذا في العكس وهو ظاهر، ولا يخفى عليك أن هذا قول بأن الموانع لا ترى أصلا، لكن من قامت به منعته نفسها، وغير من قامت به منعته موانع قامت به ولا تسلسل.

وقد اعترض على هذا الجواب، بأن صفة النفس لا تختلف ولا تثبت باعتبار بعض الأشياء دون بعض.

قلت: ولقائل أن يقول الاعتراض وتكلف الجواب إنما لزم على أن ما لم ير فلمانع وجودي منع من رؤيته، ولم لا يقال إن المانع من رؤية ما لم ير هو فوات شرط عادي جعله الله تبارك وتعالى مصححا لها عادة.

فإن قيل: أهل السنة لا يقولون بتوقف الرؤية على شرط غير الوجود.

365 قلنا: المحذور هو توقفها عقلا على / شرط، وإلا فلا مانع من إثبات شروط عادية مع صحة تعلق الرؤية في نفسها بكل موجود، كما نقول جرت العادة بأنه لا يرى إلا بعض الموجودات بشرط عدم القرب والبعد المفرطين، ولو خرق الله تعالى العادة رؤي كل موجود.

فإن قيل: المانع لا يكون إلا وجوديا.

قلنا: نعم، لكن لا نزاع أن عدم الشرط يقتضي عدم المشروط، فصح أن يعد مانعا، وقد صرح العضد في شرح المختصر الأصلي بأن عدم الشرط مانع من المشروط، ولا مشاحة في التعبير، فإذا كانت الرؤية إنما امتنعت فيما لم ير لفوات شرط، وعدم الشرط ليس مما يرى، لم يرد إشكال ولم يحتج إلى جواب فليتأمل.

قوله: **"مجتمعة لا مترتبة..."**[1] إلخ، يريد أنها ليست مرتبة في الخارج، بحيث يوجد واحد ثم يوجد آخر عقبه، كالحركات المتتالية[2] وكنعم الجنة، حتى يمكن الانقطاع بالنوم ونحوه، وإلا فهي مترتبة ذهنا لأن كلا متوقف على الآخر ذهنا.

1- العمدة: 155.

2- وردت في نسخة "ب": المتوالية.

قوله:"**ولا يخفى ضعف هذا الثالث...**"[1] إلخ، لاشك أن هذا القول مثل القول الثاني المذكور، لأن الإنسان إذا لم ير رؤية غيره مع جواز أن يراها لمانع، مع جواز أن يراه هو أيضا، فقد لزم التسلسل.

وقوله: "يجوز أن ينعدم محل رؤيته الغير فتنعدم رؤية الغير بانعدام محلها" فلا يقدر هنالك مانع فينقطع التسلسل لا يغني شيئا، لأن انعدام رؤية الغير لم يأت حتى لزم التسلسل المحذور، إذ ليس ترتب المانع ترتبا وجوديا حتى يتقطع بشيء كما مر في تقدير النوم والغشية، ولو صح هذا الدليل لما لزم التسلسل في رؤية نفسه أيضا لجواز أن تنعدم رؤيته هو أيضا فينقطع التسلسل، فهذا غلط بين.

{تقرير برهان عموم التعلق للصفات}

قوله: "**مع صلاحية تعلقها به...**"[2] إلخ، أجمل المؤلف في هذه المسألة، وهي تفتقر إلى مزيد بيان وتفصيل لكل [صفة][3] صفة، فإنها في بادي الرأي لا تخلو عن صعوبة ما إذ يقال: ما الدليل على صلاحيتها لغير ما ذكرنا؟ سلمنا الصلاحية لكن قصرها على بعض ما تصلح له لا يلزم فيه المنع، لما علمت صحته إلا لو كان قصرها واجبا، بحيث يكون تعلقها بغيره ممتنعا، لكنا نقول جوازا وكأن المصنف اتكل على ما تقدم في تعلق كل صفة.

{متعلق القدرة والإرادة}

فنقول: أما القدرة والإرادة مثلا، فقد مر أنهما لا يتعلقان بالواجب ولا بالمستحيل وهو ظاهر، ولا يتعلقان إلا بالممكن لأنهما صفتا تأثير، والممكن هو الذي يقبل التأثير بالوجود عن العدم والعكس، فعلم أن مصحح تعلق القدرة والإرادة هو الإمكان / لا الجوهرية والعرضية ولا التأليف ولا البساطة ولا غير ذلك. فكل ممكن إذا يصح تعلقهما به، لأن نسبة الإمكان في الجميع على حد سواء.

366

{متعلق العلم}

وأما العلم، فهو صفة تقتضي الانكشاف، فكل ما يقبل التحيز والانكشاف يكون متعلقا به، ولا شك أن كلا من الواجب والمستحيل، والجائز المعدوم، والموجود الكلي

---

[1]- العمدة: 155.

[2]- نفسه: 156.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

والجزئي يقبل التمييز فيصلح لتعلق العلم وكذا السمع والبصر والإدراك على القول به بالنسبة إلى الموجود.

{متعلق الكلام}

وأما الكلام، فمصححه المعلومية كما مر من أن كل عالم بشيء صح أن يتكلم به ويخبر عنه وهو واضح، فكل ما يصلح متعلقا للعلم يصلح متعلقا للكلام.

فإذا فهمت ما تصلح له هذه الصفات، فلو قصرت على بعضه دون بعض فإما أن يكون قصورها على ذلك البعض واختصاصها به لذاتها أو لمخصص أو لا لشيء، باطل أن يكون الأول لما مر من صحة تعلقها بغيره، وباطل اختصاصها بمخصص لأن ذلك يستلزم حدوثها وحدوثها يستلزم حدوث الموصوف بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا. وباطل اختصاصها بلا شيء لما مر في حدوث العالم من استحالة التخصيص من غير مخصص.

فإن قيل: تخصيص الصفات إنما يقتضي حدوثها لو كان معناه تخصيصها في نفسها بالوجود بدلا عن العدم أو بالعكس ونحو ذلك مما هو في حق الممكن، لكن إنما هو قصر تعلقها على بعض ما تصلح له وأما هي في نفسها فقديمة.

قلنا: ذلك المقصور المنعدم في بعض التعلقات الموجود في بعضها يجب حدوثه، وحدوث التعلق النفسي يستلزم حدوثها سواء قلنا: إن التعلق وجودي أو حال لما مر من أنه لا فرق بين تجدد الحوادث الوجودية وغيرها في استلزام الحدوث، والحاصل أن التعلق متى سلمت أنه نفسي للصفة، فهو إن كان قديما لم يصح انعدامه في بعض المتعلقات لاستلزام ذلك حدوثه، وإن كان حادثا يوجد ويعدم لزم حدوث الصفة إذ لا يفترقان، وحدوثها يوجب حدوث المتعلق بها[1].

وقال البيضاوي[2] في الطوالع: «إنه تعالى قادر على كل الممكنات، إذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته إلى الكل على السواء، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع»[3] يعني فلو اختصت المقدورية ببعض الممكنات لافتقرت إلى مخصص.

1- في نسخة "ب": حدوث الموصوف بها.

2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 140 هامش: 3.

3- قارن بطوالع الأنوار: 179.

فقال الأصفهاني[1] في شرحه: «قيل لقائل أن يقول عرفت بالبديهة[2] هنا أن التخصيص محال أم بالدليل؟ فإن قلت بالبديهة كابرت، وإن قلت بالدليل فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن / نقول: ما تعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه؟ -قال:- والحق أن يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة إليه دليل على أنه قادر على الكل» انتهى.

367

قلت: أما قوله: فأين الدليل؟ فنقول: هو ما قررنا أولا، وأما قوله: والحق أن يقال إلخ... فلا أخاله يغني شيئا في هذا المقام، لأن الكلام في مقام الرد على المشركين المسندين بعض الآثار إلى [غير][3] قدرة الباري، فكيف نحتج عليه بانتهاء الكل إلى الله تعالى، وهل هذا إلا مصادرة.

نعم، الممكنات التي سلم الخصوم صدورها عن الله تعالى دليل على قدرته عند من يحيل الإيجاب الذاتي، وأما التي لم يسلموها فما الدليل عليها؟ كيف والقدري يدعي أنه هو الموجد لأفعاله، والمنجم يدعي أن تدبير هذا العالم مستند إلى الأفلاك والكواكب، والثنوي يدعي أن الله تعالى لا يقدر على الشر، والنظام[4] يدعي أنه لا يقدر على القبيح، والبلخي[5] يدعي أنه لا يقدر على مثل فعل العبد، والفيلسوف يدعي أنه لا يصدر عنه إلا واحد، فبماذا نرد عليهم كلهم؟ ولو عدل إلى دليل السمع نحو﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[7]، (فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ)[1] لكان أولى من هذا، فإن الاستدلال بالسمع لا مانع منه فيما يتعلق بالصفات بعد ثبوتها في أنفسها بالدليل العقلي والله أعلم.

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 161 هامش: 9.

2- في نسخة "أ": بالبديهية.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- إبراهيم بن يسار البصري النظام (.../245هـ)، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة، سميت بالنظامية نسبة إليه. الأعلام/1: 43.

5- البلخي الكعبي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش: 6.

6- تضمين للآية 122 من سورة المائدة: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ والآية 4 من سورة هود: ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ .

7- تضمين للآية 49 من سورة القمر.

=

وسنفصل القول إن شاء الله تعالى في أقوال هذه الفرق عند الكلام على القدرية والجبرية إن شاء الله تعالى في فصل الوحدانية.

وبعد كتبي هذا رأيت سعد الدين حيث تكلم على عموم القدرة في شرح المقاصد مال إلى الاعتماد على النصوص كما ذكرنا، لكنه جعل ههنا مقامين:

أحدهما، عموم قدرته تعالى، بمعنى أن كل ممكن يصح تعلقها به، وذكر أن المتكلمين احتجوا عليه بأن المصحح للتعلق هو الإمكان وهو في الجميع سواء، وهو أنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يرتفع في بعضها لعدم شرط أو وجود مانع؟ وذكر أجوبة غير مرتضاة عنده ثم قال: «فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]»[3].

المقام الثاني، عموم قدرته، بمعنى أن كل ما وجد من الكائنات فهو تعالى موجده بلا واسطة، ولا تأثير لشيء معه أصلا، قال: «وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم –قال:- وتمسكوا بوجوه:

الأول: النصوص الدالة إجمالا على أنه خالق الكل، لا خالق سواه، وتفصيلا على أنه خالق السماوات / والأرض، والظلمات والنور، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض. 368

والثاني: دليل التوارد، وهو أنه لو وقع شيء بقدرة الغير مع تعلق قدرة الله تعالى به أيضا، فإما أن يقع بهما [معا][4] فيحصل أثر بين مؤثرين أو بأحدهما وهو ترجيح من غير مرجح.

والثالث: دليل التمانع»[5] وهذان الوجهان، أعني دليل التوارد ودليل التمانع، سيأتي تقريرهما في الوحدانية أكمل تقرير.

---

[1]- = فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب الدعاء عند الاستخارة.

[2]- جزء من الآية 283 من سورة البقرة والآية 165 و189 من سورة آل عمران، والآيات 19، 21 و42 من سورة المائدة، والآية 41 من سورة الأنفال، والآية 39 من سورة التوبة.

[3]- قارن بشرح المقاصد/4: 101.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- عن شرح المقاصد بتصرف/4: 105-106.

قوله: "**وأيضا فتخصيص الصفات...**"[1] إلخ، ذكر المؤلف لهذا المطلب برهانين: أحدهما، [أن][2] الصفات لو اختصت ببعض ما تتعلق به، لزم امتناع ما علمت صحته وهو باطل، لأن معناه انقلاب الممكن بالإمكان الأعم مستحيلا وهو قلب [الحقائق][3] المستحيل. الثاني، أنها لو اختصت لزم افتقارها إلى مخصص وهو باطل أيضا.

{الكلام في الاعتراض على الملازمة والأولى تقريره بطريق الاستفسار}

قوله: "**وتقرير الاعتراض...**"[4] إلخ، هذا الاعتراض وارد على الملازمة في البرهان الأول، وهو أن الصفات لو اختصت ببعض ما تصلح له لزم استحالة ما علمت صحته وهو باطل لأنه قلب الحقائق.

وحاصل الاعتراض، أن قلب الحقائق إنما يلزم لو قلنا إنها يصح تعلقها في ذاتها ثم قلنا إنه يمتنع لذاتها، أما حيث قلنا إنه يصح لذاتها ويمتنع لعارض فليس ثم انقلاب حقيقة، إذ لا منافاة بين وجوب الشيء لذاته وبين استحالته لعارض، كما أن كثيرا من العالم مع كونه ممكنا لذاته قد يستحيل أو يجب لعارض.

وأنت خبير بأن الاعتراض إنما يتجه إن جعلنا التعلق ممكنا بالإمكان الأخص، أما إن جعلناه واجبا فلا يرد أصلا، إذ وجوب الشيء لذاته واستحالته لعارض في غاية البطلان. وكذا المستحيل لذاته لا يمكن أن يجب أو يجوز لعارض، وإنما يتصور العارض في الجائز إذ هو المعروض للضرورة اللاحقة، وأما الوجوب والاستحالة فلا.

قوله: "**بطريق الاستفسار...**"[5] إلخ، الاستفسار طلب التفسير، وهو عند الجدليين طلب ذكر معنى لفظ وقع في دليل المستدل أو المعترض لغرابة فيه أو إجمال، وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز والاستحالة المذكورين في الدليل، لأن فيهما إجمالا حيث يطلقان على الذاتيين والعرضيين، فإذا فسرت الغرابة أو الإجمال وقع الاعتراض حينئذ على مقتضى التفسير ومن ثم يقال: «الاستفسار مقدمة الاعتراض» لكن ربما لا ينظر المعترض التفسير

---

[1]- العمدة: 156.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 156.

[5]- نفسه: 157.

369 لأمر ما، كأن لا يوجد مفسر فيأتي بالاستفسار اعتراضا / على طريق التقسيم، وهو أن يقال: ما تعني بهذا اللفظ أكذا أم كذا؟ فإن عنيت كذا فباطل، وإن عنيت كذا فلا نسلم وجوده أو فباطل أيضا، أو سلمناه ولا يفيد.

وهكذا أورد المصنف في هذا الاستفسار لأنه يقول: إن عنيتم بالجواز والاستحالة الذاتيين، منعنا الملازمة في قولكم لو اختصت الصفات ببعض ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه، لأنا نقول لا نسلم لزوم الاستحالة بالمعنى الذي أردتموه، وهي الاستحالة الذاتية إذ ليس هنا إلا الاستحالة العرضية وهي التي ادعيناها فبطلت ملازمتكم.

وإن عنيتم العرضيين، منعنا الاستثنائية وهي قولكم لكن استحالة ما علم جوازه باطل، لأنا نقول إنما يكون باطلا لو أردنا استحالته لذاته بعد جوازه لذاته ليلزم انقلاب الحقيقة، أما استحالته لعارض مع جوازه لذاته فلا بطلان فيه، وحاصل هذا الاعتراض أنكم إن عنيتم الذاتي فغير موجود فيما ندعيه، وإن عنيتم العرضي سلمناه ولا يفيدكم.

قوله: "**استحالة العدم مطلقا**"[1] أي سابقا ولا حقا.

قوله: "**نفسي لها**"[2] يحتمل أن يريد بالنفسي ما لا تعقل الذات بدونه على ما هو الذاتي في اصطلاح المنطقيين، ويناسبه قوله: "ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون أصل التعلق" وعلى هذا فكان يكفيه في الاحتجاج أن يبين أن التعلق قديم ليعلم استحالة ارتفاعه عموما أو خصوصا، لكن إذا بين أنه نفسي كان قديما قطعا، لأن الصفة قديمة ويستحيل ارتفاعه والصفة باقية.

1- العمدة: 157. يقول السنوسي في تقرير هذه الفقرة: «نقول هذا المانع إما أن يضاد الصفة المتعلقة أم لا، فإن ضادها لزم عدم الصفة أصلا لاستحالة الجمع بين الضدين، وقد سبق استحالة العدم مطلقا في صفاته تعالى، وإن لم يضادها لم يكن له أثر فتبقى الصفة على عمومها، وأيضا فالتعلق عموما أو خصوصا للصفة المتعلقة نفسي لها، وإلا لزم قيام المعنى بالمعنى، ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون أصل التعلق وهو محال.
وإذا كان التعلق مطلقا نفسيا للصفة المتعلقة استحال رفعه عموما أو خصوصا مع بقاء الصفة، فمانعه إذا مانع من وجود الصفة، لكن الصفة واجبة الوجود لا تقبل عدما، فتقدير مانع بدفع وجودها مستحيل».

2- نفسه: 157.

ويحتمل أن يريد أنه واجب للصفة قديم غير معلل وغير جائز يتجدد على الصفة، وهذا المعنى ذكره الفهري عن الشيخ أبي الحسن، وبنحوه قرر أبو العباس المنجور[1] في حاشيته، وإنه إذا لم يكن التعلق نفسيا واجبا بل كان عرضيا جائزا، لزم أن يتعلل لكونه حكما جائزا فتتعلل القدرة مثلا بمعنى [قام][2] بها أوجب لها ذلك، وفيه قيام المعنى بالمعنى.

قلت: فإن كان هذا مراد المصنف ففيه مناقشة من أوجه:

أحدها، إنه لا يلزم من كونه معللا أن يكون جائزا متجددا لما مر في الأحوال.

الثاني، إن لزوم قيام المعنى بالمعنى غير مختص بكونه معللا، بل وكذلك لو كان وصفا قائما بالصفة غير معلل.

370 الثالث، وهو مختص بالمصنف إن قوله: "يلزم تعقل الصفة المتعلقة / بدون أصل التعلق"لا يترتب على هذا المعنى، إذ هذا اللازم موجود وإن جعلناه وصفا قديما قائما بالصفة، إذ كل ما ليس ذاتيا للشيء يصح تعقل ذاته بدونه ولو كان واجبا له.

ويمكن الجواب عنها أما أولا: فبأنه لم يدع كونه غير معلل فقط حتى يقال لا يلزم من انتفائه كونه جائزا بل كونه غير معلل، وكونه واجبا معا وبالضرورة إذا انتفيا معا لزم كونه عرضيا جائزا.

وأما ثانيا: فلأنه على تقدير كونه وصفا غير معلل يجعل إضافيا لا وجوديا، فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى، وفيه بحث، لأن كونه إضافيا إن كان ينافي معلوليته فلنكتفي به ابتداء في إبطالها، وإلا لم يلزم من المعلولية قيام المعنى بالمعنى عندما يجعل إضافيا معللا بمثله تأمل.

وأما ثالثا: فبأن يراد بالتعلق الصفة والوجود لا مجرد التصور عقلا، وهو ظاهر.

---

[1]- أحمد بن علي المنجور أبو العباس الفاسي (926/995هـ) خاتمة علماء المغرب، المتبحر في كثير من العلوم خصوصا أصول الفقه، المحقق الفاضل العلامة العمدة الكامل. من شيوخه سقين واليسيتني والونشريسي، وأخذ عنه جماعة منهم أبو المحاسن الفاسي وأخوه العارف الفاسي وعيسى السكتاني. له شرح على عقيدة ابن زكري وكبرى السنوسي. شجرة النور الزكية: 287- سلوة الأنفاس/3: 60.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "**وإذا كان التعلق مطلقا نفسيا...**"[1] إلخ، الظاهر أنه أراد بالإطلاق عاما كان أو خاصا، فلو قال التعلق من حيث هو نفسي كان أفضل، والله أعلم.

قوله: "**فمانعه إذن مانع من وجود الصفة...**" [2] إلخ، يريد أن النفسي لما كان منعه يستلزم رفع الذات، لزم أن يكون مانعه مانعا من الذات، لأن [المعاند][3] لمصاحب الشيء معاند لذلك الشيء ضرورة، وهو ظاهر.

قوله: "**فتقدير مانع يرفع وجودها**"[4] أي يرفع التعلق، فيرفع وجود الصفة كما ذكرنا قبله من التلازم، وهذا برهان استثنائي، وتقديره أن تقول كلما وجد المانع من تعلق الصفة لزم ارتفاع الصفة في نفسها والتالي باطل، لأن الصفة قديمة والقديم لا يصح ارتفاعه.

وبيان الملازمة، أنه كلما وجد المانع من التعلق، امتنع التعلق، وكلما امتنع التعلق امتنعت الصفة، وكل ما وجد المانع من التعلق امتنعت الصفة وهو المطلوب، وبيان الصغرى أن وجود المانع يقتضي ارتفاع الممنوع ضرورة، وبيان الكبرى أن ارتفاع نفس الشيء يقتضي ارتفاع ذلك الشيء ضرورة كما مر، وأنت خبير بأن هذا كله مبني على أن التعلق نفسي، وهو ما [عول][5] عليه في هذا الكتاب وهو المذهب الحق.

قوله: "**بمنع الملازمة...**"[6] إلخ، لعل الصواب أن يقول: بمنع الاستثنائية لأن الدليل المذكور هو أنه لو كان التعلق نفسيا لم يرتفع في صفاتنا الحادثة، لكنه قد ارتفع، ولاشك أن الملازمة في هذا الكلام مسلمة، لأن التعلق إذا كان نفسيا للصفة لا يرتفع / مع بقائها مطلقا قديمة كانت الصفة أو حادثة. 371

وإنما يكون الجواب بمنع الاستثنائية، وهو أنا لا نسلم أن التعلق ارتفع عن الصفة الحادثة، وإنما الصفة بنفسها هي المرتفعة، ولزم من ذلك ارتفاع تعلقها معها لا أنها ارتقع

---

[1]- العمدة: 157.
[2]- نفسه: 157.
[3]- سقطت من نسخة "أ".
[4]- العمدة: 157.
[5]- سقطت من نسخة "أ".
[6]- العمدة: 158.

عنها التعلق مع وجودها، والمحذور إنما هو ارتفاع التعلق مع بقاء الصفة لا ارتفاع الصفة بنفسها إذا كانت حادثة.

فإن قيل: لعل المصنف اعتبر أن معنى التالي في الدليل أن التعلق لا يرتفع مطلقا لا منفردا ولا مع الصفة، وحينئذ لا تصح الملازمة فتمنع.

قلنا: لا يصح إرادة هذا المعنى أصلا، لأن النزاع إنما هو في أن التعلق نفسي وأن ارتفاعه يستلزم ارتفاع الصفة، فيقول الخصم لو كان نفسيا واستلزم ارتفاعه ارتفاع الصفة لما ارتفع في الحادث مع بقاء الصفة، لا أن يقول لو كان نفسيا واستلزم ارتفاعه ارتفاع الصفة لما ارتفع في الحادث [مع بقاء الصفة، لكن يقال لو كان نفسيا واستلزم ارتفاعه ارتفاع الصفة لما ارتفع في الحادث][1] وحده أو مع الصفة، إذ يكون الكلام إذ ذاك دليلين ضرورة أن المتصلة اللزومية تتعدد بتعدد التالي، ولاشك أن ثاني الدليلين يدفع في صدر السؤال من أصله، فكيف يتوهم وقوع السؤال به وهذا واضح، وتأمل تقرير المصنف للجواب تجده منطبقا على منع الاستثنائية كما قررناه أولا والله أعلم.

قوله: "**ومثار الغلط**"[2] مثار اسم مكان، أي المحل الذي ثار منه الغلط، أي قام وتحرك.

قوله: "**فحيث تعدد المتعلق في حقنا...**"[3] إلخ، المتعلق بفتح اللام اسم مفعول، ومعنى تعدد الصفة بجنسه أنه إن كان معلوما تعدد العلم بجنسه، وإن كان مقدورا تعددت القدرة بجنسه وهكذا، وإطلاق الجنس على مثل هذا توسع، وفي أكثر النسخ بحسبه وهو ظاهر.

{مسألة تعدد العلم بتعدد المعلوم مثار نزاع بين المتكلمين}

واعلم أن في هذه المسألة، أعني تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم، نزاعا بين المتكلمين ذكر في شرح المقاصد أنه: «اتفق القائلون بالعلم القديم أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة، واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه

1- ساقط من نسخة "أ".
2- العمدة: 158.
3- نفسه: 158.

يمتنع أن يتعلق بمعلومين، -قال:- وهذا هو المعني بقولنا: يتعدد العلم بتعدد المعلوم، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز، وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة، فيكون التعلق بهذا غير[1] التعلق بذاك، أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون / للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم. 372

-قال:- ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل، ومن حيث إنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل، -ثم قال:- ويرد على الإمام أن الجواز الذهني، -أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي- أعني عدم الامتناع في نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج»[2]، وذكر أدلة على امتناع تعلق العلم الواحد بمعلومين واستضعفها، فانظرها.

قلت: وانظر حكايته الاتفاق على وحدة العلم القديم وقد تقدم خلاف أبي سهل الصعلوكي، لكن ذكر الاتفاق الإمام وغيره، وما ذكر عن الفخر من بناء الخلاف على تفسير العلم عليه عول البيضاوي في الطوالع، بعد أن ذكر خلافا في الإدراك والعلم قال: «وقيل العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشيء نفسه، وقيل صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم، فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات»[3] انتهى وراجع المقترح.

{فوائد لها ارتباط بالمسألة}

وهنا فوائد لها ارتباط بالمقام، إحداها: اختلف في العلوم المتعلقة بمعلوم واحد أهي متماثلة أم لا؟ وبيانه أن لكل علم محلا وهو العالم ومتعلقا وهو المعلوم، فإذا تعدد المحل واتحد المتعلق كعلم زيد وعمرو بأن العالم حادث فالعلمان مختلفان إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته وإلا فمثلان، وإذا تعدد متعلقهما فهما مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسواد والبياض، إذ لو كانا مثلين لم يجتمعا

---

[1]- وردت في شرح المقاصد: عين.

[2]- قارن بشرح المقاصد/2: 325-326.

[3]- قارن بطوالع الأنوار: 123.

في محل واحد، وإذا اتحد متعلقهما فالجمهور على أنهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف، أما عند الاتحاد فظاهر، وأما عند الاختلاف فلأن الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهرين.

واعترض بأن الفرق ظاهر، فإن الوقت هنا داخل في متعلق العلم، كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا، ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء، بخلاف كون الجوهرين في زمانين فإنه خارج عنه، وإنما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين / هكذا ذكر السعد قال: «والحق أن المعلوم إذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وأن اتحاده مع تعدد العلم إنما يتصور عند اختلاف وقت العلم، والظاهر أنهما حينئذ مثلان أو عند اختلاف محله، وقد سبق الكلام في أنهما حينئذ مثلان أو مختلفان»[1].

373

الثانية: قال السعد: «دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على أن [محل][2] العلم الحادث هو القلب، وإن لم يتعين هو لذلك عقلا، بل يجوز أن يخلقه الله في أي جوهر شاء، لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لسائر الحيوانات، بل الروح الذي يمتاز به الإنسان، -قال:- وظاهر كلام الفلاسفة أن محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة، وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة، إلا أن المحققين منهم على أن محل الكل هو النفس، إلا أنه في الكليات يكون بالذات، وفي الجزئيات بتوسط الآلات، أعني المشاعر»[3] وقد بين ذلك في بحث النفس.

الثالثة: للنفس أربع مراتب:

الأولى: القوة المستعدة لإدراك المعقولات الأولى، وهي الحاصلة لجميع أفراد الإنسان في مبدأ فطرتهم، وتسمى العقل الهيولائي.

الثانية: القوة الحاصلة عند حصول البديهيات، تكون مستعدة لاكتساب الفكريات وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف.

الثالثة: القوة الحاصلة عند حصول النظريات وممارستها، تكون مستعدة لاستحضارها كالمشاهدة من غير حاجة إلى اكتساب وتسمى العقل بالفعل.

1- قارن بشرح المقاصد/2: 329.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- قارن بشرح المقاصد/2: 330-331.

الرابعة: أن تستحضرها وتلتفت إليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد.

قوله: "**لما فيه من اجتماع الضدين ...**" [1] إلخ، يريد لأن العلم الواحد لا يقوم إلا بمحل واحد، فلو لم يكن للإنسان إلا علم واحد قائم بمحل واحد، لزم إذا جهل شيئا أو غفل عنه وعلم شيئا آخر أن يتوارد العلم والجهل أو الذهول على ذلك المحل الواحد، بخلاف ما إذا تعددت العلوم فإن محالها حينئذ تتعدد، فيصح أن يقوم بالإنسان علم وجهل، إذ العلم في محل والجهل أو الذهول في محل آخر، وهو محل العلم الذاهب لا في محل هذا العلم الباقي ولا محذور فيه، وهذا كله بناء على أن محل العلم من القلب هو محل جميع أضداد ذلك العلم.

374 وههنا بحث شريف، وهو أنه إذا كان علم الحادث يتعدد / بتعدد المعلوم، ونحن نقول بجواز أن يعلم العبد ما لا يتناهى، بأن يتعلق علمه مثلا بجميع المقدورات التي لا تتناهى، وإنما وقع التخصيص من الله تعالى، وحينئذ لو علم ما لا يتناهى [لكان بعلوم لا تتناهى] [2]، ولو كانت للإنسان مثلا علوم لا تتناهى لاستدعت محالا لا تتناهى ضرورة أن لكل علم محلا، فيجب أن تكون في الإنسان جواهر لا نهاية لها، وهو محال وهو قول النظام.

لا يقال يعلم ما لا يتناهى لكن بتتالي العلوم وتعاقبها على ما هو شأن المعلومات لا باجتماعها، لأنا نقول البحث مفروض في علمها دفعة واحدة.

لا يقال هب ذلك جائزا لكنه لم يقع لتخصيص الله علم المخلوق ببعض الأشياء دون بعض فلا إشكال، لأنا نقول الكلام في تجويز ذلك وهو يؤدي إلى المحال، فيكون تجويزه محالا فتعارضت ههنا مقدمات ثلاث:

إحداها: أن العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات.

الثانية: أن المخلوق يجوز أن يعلم ما لا يتناهى.

الثالثة: أن الجسم يتركب من جواهر متناهية فلابد من منع إحدى هذه المقدمات.

---

[1] - العمدة: 158.

[2] - ساقط من نسخة "أ".

والأقرب عندي منع الثانية، فإنه لا نزاع بين العلماء في أن علم المخلوق لا يحيط بجلال الله تبارك وتعالى، قال تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْماً﴾[1] وفي ذلك بحث تأمل.

{تقرير برهان مطلب وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا}

قوله: "**إذ كل ما يدخل [تحت]**[2] **الوجود فلابد من صحة تمييزه...**"[3] إلخ، الاستدلال على هذا المطلب بقياس من الشكل الثاني، وهو أن يقال: كل موجود متميز ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز، فينتج لا شيء من الموجود غير متناهي، وهذا إن سلمت الكبرى، وإلا فيقال أدنى حال الموجود غير المتناهي أن يكون كالمعدوم المسترسل. وقد تقدم كلام ابن التلمساني في أنه متميز حيث رد على من يقول لا يتعلق علم الله تعالى به لعدم تميزه، وفسر الاسترسال الذي قال به الفخر في العلم به.

قوله: "**وهو محال ضرورة...**" [4] إلخ، بينوا استحالة التوزيع بأن توزيعها أي المتعلقات يستلزم انتهاءها وهي غير متناهية، مثلا لو فرضت قدرتان أو علمان لزم انقسام المقدورات نصفين والمعلومات نصفين، وكذا لو قدرت ثلاث قدر أو أربع أو أكثر لزم أن يكون للمقدورات ثلث[5] أو ربع مثلا، ولاشك أن انقسامها على هذه الأعداد يستلزم انتهاءها، لأن ما انقسمت عليه يفنيها بالضرورة وكل عدد فان متناه.

375 وهاهنا بحث، وهو لقائل أن يقول: أي مانع من / انقسام المقدورات مثلا في علم الله تعالى نصفين، ولا ينافي ذلك عدم تناهيها، إذ معنى عدم التناهي فيها أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، سلمنا ذلك، لكن نقول لا يفرض التوزيع على ذلك الوجه السابق من انقسام الأفراد، بل يفرض في الأجناس وإن لم تتساو في النسبة، مثلا تفرض قدرتان إحداهما تتعلق بأفعال العباد والأخرى بما ليس للعباد فيه اكتساب، وكل من القسمين لا يتناهى، أو إحداهما بالخير والأخرى بالشر، وتكون الممكنات على هذه منقسمة على القدر مع لا تناهيها.

---

[1]- طه: 107 وتمامها: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْماً﴾.
[2]- سقطت من نسختي "أ" و"ب".
[3]- العمدة: 159.
[4]- نفسه: 159.
[5]- في نسخة "ب": ثلاث.

والجواب أن ذلك يستلزم الافتقار إلى المخصص والحدوث على ما مر في عموم التعلق، إذ مصحح تعلق القدرة مثلا هو الإمكان المشترك في جميع الأجناس، وقد بان لك أن دعوى المصنف الضرورة في هذا المطلب غير واضحة، نعم، إن جعلها جهة للقضية لا بمعنى البداهة صح والله أعلم.

{سؤال مشهور للمتكلمين وهو كيف يكون ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى؟}

<قوله: "**باطل بإجماع المسلمين**"[1] يعني وبالعقل أيضا، لاجتماع المتنافيات من استدعاء المحل وعدم استدعائه وغير ذلك، >[2] وللمتكلمين هنا سؤال معلوم [مشهور][3] وهو أن كلا من المقدورات والمعلومات لا يتناهى، مع القطع بأن المعلومات أكثر من المقدورات، وكيف يكون ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى.

وجوابه ظاهر، فإن الكثرة هي باعتبار الآخر، فإن المعلومات هي الواجبات والجائزات والمستحيلات، والمقدورات الجائزات فقط، ولاشك أن موقع العلم أكثر من موقع القدرة بحسب الأجناس، وكل جنس في نفسه غير متناه.

قوله: "**لأنه يوجب قلب الأجناس...**"[4] إلخ، أي قيام الصفة مقام صفة أخرى مخالفة لها في النوع يوجب قلب الأجناس، أي صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الأخرى وهو محال بالضرورة، ويوجب أيضا اجتماع المتضادات، إذ لو قام مثلا العلم مقام القدرة لوجب أن يؤثر وأن لا يؤثر، وأن يتعلق بالواجب وأن لا يتعلق به وغير ذلك من المحالات، بخلاف ما لو قام مقام علم آخر، فإن المتعلق واحد والأحكام كلها متساوية والحقيقة واحدة، فلا يلزم قلب حقيقة ولا اجتماع متضادات.

376 فإن / قيل: إن قيام الحقيقة مقام حقيقة أخرى لا يوجب قلب حقيقة، ألا يرى أنه يجوز [قيام][5] السواد مقام البياض والعكس ولا يلزم محال فما معنى هذا الكلام؟.

---

[1]- العمدة: 160.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 160.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

قلنا: معنى قيام البياض مقام السواد تواردهما على المحل، بحيث يذهب أحدهما ويخلفه الآخر ولا محذور فيه، والمراد ههنا أن تثبت لأحدىٰ الحقيقتين خاصية الأخرى من التعلق ونحوه وهذا هو المستلزم لقلب الحقيقة، واجتماع المتضادات دون الأول.

{سؤال يحتاج للجواب}

وحينئذ يتوجه سؤال وهو أن يقال: إن كل فرد من أفراد النوع لابد أن تثبت له خصوصية بها يمتاز عن الآخر وإلا لم يكن الامتياز ذاتيا، فلو قام حينئذ الواحد مقام غيره من ذلك النوع وجب أن تثبت له الخواص المتمايزة المتنافية، ويلزم فيه من الاستحالة واجتماع المتضادات ما لزم في قيام النوع مقام الآخر.

والجواب، أنا نمنع وجود تلك الخواص في أفراد هذه المعاني، وإنما ذلك في المحتاجات إلى التشخص من المحسوسات كأفراد الإنسان مثلا، أما المعاني فليس تمايز أفرادها إلا بالمحال وهي أمور خارجية، ولو سلم فالمراد القيام في نفس الحقيقة وأحكامها الراجعة إليها، ولاشك أنها واحدة في جميع أفراد النوع ومن ثم يقال: إن النوع مقول على أفراده حال الشركة والخصوصية معا كقيام الواحد مقام غيره حيث تساوت الحقيقة بخلاف الجنس.

قوله: "**ولأجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي...**"[1] إلخ، يريد المسلك السابق في أنه لا تقوم حقيقة مقام أخرى، لاستلزام ذلك قلب الجنس والتضاد واللا تضاد، وهو معنى المحال المشار إليه بقوله "هربا من لزوم هذا المحال".

وبعد كتبي هذا على ما ظهر لي، وجدت عبارة المقترح «فلما لم يستقم لهم الجري على هذا المسلك في العقلي صار قوم إلى التعدد في الكلام هو بأمر لزوم هذا المحال، وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع» انتهى.

فتبين أن كلام المصنف وإن كان يصح على ما قررناه لكن الظاهر أنه مصحف، فإن هذا الكلام كله هو للمقترح، فكان صواب العبارة على ما <قررنا>[2] عند المقترح هكذا: «ولأجل عدم استقامة الجري على هذا المسلك العقلي» فبقيت عليه لفظة "عدم" ونحوها والله أعلم.

1- العمدة: 161.

2- سقطت من نسخة "ب".

{ما ذكره المتكلمون في تقرير مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب في أن الكلام اسم لسبع صفات}

قوله: "**اسم لسبع صفات...**"[1] إلخ، فيه تسامح لأن اسم الجنس ليس موضوعا 377 / بإزاء الأنواع حتى يكون اسما لها، بل بإزاء الحقيقة الشاملة للأنواع، هذا إن أريد أنه اسم للقدر المشترك بين السبعة حتى تكون أنواعا له على ما يفصح عنه الاحتجاج الآتي، وهو أن وجود الجنس خارجا بدون أنواعه محال، وأما إن أريد أنه مشترك بين السبعة فلا يرد ما مر لكن لا يلائم ما بعده.

{جمهور أهل السنة على أن كلام الله تعالى أزلي وهو مع تنوعه صفة واحدة}

قوله: "**وإن هذه السبع من صفات الأفعال...**"[2] إلخ، اعلم أن جمهور أهل السنة على أن كلام الله تعالى أزلي ويتنوع في الأزل إلى أمر ونهي وغيرهما، وهو مع تنوعه [إلى ذلك][3] صفة واحدة في نفسه كالعلم والقدرة وغيرهما. ويتنوع باعتبار تعلقه إلى أمر ونهي، مثلا إن تعلق [في الأزل][4] باقتضاء الفعل سمي من هذه الجهة أمرا وباقتضاء الترك سمي نهيا وهكذا.

واعترض بأنه يلزم أن يكون في الأزل أمر من غير مأمور، ونهي من غير منهي وهو محال، ورد بأنه إنما يكون محالا لو أريد تنجيز التكليف في الأزل وليس بمراد، وهذا المقام يحقق في علم الأصول، أعني الخلاف في أن الكلام هل يسمى خطابا في الأزل أم لا؟ وأن المعدوم هل هو مأمور أم لا.

---

[1]- العمدة: 161. قال السنوسي في تقرير هذه الفقرة: «وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب، قال: إن الكلام اسم لسبع صفات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والوعد، والوعيد، والنداء والكل قديم عنده. ونقل أيضا عنه قدم الكلام فقط، وأن هذه السبع من صفات الأفعال، إنما تثبت للكلام فيما لا يزال... وأيضا فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة إلى الخبر، فلا يحسن جعلها قسيمة له، وأن الاستخبار إما أن يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر، والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب. وإن أريد به طلب الإخبار رجع إلى الأمر والوعد خبر عن الثواب، والوعيد خبر عن العقاب واختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر...».

[2]- نفسه: 161.

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- ساقط من نسخة "أ".

قال العضد[1] في شرح المختصر الأصلي: «ولأجل أنه مستبعد -يعني وجود أمر ونهي وخبر في الأزل من غير متعلق- قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه في الأزل أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، وقال القديم هو المشترك بين هذه الأقسام، وهذه الأقسام حادثة. وأورد عليه أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام، والجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام.

قال: واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعا بل عوارضه بحسب المتعلق، ويجوز خلوه عن التعلق، ولا يجعل التعلق من حقيقته، وله تحقيق [وتدقيق][2] في علم الكلام»[3] انتهى.

قال السعد في حواشيه[4] عليه: «قوله: وله تحقيق، أي وهو أن الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل في حقيقة التعلق ثم يتكثر تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار المتعلقات، فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا وبالعكس نهيا، وعلى هذا القياس ولا يكون هذا تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة، ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة»[5] انتهى.

378 وعلى هذا المذهب مشى السعد في شرح النسفية حيث قال: «فإن قيل: هذه / أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها، قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلا»[6] انتهى.

قال ابن أبي شريف[7] في حواشيه عليه: « جرى الشارح –يعني السعد- على ما ذهب إليه ابن سعيد القطان أحد أئمة السنة قبل الأشعري، وهو أن تنوع الكلام يحدث عند

1- العلامة عضد الدين الإيجي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 133 هامش:4.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- قارن بشرح المختصر الأصلي/1: 15-16.

4- يعني حواشي التفتازاني على شرح عضد الدين الإيجي لكتاب "المختصر الأصلي" لابن الحاجب.

5- قارن بحواشي السعد على شرح المختصر الأصلي/1: 16.

6- قارن بشرح النسفية: 55 من حيث نقل النص بأمانة.

7- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش 4 من الحواشي بتحقيقنا.

حدوث التعلقات التنجيزية، والفرق بين مذهبه ومذهب الأشعرية أنه يعتبر في التنوع التعلقات الحادثة وهم يعتبرون التعلقات الأزلية» انتهى.

وقال الخيالي[1] في حواشيه عليه: «قوله -أي السعد-: وذلك فيما لا يزال، هذا مذهب بعض الأشاعرة، والجواب الحق أن عدم وجوده بدونها إنما هو بحسب التعلقات الأزلية»، قف على كلامه والمسألة طويلة الذيل.

واعلم أن ما ذكروه في تقرير مذهب عبد الله بن سعيد إنما يتمشى على جواز تعدد التعلقات على الصفات وهو خلاف مذهب الشيخ أبي الحسن، فإن مذهب الشيخ أن تعلقات الصفات لذواتها كما مر لا تتجدد، وإلا لزم الحدوث والتسلسل فيما يتوقف عليه التأثير منها إلى غير ذلك. وقد نبه الفهري على ذلك كله في شرح المعالم.

{مناقشة المتكلمين لمذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب في صفة الكلام}

قوله: "**آيلة إلى الخبر**"[2] أي إذا كانت كلها من الله بقرينة التفصيل المذكور بعد في الاستخبار، أما الوعد والوعيد فآيلان إلى الخبر مطلقا، أي من الله ومن غيره إذ هما إخبار بثواب أو عقاب أو إخبار بخير أو شر، وبذا تعلم أن التعبير بالمآل فيهما تسامح.

قوله: "**إما أن يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر...**"[3] إلخ، أنت خبير بأن التقرير حمل المخاطب على الإقرار، والحمل قد يقال إنه طلب وأمر، ويجاب بأن المقصود من التقرير هو تحقيق المقرر به وإثباته والإخبار بأنه حق، وأن على المخاطب أن يقر به ولا ينبغي له أن ينكره، ولو سلم أن هنا طلبا فالتقرير لا يكون قسما آخر زائدا على الطلب والخبر [وهو ظاهر][4].

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 323 هامش 8 من الحواشي.

2- العمدة: 161.

3- نفسه: 161.

4- ساقط من نسخة "أ".

قوله: "**وإن أريد به طلب الإخبار...**"[1] إلخ، أي إذا كان من غير الله تعالى وهذا مقابل قوله "إما أن يكون من الله تعالى" ويحتمل أن يريد العموم بمعنى: أنا لو فرضنا على تقدير تسليم المحال ومجازات الخصم أنه من الله تعالى أيضا طلب إخبار فهو لا يخرج عن القسمين.

قوله: "**والوعد خبر عن الثواب...**"[2] إلخ، قد يقال لو كان الوعد والوعيد خبرين لزم الكذب في خبر الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الملازمة أنه قد يوعد ويعفو فيكون الوعيد / الذي هو [الإخبار][3] إخبارا عن العقاب لم يقع مدلوله الذي هو العقاب، على أنه لو سلم وقوعه فكل من الثواب والعقاب لا يجب أن يقع منه عقلا على ما هو مذهب أهل الحق، وخبره تعالى واجب الصدق عقلا. 379

وجوابه: إن الوعد والوعيد إخبار بأن الله تعالى ديان وأن عنده الثواب العظيم وعنده العقاب الأليم لمن سلك سبيل التقوى أو سبيل الهوى، وهذا إخبار صدق لا أنه إخبار بحلول الثواب والعقاب حتى يلزم الخلف بالعفو.

فإن قلت: إنما يظهر هذا في نحو ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾[4] مثلا وكيف تصنع بنحو قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾[5] ونحو ﴿لَا يَصْلَيٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى﴾[6] ونحو ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾[7]ونحو﴿سَيَصْلَىٰ نَاراً ذَاتَ

1- العمدة: 161.
2- نفسه: 161.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- تضمين للآية 42 من سورة فصلت: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾.
5- الضحى : 5.
6- الليل: 15.
7- الليل: 17.

﴿لَهَبٍ﴾[1]، وهو كثير مما ينبئ عن أن ذلك واقع لا محالة، لا يقال المراد الإخبار بأن الله تعالى قادر على إيقاعه لا بإيقاعه، لأنا نقول لا يصح الحمل على هذا المسلك ولا يجوز لاستلزامه مصادمة ظواهر الشريعة والدخول في ورطة المرجئة ضرورة أن المقدور لا يلزمه الوقوع.

قلنا: تلك الإخبارات مقيدة بالمشيئة، وحينئذ كل ذلك حق لأن «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[2] فأهل العفو خارجون بمقتضى التخصيص، ثم إنه لا منافاة بين جواز متعلقاتها من ذواتها ووجوبها من حيث تعلق علم الله تعالى بوقوعها وهو مناط الإخبار فليتأمل، وستسمع لهذا الكلام مزيد بيان في السمعيات إن شاء الله.

قوله: **"لا يغير حقيقة الخبر"**[3] أي لأن الخبر ما له نسبة خارجية والنسبة واحدة سواء كانت وقوع ثواب أو عقاب.

قوله: **"لا يسمى أمرا ولا نهيا إلا عند وجود المأمور..."**[4] إلخ، لما ذكر الفهري إنكار المعتزلة للكلام النفسي الأزلي وشبهتهم في الاستدلال على ذلك بأنه لو كان [أزليا لكان][5] في الأزل أمر ونهي بلا مأمور ولا منهي وهو عبث، قال بعد أن ذكر الجواب عنه بما قررناه قبل «وأجاب عبد الله بن سعيد والقلانسي[6] عن هذه الشبهة بأن لله تعالى كلاما أزليا لا يتصف بكونه أمرا ولا نهيا ولا خبرا إلا عند وجود المأمور والمنهي والمخبر، قال: وهذا مشكل، فإن ثبوت كلام في الأعيان لا يتخصص بأخص من أمر ولا نهي ولا خبر ولا غيره من خصوصات الكلام محال / في العقل، إذ لو صح ذلك لصح وجود معنى لا يتخصص 380 بخصوص ما لا لون ولا طعم مثلا ولا غير ذلك ثم يتجدد له أخص، قال: ولعظم هذا الإشكال أول بعض الأصحاب كلام الشيخين على أنهما إنما أرادا أنه لا يسمى أمرا ولا نهيا إلا

1- المسد: 3.

2- أخرجه البيهقي في أسماء الله والصفات، باب: ما شاء الله كان.

3- العمدة: 161.

4- نفسه: 161.

5- ساقط من نسخة "أ".

6- أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي أبو العباس، أحد متكلمي أهل السنة المتابعين لنهج ابن كلاب في القرن الثالث. الفرق بين الفرق: 115، 145. الملل والنحل/1: 118.

عند وجود المأمور والمنهي، لأن الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما وإلى هذا أشار المصنف.

قوله: "**إن كان بنفس هذا الخبر دار...**"[1] إلخ، يريد أن الخبر لما كان هو ما يثبت مدلوله في الخارج بدونه، فالأمر والنهي إن جعلناهما خبرا عن تحتم المأمور به والمنهي عنه، فلابد أن يكون ذلك التحتم ثابتا ليصح الإخبار به وثبوته، إما بهما أنفسهما فيلزم الدور إذ لا يصح الأمر والنهي حينئذ حتى يثبت التحتم إذ هما خبر عنه [والمخبر عنه لابد وأن يثبت بدون الخبر ليكون الخبر تابعا له، لكن لا يثبت التحتم لها بعد وقوع][2] الأمر والنهي وهذا هو الدور.

فإن قيل: الجهة منفكة فلا دور، وذلك أن ثبوت التحتم بالأمر والنهي وتوقفه عليهما إنما هو في حقنا، وأما في جانب الله تعالى فالتحتم ثابت في علمه وإن لم يقع أمر ولا نهي ولا دور ههنا أصلا.

قلت: لا نسلم أن التحتم يثبت في جانب الله تعالى بدون الأمر والنهي وإن تعلق علمه بذلك يكفي، فإن الإلزام والتكليف من خصائص الكلام فلا يثبت بالعلم، ولا يكفي فيه، كما أن تعلق العلم بما يقع من الكائنات لا يغني عن القدرة والإرادة، وأما أن يكون ثبوته بغيرها فننقل الكلام إليه ويلزم فيه ما لزم في الأول فلا يخلو عن دور أو تسلسل.

قوله: "**ويمكن أن يجيب بأن بعض الإخبار...**" إلخ، فيه بحث، لأن هذه الأخبار التي صارت إنشاء هي وإن كان [أصل][3] صيغها الإخبار لكنها ليست خبرا الآن إلا بالنظر إلى صيغتها ولسنا في الصيغ بل في الحقائق، ولاشك أن حقيقة مدلول نحو طلقت وأعتقت ليست خبرا لعدم قبولها التصديق والتكذيب، وإنما هي حقيقة أخرى خارجة عن الخبر والطلب يقترن فيها الدال والمدلول، فمتى نجد خبرا يقارن لفظه معناه حتى يقع به التنظير؟

قوله: "**وليس فيهما تحتم**"[4] الخطب في هذا الاعتراض سهل، إذ للأستاذ أن يقول إنما قصرت تفسير الأمر والنهي الحقيقيين بناء على أن الأمر حقيقة في الوجوب والنهي

---

[1] - العمدة: 161.

[2] - ساقط من نسخة "أ".

[3] - سقطت من نسخة "أ".

[4] - العمدة: 162.

[حقيقة][1] في التحريم، ولو سئل عن أمر الندب لقال هو الإخبار عن راجحية الفعل، أو عن 381 نهي الكراهة لقال / هو إخبار عن راجحية الترك، أو مرجوحية الترك في الأول أو راجحيته في الثاني ونحو هذا.

نعم، يرد على الأستاذ أن ما فسر به الأمر والنهي لا إشعار به لصيغتهما الواردة في القرآن لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بينا.

وبعد كتبي هذا، رأيت سعد الدين قد اعترض على الأستاذ بما ذكرته الآن، فذكر مذهب الأستاذ كما مر ثم قال: «وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما» انتهى. وقد أثبت هو مطلق اللزوم ونفيناه نحن بينا فلا منافاة بين كلامينا.

وقال تقي الدين: «والعجب أن من طرقه -يعني الأستاذ- على إثبات الكلام أن قال الباري تعالى ملك مطاع، ولا يتم وصف الملك إلا بالأمر والنهي، فكيف يذكر ما يلزم منه نفي الأمر والنهي وهو حق الملك الذي به استثمر ثبوت الكلام لله عز وجل، وغاية ما ذكره احتمال، فلو قيل له إن كلام الله تعالى صفتان: طلب والأخرى خبر، فيندرج تحت الطلب الأمر والنهي، ويندرج تحت الخبر بقية الأقسام لم يجد له مدفعا» انتهى.

قلت: وما ألزم الأستاذ أولا من المناقضة حيث استدل على الكلام بأن الملك يكون له الأمر والنهي، يمكن أن يجاب عنه بأن الأستاذ لم ينف الأمر والنهي في جانب الله تعالى من جهة المعنى، إذ لا ينكر أن الله تعالى ألزم الخلق أفعالا وتروكا وإلا كان قد نفى التكاليف، ولا شك أن هذا هو الذي أثبته للملك، بمعنى أن للملك أن يلزم الناس أمورا من فعل وترك إلا أن هذا الإلزام هل هو طلب أو خبر؟ فهو يقول إنه في جانب الله تعالى خبر، ومع كونه خبرا فسواء سميناه أمرا أو نهيا أو سميناه خبرا، غاية الأمر أنه سماه تارة بالأول فقال لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، وتارة سماه بالثاني وهو الخبر، ولا مشاحة في التعبير.

قوله: "**فإن العفو من الله تعالى مأمول...**"[2] إلخ، ويرد عليه أيضا أمر الندب ونهي الكراهة كما ورد على الأستاذ.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 162.

قوله: "**بطل على المعتزلة حد الواجب بذلك...**"[1] إلخ، حد المعتزلة الواجب بما يعاقب على تركه، فأورد عليهم جواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عنه فحدوه بأنه ما أوعد على العقاب بتركه فيندفع الاعتراض.

ورد بأن إيعاد الله خبر صدق فيستلزم العقاب على الترك ويلزم فيه مثل ما قبله، وكأن هذا الثاني هو مراد الفهري والمصنف، وأنت / خبير بأن تعريفهم الأول لا يلزم عليه 382 الإيراد المذكور إلا إن أرادوا العقاب بالفعل، وأما إن أرادوا بالمضارع الحيثية الشرعية، بمعنى أن ما يعاقب عليه معناه ما من شأنه شرعا أن يعاقب عليه فصحيح إذ لا يلزم وقوع الحيثية.

قوله: "**لو قدر ورود الأمر الجازم بدون الوعد والوعيد...**" [2] إلخ، يعني أن الأمر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعيد، فيصح الأمر والنهي بدون الثواب والعقاب، وهذا من تتمة الاعتراض على الفخر في رد الأمر والنهي إلى الإخبار بحلول الثواب والعقاب.

واعلم أن وحدة الكلام يضيق فيها مجال الأفكار وتقصر في مفاوزها خطى الأنظار، وقد اختار تقي الدين الوقف فيها بعد أن ذكر مسلكي العقل والنقل عليها وضعفهما. وقال سعد الدين: «الأقرب ما ذكره إمام الحرمين وهو: أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد [خبر][3]، بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان[4] قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد، فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، وإذا [تحققت هذا في الكلام][5] فالأمر كذلك في الذات وجميع الصفات.

---

[1] - العمدة: 162.
[2] - نفسه: 162.
[3] - سقطت من نسخة "أ".
[4] - في شرح المقاصد: فان.
[5] - ساقط من نسخة "أ".

-قال:- وقد يستدل على وحدته بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد، لأن نسبة الموجب[1] إلى جميع الأعداد على السوية»[2] انتهى. وما ذكره إمام الحرمين من الإجماع هو ما اعترضه المقترح وضعفه كما أشرنا إليه أولا. قف على كلامه.

تنبيهات:{مزيد تقرير أحكام الصفات من حيث وجوب الوحدة وعموم التعلق}

{التنبيه الأول: ما تتعلق به الصفات وما لا تتعلق به}

الأول: اعلم أن القدرة والإرادة كما مر يتعلقان بالممكنات جميعا على اختلاف في المعدوم على ما مر، ولا يتعلقان بواجب ولا مستحيل، إذ لو تعلقتا به لزم تحصيل الحاصل وقلب الحقيقة، إلا أن بعض الناس يذكر نزاعا في المحال وأنه هل هو مقدور أم لا؟

وقال البكي: «هو المفيد لكل ذي حقيقة عين تلك الحقيقة، حتى المحال إن كانت له حقيقة وهي صورته الوهمية، فهو المفيد لها والمجلي لها تلك الصورة الوهمية والمجلي لها، وإذا كان كذلك فهو العالم بكل شيء حتى المحال، ومن هنا يتنبه لنكتة وهي أن المحال مقدور من حيث تحصيل صورته الوهمية واستجلاؤها في ضمير الذاكر لها، إذ ذلك من أثر القدرة قطعا، فالمحال مقدور من حيث الذهن لا من حيث الخارج» انتهى.

383 وبهذا <الكلام>[3] تبين لك موقع النزاع المذكور / لكن هذا الكلام ليس مما ينبغي أن يجعل خلافا لما اشتهر، إذ خطور صورة المحال الوهمية في الذهن من قبيل الممكنات قطعا، فلا عجب في تعلق القدرة والإرادة به، وإنما الممتنع تعلقها بالمحال من حيث إبرازه للوجود أو إعدامه. وهذا لا يقول به أحد.

وأما العلم، فيتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، وتقدم خلاف الفلاسفة في الجزئيات، وتقدم ما يتعلق بالكلام على تعلق العلم جملة وتفصيلا.

وأما الحياة، فلا تتعلق بشيء، أي لا تطلب أمرا زائدا بعد قيامها بمحلها، وإنما هي مصححة للكمالات المذكورة.

---

[1]- في نسخة "ب": الواجب.

[2]- قارن بشرح المقاصد/4: 163.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

وأما السمع والبصر، فيتعلقان كما مر بجميع الموجودات ولا يتعلقان بالمعدوم مطلقا ولا بالمحال، وهذا هو المعروف عند الجمهور، وقد خالفت طائفة فعمموا تعلقهما للموجود والمعدوم.

قيل: وقد أطبقت الصوفية على رؤيته تعالى وسمعه للممكن الذي علم أنه سيوجد، وكثر اللجاج في هذه المسألة بين المتأخرين والوقف فيها أسلم وأليق والله أعلم.

وأما الكلام، فيتعلق بجميع متعلقات العلم كما مر.

{التنبيه الثاني: الصفات المذكورة تارة تتعلق تنجيزيا وتارة صلاحيا}

الثاني: هذه الصفات تارة تتعلق تنجيزيا وتارة صلاحيا. أما القدرة والإرادة فقد تقدم ما فيهما فأغنى عن إعادته، وأما العلم فله تعلق واحد تنجيزي قديم هذا هو الصحيح وتقدم ما قال به الإمام من الاسترسال، وما فسره به البعض من الصلاحية، وما قال به الشهرستاني في الصفات من الصلاحية وقد زيفه ابن التلمساني.

وأما السمع والبصر، فلهما صلاحي قديم وتنجيزي، والتنجيزي منه قديم وهو سمعه تعالى وإبصاره لذاته وصفاته الوجودية في الأزل، ومنه حادث وهو سمعه وبصره للكائنات فيما لا يزال، وعلى ما مر من مذهب الصوفية فتعلق السمع والبصر تنجيزي قديم.

وأما الكلام، فله تعلق تنجيزي قديم، لكن الأمر والنهي عند الأشعرية لهما تعلق صلاحي قديم وتنجيزي حادث على ما فصل في أمر المعدوم.

{التنبيه الثالث: جعل السنوسي التعلق لصفات المعاني دون المعنوية}

الثالث: جعل المصنف التعلق للمعاني دون المعنوية، وهذا هو اللائق إذ لو كان التعلق للمعنوية لزم قيام الحال بالحال إذ التعلق نفسي للمتعلق.

{التبيه الرابع: الصفات المذكورة منها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كما أن منها عام التعلق وخاص التعلق}

الرابع: في هذه الصفات تقاسيم، وذلك أن منها ما لا يتعلق ومنها ما يتعلق، الأول الحياة / والثاني سائر الصفات، وأيضا منها عام التعلق وخاص التعلق، الأول العلم والكلام والثاني باقي الصفات، وأيضا منها ما يتعلق بنفسه وبغيره، ومنها ما لا يتعلق بغيره ولا يتعلق بنفسه، الأول ما سوى القدرة والإرادة، والثاني القدرة والإرادة، وإن شئت قلت الأول ما لا يؤثر والثاني ما يؤثر، وتقدم خلاف في أن علمه يتعلق بعلمه أم لا والصحيح الأول.

384

{التنبيه الخامس: ما بين الصفات من تعلق من حيث المساواة والعموم والخصوص}

الخامس: قد علمت مما مر أن بين تعلق القدرة والإرادة المساواة، وكذا بين تعلق العلم والكلام، وكذا بين تعلق السمع والبصر والإدراك على القول به، وبين تعلق القدرة والإرادة والسمع والبصر عموم من وجه على ما هو المشهور فيهما يجتمعان في الموجود الممكن، وينفرد السمع والبصر في الموجود الواجب، وتنفرد القدرة والإرادة بالممكن المعدوم، وبين كل من هذه الأربع وبين تعلق العلم والكلام عموم وخصوص بالإطلاق، فالعلم والكلام أعم مطلقا وما سواهما أخص مطلقا، وبالله تعالى التوفيق وهو الهادي إلى سواء الطريق.

{فصل الوحدانية ووجه تأخير الكلام عنه إلى هذا المحل}

قوله: "**فصل...**"[1] إلخ، تقدم أن الوحدانية من الصفات السلبية على الصحيح، وأن وجه تأخيرها عنها إلى هذا المحل هو ما بينها وبين خلق الأعمال والجبر والقدر من المناسبة الظاهرة، وإنما لم يذكر الجميع هناك لئلا يقع الفصل الكثير بين الصفات ويتشتت النظر

---

[1]- العمدة: 162. قال السنوسي في فضل الوحدانية: «هذا فصل الوحدانية، وينبغي أن تقدم قبل الشروع في شرح مسائله مقدمة في معنى الوحدة، وفي أقسامها فنقول: أما معنى الوحدة: فقال ناصر الدين البيضاوي في "طوالعه" «هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية» وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم أصلا، وللواحد الإضافي وهو ما ينقسم لكن لا إلى أمور مستوية في الحقيقة كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها، فإنها غير مستوية في الماهية...

وقال الإمام في الإرشاد: «الواحد في اصطلاح الأصوليين: هو الشيء الذي لا ينقسم» فقوله «في اصطلاح الأصوليين» احترازا من اصطلاح الفلاسفة، فإنه يطلق عندهم على أمور تعرف فيما بعد، يأتي في التقسيم.

وقوله «هو الشيء» احترازا من المعدوم، لأنه ليس بشيء عند أهل السنة... ولو قال: «الواحد هو الشيء» لكان سديدا، فإن كل منقسم عندنا شيئان لا شيء، إلا أن قوله «الذي ينقسم» تحقيق الحقيقة ورفع للتجوز.

وقد اختلف في الوحدة فقيل: هي صفة سلبية، فهي عبارة عن سلب الكثرة، ونقل عن القاضي وإمام الحرمين أنها صفة نفسية، والتحقيق الأول، وأما أقسام الوحدة فكثيرة: الواحد الحقيقي، والواحد بالشخص، والواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالفصل، والواحد بالعرض...».

مع مناسبة تقديم السلوب هناك. وقد أخرها المؤلف في الوسطى كما فعل هنا لكن وجه ذلك بغير ما ذكرنا وهو وجهان:

«أحدهما: توقف برهانها على كثير مما سبق.

الثاني: أن كلمة التوحيد وهي «لا إله إلا الله» مركبة من نفي وإثبات، والذي نفي عن غير مولانا جل وعز وأثبت له على سبيل الحصر هو الألوهية وجميع خواصها حتى يتضمن قولنا «لا إله إلا الله» لا قديم في ذاته وصفاته، ولا واجب الوجود ولا مخالف لكل حادث، ولا غني بالإطلاق، ولا قادر على كل الممكنات بقدرة قديمة إلا الله تعالى.

ويتضمن أيضا لا عالم إلا الله تعالى، ولا فاعل لما يشاء إلا الله تعالى، وقس على هذا جميع ما مر مما يجب لمولانا جل وعز، ولهذا قالوا: «حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها» فكان اللائق في الترتيب أن يبين أولا ما يعرف به وجود إله العالم ثم ما يليق أن يتصف به، ثم بعد ذلك يبين أن الذي عرفت وجوده واتصافه / بتلك 385 الأوصاف يستحيل أن يكون متعددا، بل لا يكون إلا واحدا.

-قال:- فلهذا قدمنا نحن إثبات ألوهية مولانا تعالى وخواصها، ثم شرعنا في هذا الباب في بيان انفراده تعالى بذلك»[1] انتهى.

{في شرح معنى الوحدة}

قوله: **"هي كون الشيء بحيث لا ينقسم..."**[2] الخ، قال الأصبهاني في شرحه لهذا المحل من الطوالع: «الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لأن تصورها بديهي، إذ كل واحد يعرف أن شيئا واحدا إنسانا أو فرسا أو غير ذلك من غير افتقار إلى اكتساب، والتعريف الذي ذكره المصنف يعني البيضاوي بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة [وإلا يدور][3] لأنا إذا قلنا الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، فقد قلنا إن الوحدة هي كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة، فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها إلا بالوحدة لأن الوحدة مبدأ الكثرة» انتهى.

1- نص منقول بتصرف من شرح الوسطى: 207-208.

2- العمدة: 162.

3- ساقط من نسخة "أ".

ولا يخلو هذا الكلام عن بعض التعسف ثم قال: «والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية، وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم أصلا، كالواجب والنقطة والوحدة الإضافية، قيل: وهي كون الشيء بحيث ينقسم [لكن لا ينقسم][1] إلى أمور متشاركة في الماهية، كالإنسان الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس، فإن هذه الأمور غير متشاركة في الماهية، وأما ما ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة إلى الأفراد المتشاركة، فكونه ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة. فالكثرة هي كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة» انتهى. وفي التعريف الإشارة إلى أن الوحدة من الأمور الاعتبارية وهو الصحيح كما مر في فصل البقاء.

قوله: **"وتعريفه شامل للواحد الحقيقي..."** [2] الخ، حق العبارة أن يقول شامل للوحدة الحقيقية كما في عبارة الأصبهاني، لأن الكلام في تعريف الوحدة لا في تعريف الواحد، لكن المقصود واضح والمراد الشمول بحسب المصدوق، ثم أنت خبير بأن جعل الانقسام إلى الأمور المتشاركة في الماهية ينافي الوحدة دون غير ذلك من التقاسيم كالتحكم.

وفي شرح المقاصد: «الوحدة والكثرة لا يعرفان إلا لفظا، كما يقال في الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام [وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة والكثرة 386 الانقسام إليها][3] -قال:- ولا خفاء في / انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع في الأمور المتخالفة»[4] انتهى المقصود منه.

قوله: **"في اصطلاح الأصوليين"**[5] أي أهل أصول الدين وهم المتكلمون.

قوله: **"فإنه يطلق عندهم..."**[6] الخ، قال المقترح: «قوله -يعني الإمام- في اصطلاح الأصوليين يريد أنه في اصطلاح غيرهم قد يطلق على أمور، فقد يقال واحد بالجنس وواحد

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 162.

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- نص منقول بتصرف يسير من شرح المقاصد/1: 27.

[5]- العمدة: 163.

[6]- نفسه: 163.

بالنوع، فيقال هذا وهذا جنس واحد، وهذا وهذا نوع واحد، وهذا الإطلاق ممتنع في حق الباري تعالى إذ لا جنس له ولا نوع، فلم يبق أن يطلق [إلا أنه لا ينقسم وقد يطلق][1] على ما لا نظير له، وهذا صحيح في حقه تعالى فإنه لا نظير له ولا مثل» انتهى.

قوله: "**ولو قال الواحد هو الشيء...**"[2] الخ، هذا ليس اعتراضا على الإمام، لأنه هو قاله وليس من كلام المصنف.

فإن قيل: كلام المصنف في تحقيق معنى الوحدة فلم يسوق كلام الإمام وهو في تعريف الواحد؟.

قلنا: المقصود حاصل، إذ معرفة الواحد تفيد معرفة الوحدة المشتق هو منها، فعلم من تعريف الإمام للواحد أن الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم، وهو خلاف تعريف البيضاوي السابق إذ هذا أخص، ومن ثم ساقهما المصنف معا وقد تقدم الكل في كلام سعد الدين.

قوله: "**تحقيق الحقيقة ورفع التجوز**"[3]. قال المقترح: «فإن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة وهو أشياء حقيقة إلا أنه في الإطلاق قد يقال له شيء واحد، فقولنا الذي لا ينقسم فيه التصريح بالفرض ونفي الإيهام».

قلت: وفيه رفع إيهام آخر، وهو أنه لو قيل الواحد هو الشيء، والشيء عندنا هو الموجود لتوهم أن المراد تعريف الواحد بأنه هو الموجود ليعلم أن الوحدة هي الوجود كما قال به بعض الناس وهو مردود، فإذا قيل الذي لا ينقسم ارتفع إيهام اتحاد الوحدة والوجود فافهم.

قوله: "**وقد اختلف في الوحدة فقيل هي صفة سلبية...**"[4] الخ، وقع نزاع بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة وجوديتان أو عدميتان، فذهب الفلاسفة إلى الأول، واحتجوا بأمور منها: أن الوحدة جزء هذا الموجود الخارج وجزء الموجود موجود،

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 163.

[3]- نفسه: 163.

[4]- نفسه: 163.

ومنها أن الوحدة نقيض اللاوحدة العدمية. ومنها أن الوحدة نقيض الكثرة، والكثرة ما تألف من الوحدات، فإن كانت الوحدة عدمية وما تألف منها كذلك تقابل العدميان، وإن كانت عدمية وما تألف منها وجودي لزم أن يتألف / الوجودي من العدميات، والكل باطل فتكون الوحدة وجودية وهو المطلوب. 387

ورد الأول بالمنع، فإن الوحدة ليست جزءا من الوجود الخارج بل عارضا له. ورد ما بعده بأن العدميين يصح تقابلهما كالإمكان ومقابله، وذهب المتكلمون إلى أنها عدمية واحتجوا بأنها لو كانت وجودية لاتصفت بوحدة ويلزم التسلسل.

قال صاحب الطوالع: «والحق أن الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية»[1] انتهى. وتقدم في فصل البقاء كلام السعد في شرح المقاصد وما نقله عن صاحب التلويحات[2]، من أن كل ما كان نوعا متسلسلا مترادفا، يلزم أن يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الأمور الوجودية، ومن ذلك الوحدة والكثرة والقدم والبقاء والوجود والإمكان ونحوها.

{أقسام الوحدة}

قوله: "**الواحد الحقيقي والواحد بالشخص...**"[3] الخ، فيه تسامح، إذ الكلام في أقسام الوحدة لا في أقسام الواحد لكن الخطب سهل، ثم إن المصنف جعل أقسام القسيم قسما، وذلك أن القسيم الحقيقي هو الإضافي، وكل ما ذكر من الأقسام بعد الحقيقي إنما هي أقسام الإضافي، فحق العبارة أن يقول إن الوحدة إما حقيقية وإما إضافية، والإضافية إما وحدة بالشخص أو بالجنس أو بالنوع أو بالفصل أو بالعرض، لكن استغنى المصنف بالنتيجة، لأن قولنا: الواحد إما حقيقي أو إضافي، والإضافي إما واحد بالشخص أو واحد بالجنس... الخ، نتيجة الواحد إما حقيقي وإما واحد بالشخص أو واحد بالجنس... الخ ،ولما كان كل ما تنقسم إليه الوحدة ينقسم إليه الواحد استغنى بذكر الواحد

---

[1] - نص منقول بأمانة من طوالع الأنوار للبيضاوي: 93.

[2] - التلويحات في المنطق والحكمة للشيخ شهاب الدين يحيى عمر بن حبش الحكيم السهروردي المقتول سنة 587 هـ. كشف الظنون/1: 482.

[3] - العمدة: 163.

لأدوريته في الألسن والعبارات، ومن ذلك تفهم أن الوحدة بالشخص والواحد بالعرض يحذفان أيضا كما حذف الإضافي لانقسام كل منهما إلى قسمين، فيعتبر قسماه دونه كما اعتبرت أقسام الإضافي دون الإضافي إذ لا وجود للجنس إلا في ضمن أنواعه.

ولأنا نقول أيضا الواحد إما بالشخص أو بالجنس أو بالنوع... الخ، والواحد بالشخص إما واحد بالاتصال أو بالاجتماع، فينتج الواحد إما بالجنس أو بالنوع...الخ، أو بالاتصال أو بالاجتماع، وكذا نقول الواحد إما بالجنس أو بالنوع أو بالعرض...الخ، والواحد بالعرض إما واحد بالمحمول أو بالموضوع، فينتج الواحد إما بالجنس أو / بالنوع أو بالمحمول 388 أو بالموضوع...الخ.

وبهذا تكون أقسام الواحد الإضافي سبعة: الأول الواحد بالاتصال، الثاني الواحد بالاجتماع وهما قسما الواحد بالشخص، الثالث الواحد بالجنس، الرابع الواحد بالنوع، الخامس الواحد بالفصل، السادس الواحد بالمحمول، السابع الواحد بالموضوع وهما قسما الواحد بالعرض، وإليها كلها أشار المصنف بقوله: "فهذه أقسام سبعة" يعني أقسام الواحد الإضافي، وإذا ضم إليها الحقيقي كانت ثمانية وذلك ظاهر.

قوله: **"ويجب تغاير الوجهين..."**[1] الخ، فيه مناقشة، لأن تغاير الوجهين إن أراد به أن يكونا مفهومين بحيث يكون للشيء جهة واحدة وجهة كثيرة، ولا يكون واحدا وكثيرا باعتبار واحد على ما هو معنى المتغايرين عند الحكماء، فهذا المعنى قد أفاده بقوله أولا: "ولابد أن يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه" لإفادة هذا الكلام أنه لابد من تحقق وجهين، ولا يصح وجه واحد، ولا حاجة بعد إلى اشتراط المغايرة، لأن كل شيئين على هذا غيران، اللهم إلا أن يكون زيادة توضيح وتبيين، وإن أراد بتغايرهما جواز الانفكاك والمفارقة على ما هو معنى المتغايرين باصطلاح المتكلمين، فلا يخفى أنه لا يشترط.

{جهة الوحدة والمراد منها}

قوله: **"نفس الماهية لمعروض الكثرة"**[2] أي نفس ماهية الشيء الذي عرضت له الكثرة، بمعنى أن هذا الموصوف بالكثرة وهو الموصوف أيضا بالوحدة، لكن من جهتين

1- العمدة: 163.
2- نفسه: 163.

مختلفتين كما مر، إما أن تكون جهة وحدته نفس ماهيته وتمام حقيقته أو جزءا منها أو خارجا عنها كما تقول في تقسيم الكليات.

والمراد بجهة الوحدة الجهة التي منها الوحدة وهو الشيء المتحد فيه، مثلا إذا قلنا: زيد وعمرو واحد في الإنسانية، فزيد وعمرو هو معروض الكثرة ومعروض الوحدة أي الموصوف بهما، لكن من جهتين مختلفتين، وذلك أن أفراد الإنسان لها جهة كثرة وهي الأشخاص وجهة وحدة وهي الإنسان، ولاشك أن جهة وحدتها التي هي الإنسانية نفس ماهيتها وتمام حقيقتها، لأن الإنسان نوع، وكذا أفراد الجنس، كقولنا مثلا الإنسان والفرس واحد في الحيوانية لكن الحيوانية لها جهة كثرة وهي الأفراد النوعية، وجهة وحدة وهي الحيوانية، لكن الحيوانية التي هي جهة وحدتها هي جزء من حقيقتها لأن الجنس جزء بالضرورة، وكذا أفراد / الضاحك في قولنا مثلا زيد وعمرو واحد في حمل الضاحك عليهما، 389 فإن الضاحكية التي هي جهة الوحدة خارجة عنها ليست داخلة في حقيقتها لأنها خاصة والخاصة من الأعراض، وهذا كله واضح.

وبه تعلم أن ما في حاشية المنجور في تقرير هذا المحل من أن الإنسانية واحد من وجه كثير من وجه، وكذا الحيوانية وغيرها من الكليات ليس على ما ينبغي في هذا المقام، إذ ليس الكلام هنا في الإنسانية وغيرها من الكليات كما قررنا، اللهم إلا أن يرد كلامه على ما ذكرنا بضرب من المسامحة في التعبير والمساهلة في التقرير، ثم لا يخفى عليك أن تقسيم المصنف كغيره الواحد إلى ما لا يصح حمله على كثيرين وما يصح، لا يخلو عن مناقشة لأنه إذا قلنا: في أفراد الإنسان مثلا أنها واحدة في الإنسانية، فأفراد الإنسان هي الواحد وهو من قسم ما يصح حمله على كثيرين وبالضرورة أن تلك الأفراد لا يصح حملها على كثير لا باعتبار كل فرد [فرد][1] ولا باعتبار المجموع، أما أولا فلأن الجزئي لا يحمل على كثيرين وهو ظاهر، وأما ثانيا فلأن الكثير من الأفراد لا يصح حمله أصلا على واحد ولا على كثيرين، وإنما الذي يحمل على كثيرين هو جهة الوحدة لا الأفراد، اللهم إلا أن يراد الحمل بالتوزيع وليس بشيء، والأقرب أن المراد بكونه يحمل على كثيرين أن جهة وحدته تحمل على كثيرين فوقعت المسامحة في التعبير تأمل.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "**والأول هو الواحد بالنوع**"[1] أي ما كان جهة وحدته نفس ماهيته، لكن اتحاد زيد وعمرو إنما يصلح مثالا للوحدة النوعية لا للواحد بالنوع لكن تسامح وكذلك في عبارة غيره.

قوله: "**والثاني وهو جزء الماهية...**" [2] الخ، هذا الكلام كله على تسامح، ولو قال والثاني: وهو ما كانت فيه جهة الوحدة جزء ماهيته إما أن تكون تلك الجهة فيه أو في ذلك الجزء تعم أو يعم حقيقتين فأكثر وهو الواحد بالجنس لكان أوفق، وكذا في قوله "أو يختص بحقيقة واحدة" ويصح أن يجعل الأول والثاني ونحوه واقعة على أقسام جهة الوحدة، ويكون قوله "وهو الواحد بكذا" على تقدير مضاف، وقوله هاهنا على اتحاد الإنسان والفرس هو على نحو ما مر من المسامحة.

وعبارة السعد في شرح المقاصد: «هاهنا القسم الثاني إن كان معروض الوحدة معروضا للكثرة فجهة الوحدة إما أن / تكون مقومة للكثيرين، بمعنى كونه ذاتيا غير عرض، وإما أن يكون عرضا وإما أن [لا][3] يكون لا هذا ولا هذا»[4] انتهى. وقد أخل المصنف بهذا القسم الثالث وهو ما لم يكن ذاتيا ولا عرضيا قال السعد: «كوحدة نسبة النفس إلى البدن ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير»[5]. 390

قوله: "**القابل للقسمة**"[6] هو بالرفع نعت للواحد وهو وصف كاشف لما مر من أن الواحد بالشخص هو القابل للقسمة، وسكت المصنف عن تقسيم ما لا يقبل القسمة المعبر عنه في كلام المصنف بالواحد الحقيقي.

وفي الطوالع «أن الواحد بالشخص إما أن يكون لا يقبل القسمة أولا، والأول إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو الوحدة، لأن الوحدة توصف بالوحدة فنقول وحدة واحدة، ووحدات كثيرة، وإن كان له مفهوم سوى ذلك فإما أن يكون ذا وضع فهو النقطة

1- العمدة: 163.
2- نفسه: 163.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- قارن بشرح المقاصد/2: 34.
5- نفسه/2: 34.
6- العمدة: 164.

أو لا يكون فهو المفارق، يعني كالنفس والعقل. والثاني هو ما يقبل القسمة إما واحد بالاتصال أو بالاجتماع»[1]، ومثله في شرح المقاصد إلا أنه لم يعبر بالشخص فتقسيم المصنف مخالف لتقسيم البيضاوي، لأن البيضاوي جعل الواحد بالشخص شاملا لما لا يقبل القسمة كما رأيت، والمصنف جعله قسيمه، ولولا ما تقدم للمصنف من التقسيم أول الكلام لجعل قوله هنا القابل للقسمة قيدا للواحد بالشخص ليخرج الواحد بالشخص الذي لا يقبلها فيكون على وفق كلام البيضاوي.

قوله: **"الأقسام التي تحصل"**[2] أي يقبل أن تحصل ليجري الكلام على مساق واحد في اعتبار القبول وحذف عائد المبتدأ من الكلام.

قوله: **"لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط.."**[3] الخ، المقدار هو الكم المتصل قار الذات سواء قبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح، أو في ثلاثة وهو الجسم التعليمي، فالخط طول فقط والسطح طول وعرض فقط، والجسم التعليمي طول وعرض وعمق.

وعبر السعد ب«الكم» وهو أشمل، فإن الكم كله يقبل القسمة لذاته، ومن ثم يرسم الكم بأنه عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا وهو العدد، أو متصلا قار الذات وهو المقدار، أو غير قار الذات وهو الزمان، بخلاف الجسم فإنه لا يقبل القسمة إلا بواسطة ما فيه من المقدار أي الطول والعرض والعمق، إذ لولا المقدار لكان جوهرا فردا فلم يصح انقسامه بالكلية، ولا فرق في هذا / الحكم بين الأجسام بسيطها ومركبها، وإنما قيد 391 المصنف بالبسيط لأنه الذي ينقسم إلى الأجزاء المتشابهة لا لكونه مخصوصا بقبول القسمة بواسطة المقدار، والمراد بالجسم البسيط ما لا يجتمع من قوى وطبائع كالماء والمركب بخلافه كالحيوان.

وذكر في المقاصد خلافا في أن البسيط هل هو ما لا يتألف من المختلفات حقيقة، أو ما لا يتألف منها حسا أو ما لا يساوي جزءه الكل حقيقة أو ما لا يساويه حسا؟ والمركب

[1] - قارن بالطوالع: 94.
[2] - العمدة: 164.
[3] - نفسه: 164.

بالعكس في الكل ويتفرع عليه الخلاف في بعض الأجسام، هل هي مركبة أم لا؟ وليس هذا محل تحقيقه، وما ذكرناه من انقسام الجسم بواسطة المقدار هو على ما يقول الحكماء من أن خواص الكم قبول القسمة لذاته حتى إن غيره من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطة.

قال السعد: «والقسمة تارة يراد بها الوهمية بأن يعرض فيه شيء غير شيء، وتارة يراد بها الفعلية بأن ينفصل وينقطع بالفعل حتى تحدث له هويتان -قال:- والجمهور عرفوا الكم بأنه عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية»[1] انتهى. والمتكلمون يقولون إن العرض لا يقبل القسمة في نفسه فضلا عن أن ينقسم المحل بانقسامه.

قلت: وقد علمت أن القسمة إذا أريد بها الوهمية فأي مانع من اعتبارها في العرض؟ وإنما الذي ينكر في العرض القسمة الفعلية. نعم المتكلمون لا يسلمون أن الكميات أعراض وجودية قائمة بالمحل، ولا يجوزون قيام العرض الواحد بأكثر من محلين، وفي المقام مجال للبحث.

فائدة: {ما ينتجه الاتحاد في أمر ذاتي أو عرضي من المجانسة والمماثلة والمساواة والمشابهة والمناسبة والمشاكلة والموازاة والمطابقة}

قد علمت مما مر أن الاتحاد إما في أمر ذاتي أو عرضي، قالوا فإن كان الاتحاد في الذاتي فإما في الجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوانية، ويسمى المجانسة، أو في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الإنسانية ويسمى المماثلة، وإن كان في العرض فإما في الكم كاتحاد خشبتين في الطول ويسمى المساواة[2] أو في الكيف كاتحاد ثوبين في السواد أو البياض ويسمى المشابهة، أو في الإضافة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر ويسمى المناسبة، أو في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية ويسمى المشاكلة، أو في الوضع كاتحاد جسم بجسم بأن لا يختلف البعد بينهما ويسمى الموازاة، / أو في الأطراف كاتحاد طاسين مكبوبين مقترنين طرفاهما عند الانكباب وتسمى المطابقة[3]. 392

1- قارن بشرح المقاصد/2: 169-170.

2- في نسخة "ب": المماثلات.

3- قارن بشرح المقاصد/2: 31 وما بعدها.

{الله تعالى واحد في ذاته واحد في صفاته واحد في أفعاله}

قوله: "**[نفي]**[1] **الكمية المتصلة ونفي الكمية المنفصلة...**"[2] الخ، الكمية نسبة إلى كم لأن المراد بها ما يسأل عنه بكم كما مر في الماهية، وميم الكمية مخففة لا مشددة عند المحققين إذ النسبة إلى الثنائي الصحيح الثاني التام غنية عن تضعيفه.

إذا فهمت[3] هذا، فاعلم أن الكمية المتصلة في الذات هو تركب الذات من أجزاء وفي الصفات أن تقوم به قدرتان فأكثر وعلمان فأكثر، والكمية المنفصلة في الذات أن يوجد ثم إلهان أو أكثر، وفي الصفات أن تكون ثم صفة مثل صفة الإله قائمة بذات أخرى، والشريك في الأفعال أن يكون ثم من يؤثر شيئا، دون الله تعالى سواء كان ذلك المؤثر إلها أم لا، سواء كان بالاختيار كما يزعم القدري في أفعاله أو لا كالنار عند الطبيعي للإحراق، أو العقول[4] للتأثيرات العلوية والسفلية عند الفيلسوف وكل ذلك محال، وقد علمت مما مر أن الكم المتصل هو المقدار والمنفصل هو العدد، وكأنهما أطلقا هنا على مستلزمهما وهو ظاهر.

وبالجملة، فعقد الوحدانية يشتمل على ثلاثة مطالب: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال، وكل من القسمين الأولين ينقسم قسمين بحسب الاتصال والانفصال فتكون خمسة مطالب وذلك واضح، وقد عبر السعد عن وحدانية الذات بعبارة وجيزة وهي «نفي الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات» فالأول هو المراد بالكم المتصل والثاني المنفصل.

قوله: "**لا مثل له ولا نظير...**"[5] الخ، سئل السيوطي[6] عن الفرق بين المثيل والشبيه والنظير فقال: «المثيل أخص الثلاثة، والشبيه أعم من المثيل وأخص من النظير، والنظير

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".
[2]- العمدة: 164.
[3]- في نسخة "ب": علمت.
[4]- في نسخة "ب": العقل.
[5]- العمدة: 164.
[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 243 هامش 7 من الحواشي.

أعم من الشبيه، وبيانه أن المماثلة إنما هي للمساواة من كل وجه، والمشابهة في أكثر الوجوه، والمناظرة في شيء ولو في وجه واحد».

قوله: "**اللمحة التي لحظت...**"[1] الخ، قد يراد باللمحة ما يبدو من محاسن الوجه وهو مناسب هنا، ويصح أن يكون من لمحة البرق أي لمعته، ويقال لحظ الشيء بفتح الحاء كمنع نظر إليه بمؤخر العين.

قوله: "**وبها ولهت**"[2] الوله بفتح اللام الحزن وذهاب العقل حزنا، والحيرة والخوف، يقال وله [ولها][3] كورث ووجل ووله كوعد فهو ولهان وواله.

393 / قوله: "**لا ينفد**"[4] يقال نفد ينفد بالدال المهملة كفرح يفرح بمعنى فني.

قوله: "**ولا تباعة لأحد...**"[5] الخ، ذكر صاحب القاموس أن التباعة بكسر التاء ككتابة، ويقال أيضا تبعة كفرحة بمعنى واحد. وأنشد الجوهري في الأول:

أكلت حنيفة[6] ربها ❖ زمن التقحم والمجاعة
لم يحذروا من ربهم ❖ سوء العواقب والتباعة

{يجب لصانع العالم أن يكون واحدا}

قوله : "**نفي نظير له تعالى أو قسيم في الألوهية...**"[7] الخ، يحتمل أن يكون عطف القسيم على النظير من عطف المرادف، ويحتمل أن يريد بالنظير الإله الذي يكون عام

1- العمدة: 165.

2- نفسه: 165.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 166.

5- نفسه: 166.

6- بنو حنيفة قبيلة من العرب، أتباع مسيلمة الكذاب رحمان اليمامة واسمه ثمامة بالضم، وقد قيل فيه:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا ❖ وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

النشر الطيب/1: 50.

7- العمدة: 166. قال الإمام السنوسي في شرح هذا المحل: «اعلم أن الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب: الأول: إقامة البراهين على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها. الثاني: نفي نظير له تعالى أو =

التعلق، وبالقسيم الإله الذي يقاسم في الأفعال بحيث يذهب بنصف أو ثلث مثلا كما ستفهم في تقرير قوله: "فإن قلت: فلم لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما نصفين..." [1] الخ، وقد دلت على القسمين الآيتان الآتيتان في آخر الاستدلالات.

{بحث اليوسي مع السنوسي في تقسيمه لمطالب وحدة صانع العالم}

قوله: "**فهو الذي تعرض له ههنا...**" [2] الخ، فيه بحث، وهو أنه ذكر في التقسيم أن المطلب الثاني هو نفي النظير عنه تعالى في الألوهية وفي معناه انفراده بإيجاد جميع الكائنات، فبالضرورة اشتمل المطلب الثاني على قسمين: أحدهما نفي النظير في الألوهية، والآخر نفي الشريك في الأفعال، ولاشك أنه لم يتعرض في هذه الاستدلالات إلا للقسم الأول، فلم يقول إنه تعرض للمطلب الثاني ها هنا؟

والجواب من أوجه أحدها: أن المطلب الثاني هو نفي النظير وهو المقصود هنا ولا عبرة بالتابع.

ثانيها: أن الإشارة في كلامه لهذه الفصول كلها لا إلى هذا الاستدلال المذكور هنا فقط، ولا شك أنه قد أشبع الكلام على نفي الشريك مطلقا فيما بعد، ولا إشكال.

=قسيم في الألوهية، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ذوات كانت أو أفعالا، وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات. الثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث، فلا مثل له منها، كما أنه لا ضد له فيها.

أما المطلب الأول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية والتركيب فانظره هنالك.

وأما برهان المطلب الثاني، فهو الذي نعرض له هنا فنقول: الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته أنه لو كان معه إله آخر لم يخل إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التضاد أو يتفقا، والتالي بقسميه محال، المقدم مثله... وذلك لأن نفوذ إرادتيهما معا مستحيل لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين، وأما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودا معدوما أو متحركا ساكنا وذلك لا يعقل... ويلزم عليه أيضا خلو المحل من النقيضين، وأيضا فلا مانع من نفوذ إرادة كل واحد منهما وقدرته، إلا نفوذ إرادة الآخر وقدرته، فإذا لم تنفذ الإرادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما إن ثبت المانع أو حصول المنع من غير مانع إن لم يثبت المانع. فهذه ثلاثة أوجه من الاستحالات كلها تلزم على تقرير تعطل الإرادتين. وأما إن كانت إرادة أحدهما خاصة هي المتعلقة فمستحيل من أوجه: ... رابعها: الترجيح لأحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح، فإن فرض المرجح لزم حدوثهما، ونقلنا الكلام إلى الثالث، ولزم التسلسل».

[1] - العمدة: 171.

[2] - نفسه: 166.

ثالثها: أن الأول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا، فإذا تعرض للأول منهما فقد تعرض للثاني ضمنا، بل هذا الدليل بعينه كاف في الجميع كما نبه عليه بعد بقوله: "وبهذا الدليل بعينه أعني دليل التمانع..."[1] الخ.

{الكلام في الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته}

قوله:"**من اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما...**"[2] الخ، يعني في نحو ما مثل به لأنه مثل بالوجود والعدم وهما نقيضان، والحركة والسكون وهما ضدان في حكم النقيضين، لأنهما لما لم تكن بينهما واسطة على المشهور، كان كل منهما مساويا لنقيض الآخر، والمساوي للنقيض كالنقيض، بخلاف المتضادين إذا كان لهما ثالث كالبياض والسواد،فإن كلا منهما أخص من نقيض الآخر لا مساو له، على أنه لا حاجة هنا إلى تخصيص النقيضين أو ما في حكمهما بالذكر، لأن الكلام في جانب / الصدق والنقيض فيه والمساوي للنقيض والأخص من النقيض سواء، وإنما تفترق في جانب الكذب، فلو قال يلزم اجتماع المتنافيين كان أخص وأشمل، ويصح أن يريد بها في حكم النقيضين مطلق الضدين ويفوته الاختصار. وما ذكرنا في الوجود والعدم من أنهما نقيضان هو على ما اشتهر من اشتراط كون الضدين وجوديين، وإلا فالوجود والعدم من قسم المساوي للنقيض عند نفاة الواسطة، ومن قسم الأخص منه عند مثبتها فافهم. 394

قوله: "**خلو المحل عن النقيضين**"[3] أي بأن لا يكون موجودا ولا معدوما، وانظر لم لم يقل هنا: أو ما في حكمهما بأن لا يكون متحركا ولا ساكنا مثلا، وكأنه أراده أو خاف من الاحتمال الذي طرقناه ثانيا في النص قبله.

قوله: "**لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما إن ثبت المانع...**"[4] الخ، يريد أنه إذا كان المانع من نفوذ إرادة كل منهما هو نفوذ إرادة الآخر فإذا لم تنفذ الإرادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما، وذلك لأن هذه الإرادة مثلا لم تنفذ فلا يوجد الفعل بها إذ لا

---

[1]- العمدة: 180.

[2]- نفسه: 167.

[3]- نفسه: 167.

[4]- نفسه: 167.

وجود له إلا بها، لكن الإرادة الأخرى التي هي مانعتها لم تنفذ أيضا، فيلزم أن تنفذ هذه، إذ لا مانع لها فيوجد الفعل بها، ومثل هذا التقرير في الأخرى فيلزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما، وهذا إذا اعتبرنا أن نفوذ كل واحدة منهما هو المانع من نفوذ الأخرى، وإليه أشار بقوله: "إن ثبت المانع" وأما إن قدرنا أنه ليس بمانع فيلزم أن كل واحدة منهما قد امتنعت عن النفوذ لغير مانع وإليه الإشارة بقوله: "أو حصول المنع من غير مانع إن لم يثبت المانع"[1].

هذا الذي يظهر من عبارة المؤلف حيث فرض الكلام في عدم نفوذ الإرادتين، وعلى هذا لا تخلو عبارته عن قلق وتسامح، أما المعنى في نفسه فواضح، وقد يقرر الكلام بأن يراد بثبوت المانع وجود الفعل في الخارج، وحينئذ إن لم تنفذ الإرادتان لزم كون هذا الفعل قد وجد بهما معا، إذ لا مانع لواحدة منهما حيث لم تنفذ الأخرى. وكونه لم يوجد بهما إذ لا نفوذ لهما، وإن لم يثبت المانع أي لم يحصل الفعل خارجا لزم المنع من غير مانع، وهذا الثاني واضح لكنه بعيد عن اللفظ.

قوله: "**إحداهما خاصة هي المتعلقة...**"[2] الخ، يعني والأخرى معطلة، ولقائل أن يقول: إن أريد بالتعلق المذكور / التنجيزي والتأثير فلا يلائم الوجه الأول من أوجه الاستحالة، لأن عدم التأثير لا يستلزم عدم التعلق حتى يلزم عليه عدم عموم تعلق إرادة الإله وقدرته، وإن أريد به مجرد التعلق لم يلائم الوجه الثاني من أوجه الاستحالة، لأن عدم التعلق لا يستلزم العجز، بل إنما يكون العجز عند عدم التأثير مع وجود التعلق، وكذا لا يلائم الرابع لأن الترجيح من غير مرجح إنما يكون مع التساوي. 395

والجواب أنا نريد الأول ولازمه ممنوع، وذلك أن قدرة الإله إذا تعلقت بكل ممكن وجب أن توجد كل ممكن وإلا بطل عموم التعلق، كما مر في عموم تعلق الصفات من أنه لا يجوز تقدير المانع.

قوله: "**عجز الإله الذي نفذت إرادته أيضا**"[3] يقال نفذ بالذال المعجمة وفتح الفاء في الماضي وضمها في المضارع، وما ذكر هو الدائر بين الجمهور وهو الذي يقتضيه المعقول

[1]- العمدة: 167.
[2]- نفسه: 167.
[3]- نفسه: 167.

على ما مر من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب أو يجوز أو يستحيل، ويحكى عن ابن رشد[1] أنه كان يقول: «إذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذي نفد مراده إلها دون الآخر، وثم دليل الوحدانية»، وهذا إنما يصح لو لم يفرضا مثلين ليصح انفراد أحدهما بالعجز عن الآخر.

قوله: "**ونقلنا الكلام إلى الثالث**"[2] أي إلى الإله الثالث الذي رجح أحدهما.

قوله: "**وإن كان أحدهما يقدر عليها دون الآخر...**"[3] الخ، في العبارة مناقشة وهو أنه إن كان الكلام مفروضا في وجوب الاتفاق عليهما وعدم وجوبه عليهما فلا يوجد هذا الفرض، وهو أن يقدر أحدهما على المخالفة دون الآخر، وإن كان مفروضا في أعم من ذلك بأن يكون هذا الكلام إشارة إلى أن القسمة ثلاثية، بمعنى أن الاتفاق إما أن يكون واجبا عليهما معا، أو لا عليهما معا، أو على أحدهما دون الآخر، فيرد عليه أن الاتفاق ونحوه لا يتصور إلا بين اثنين فلا يكون لوجوبه على أحدهما دون الآخر معنى.

والجواب أنا نختار الأول، ويكون هذا الكلام استدراكا للقسم الثالث، أو نختار الثاني وما ذكر من اللازم مناقشته في اللفظ لا تضر، وأن المراد أنه إما أن يجب على كل منهما موافقة الآخر أم لا وهذا ظاهر.

قوله: "**بما لم يثبت للآخر**"[4] أي من نفوذ التأثير وعدم القهر أو من القهر وعدم نفوذ التأثير.

396 قوله: "**عدم وجوب / الوجود لكل واحد منهما**"[5] هو على حذف مضاف كما سيأتي في آخر الكلام، أي عدم تحقق وجوب الوجود، لأنه إذا لم يدل دليل على وجوبه لم يتحقق وجوبه، وحينئذ لا يرد أنه تمسك بعكس الدليل كما نبه عليه المصنف في آخر

1- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (595/520 هـ)، كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة. درس الفقه والكلام والفلسفة والطب والرياضيات، وقام بتحليل مؤلفات أرسطو. وكتب " تهافت التهافت" ردا على "تهافت الفلاسفة" للغزالي و"سعادة النفس" وكتاب "الكليات" و"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". شجرة النور الزكية: 146.

2- العمدة: 168.

3- نفسه: 168.

4- نفسه: 168 وفيها بدل "للآخر" ورد "لمثله".

5- نفسه: 168.

الكلام، لكن يرد عليه حينئذ أنه لا يلزم من عدم تحققنا الوجوب ألا وجوب، فأي محذور في عدم التحقق؟.

قوله: "**بخلاف هذا**"[1] أي فإنه لا يمكن أن يدعي فيه أنه من باب التمسك بعكس الدليل.

قوله: "**التي قدمنا ذكرها هناك**"[2] أي في الاختلاف، وأنت خبير بأن بعض الوجوه المذكورة في الاتفاق الواجب تجري هنا أيضا مثل جواز الاستغناء عنهما بكل منهما وعدم تحقق الوجوب لكل منهما، كما أن هذه الأوجه عند التحقيق تجري في الاختلاف أيضا.

قوله: "**ضرورة أن القابل لملزوم الشيء...**"[3] الخ، هذا بيان إنتاج الشكل الأول من متصلتين أبدا، والضمير في قوله: "قابل للازمه" عائد على ملزوم الشيء لا على الشيء وإلا فسد المعنى، ولو قال: القابل للملزوم قابل للازم أو لازم اللازم [لازم][4] أو ملزوم الملزوم ملزوم كان أوضح.

{يلزم في الاتفاق مطلقا من التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف}

قوله: "**من عرض أو جوهر فرد...**"[5] الخ، إنما فرض المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا، وإلا فاللازم موجود حتى فيما ينقسم، لأن القدرتين إذا توجهتا إليه فلابد أن تتوجها إلى كل جزء جزء منه لعموم تعلق كل منهما فيلزم فيه ما لزم في الجوهر الفرد، وأما تقدير انقسامه بينهما واختصاص كل واحد بجهة فسيأتي جوابه في كلام المصنف.

قوله: "**لزم عجزه**"[6] يعني فلا يكون إلها، ويلزم أن يكون الآخر الذي نفد تأثيره إلها أيضا للتماثل كما مر.

1- العمدة: 169.

2- نفسه: 169.

3- نفسه: 169.

4- سقطت من نسخة "أ".

5- العمدة: 170.

6- نفسه: 170.

قوله: "**لأنه في حق كل حي نقص...**"[1] الخ، أي ضرورة من غير حاجة إلى قياس.

قوله: "**بل تأتي أن يفعل**"[2] هو مصدر مرفوع عطف على وجود المقدور، أي لا يلزم من الاتصاف بالقدرة وجود المقدور، وإنما يلزم التأثير لإيجاده إذا أمكن، وفي بعض النسخ "يتأتى" بلفظ المضارع.

قوله: "**فلا يثبت بمعنى الصلاحية**"[3] أي فلا يمكن أن يكون العجز حينئذ في الأزل، إذ لو كان في الأزل لم يكن إلا بمعنى الصلاحية لاستحالة الفعل في الأزل، لكن العجز لا يكون بمعنى الصلاحية.

وهاهنا بحث أشار إليه تقي الدين رحمه الله تعالى، وهو أن يقال: ما ذكر في القدرة يقال مثله في العجز، يعني فيقال إنه / صفة يتأتى بها تعذر الفعل من الفاعل، وأجاب بأنه «لو كان كذلك لجاز وجود عجز من غير تعذر، وإذا فقد التعذر جاز وجود التيسير فيكون عاجزا مع وجود التيسير للفعل وذلك محال ضرورة، فعرف أن حكم العجز يخالف حكم القدرة» انتهى، وفيه بحث. 397

{تقرير الجواب عن سؤال يرد على الملازمة وهو: لم لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما قسمين فلا يلزم التمانع؟}

قوله: "**قسيما للآخر...**"[4] الخ، المشهور في إطلاق القسيم هو ما ينقسم شيء إليه وإلى غيره كنوعي الجنس، وليس هنا مرادا، بل مجرد المقاسم مثل كون أحد الشريكين قسيما للآخر في المال وهذا هو المعروف في اللغة، والمعنى الأول أيضا مستحيل في حقه تعالى، إذ لا نوع في حقه تعالى ولا جنس، وقد استدل في المعالم على الوحدانية بأنه لو قدر إلهان اشتركا في الأمور المعتبرة في الألوهية فإما أن يمتاز أحدهما في أمر من الأمور أم لا، والتالي باطل، إذ لو لم يكن التمايز لم يكن التعدد ضرورة أن التماثل من كل وجه يمنع التعدد ويوجب الاتحاد، والأول أيضا باطل لوجهين:

1- العمدة: 170.
2- نفسه: 171.
3- نفسه: 171.
4- نفسه: 172.

أحدهما: أنهما لو اشتركا في الماهية واختلفا بأمر آخر لزم التركيب فيلزم الإمكان والحدوث فيكون الإلهان محدثين، هذا خلف. قال ابن التلمساني: «ويرد عليه أنه إنما يلزم التركيب إذا كان ما به التمايز صفة نفسية وإذا فرضتهما مثلين فالمثلان إنما يتمايزان بالأمور الخارجية، وإذا كان كذلك فما المانع من أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر خارج؟ والوجه فيه أن يقال ما به الامتياز إن كان داخلا لزم التركيب وإن كان خارجا فلا تخلو تلك الماهية إما أن تكون مستلزمة لذلك فيلزم أن تساويها الأخرى لتماثلهما فلا يكون التمييز باعتباره، أو لا تستلزمه فتفتقر في اختصاصها به إلى مخصص وكل مفتقر لا يكون واجبا لذاته» انتهى ملخصا.

الوجه الثاني: أن ما حصل به الامتياز إما أن يكون معتبرا في الألوهية أم لا. فعلى الأول يكون عدم الاشتراك فيه موجبا لعدم الاشتراك في الألوهية، وعلى الثاني يكون ذلك الأمر زائدا على الأحوال المعتبرة في الألوهية وذلك نقص وهو على الله تعالى محال. وانظر مناقشة ابن التلمساني له في هذا الأخير أيضا.

قوله: "**ضرورة أن القادر على أحد المثلين قادر على مثله...**"[1] الخ، كأن هذا الكلام إشارة إلى برهان آخر على عموم التعلق والظاهر رجوعه إلى ما مر من الاستدلالات 398 / وحينئذ قد يقال مجموع الجواهر والأعراض جميعا القدرة على شيء منها قدرة على شيء آخر، لما مر من أن المصحح للقدرة عليها هو الإمكان المشترك بين الجميع، فلا حاجة إلى ما ذكره المصنف من التقسيم، اللهم إلا أن يريد الاقتصار على الأوضح.

قوله: "**استحال تصور القدرة على أحدهما بدون الآخر**"[2] أي لأن وجود الجوهر بدون العرض محال، والمحال لا تتعلق به القدرة كما مر غير مرة.

قوله: "**والآخر**"[3] يريد عدم العرض أي لا يريد وجوده.

1- العمدة: 172.

2- نفسه: 172.

3- نفسه: 172.

قوله: "**الثنوية القائلون بإلهين اثنين...**"[1] الخ، الثنوية[2] يقولون بإلاهين أحدهما يصدر عنه الخير ويسمونه "أزدان" والآخر يصدر عنه الشر ويسمونه "هرمز" لاعتقادهم أن فاعل الخير لا يمكن أن يصدر عنه الشر والعكس.

وظاهر كلام ابن التلمساني أن الثنوية من المجوس. قال عند الكلام على أن الله تعالى قادر ما نصه: «وأما الثنوية من المجوس فاعتمادهم في إثبات فاعلين فاعل الخير وهو "أزدان" وفاعل الشر وهو "هرمز"، كما زعموا أن كل واحد منهما لا يفعل إلا ما يقتضيه طبعه ويناسبه، وإن كان مختارا هو أن العالم يشتمل على الخير والشر فلابد من فاعلين، ويلزمهم أن يثبتوا ثالثا، فكما أن العالم اشتمل على خير محض وهو الملك وعلى شر محض وهو الشيطان، فقد اشتمل على مركب من خير وشر وهو البشر، فيجب أن يثبتوا ثالثا، ومن زعم أن فاعل الشر إنما حصل من فكرة حدثت لفاعل الخير وهو أنه لو كان من ينازعني ملكي فكيف يكون حالي معه؟ فحدث من ذلك "هرمز" فأبعده وأقصاه فقد التزم نسبة جميع الشر إلى فاعل الخير فإنه الذي حدث منه أصل كل شر، ثم تلك الفكرة إن كانت شرا فكيف صدرت عن فاعل الخير، وإن كانت خيرا فكيف صدر عنها الشر» انظر تمام كلامه.

وتأمل في هذا الهوس العظيم الذي تسولته نفوس هؤلاء الأغبياء مما لا ينبغي أن يودع إلا في دفاتر المضاحك والمخارق نعوذ بالله من وسواس الشيطان.

ووقع لابن التلمساني في موضع آخر ما نصه[3]: «إن المجوس من الثنوية –حيث ذكر طوائف الشرك فقال:- ومنهم الثنوية كالمجوس والصابئة[4] -قال:- فإنهم وإن أثبتوا اختيار الفاعل إلا أنهم يزعمون أنه لا يفعل / إلا ما في طبعه فينسبون الخير كله إلى النور والشر 399

---

[1]- نفسه: 173. في إبطال وبطلان هذا القول قال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ المؤمنون: 92. وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنبياء: 22.

[2]- هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع. الملل والنحل: 245.

[3]- في نسخة "ب": ما يقتضي.

[4]- الصابئة هم عبدة النجوم.

كله إلى الظلمة، والنور والظلمة عندهم أجسام، وقد أقمنا الدليل على حدوث سائر الأجسام فلم يبق لهذا المذهب أصل» انتهى.

وإلى الرد عليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1] ومن هذا القبيل المانوية[2] فإنهم يسندون الخير إلى النور والشر إلى الظلمة وهم نسبة إلى مان بن ماين. قال في القاموس: «مان الموسوس شاعر مرق وآخر زنديق» انتهى، وهو هذا، وقد اشتهر مذهب المانوية حتى لهج به الشعراء، قال أبو الطيب المتنبي[3] وفيه الرد عليهم:

وكم لظلام الليل عندك من يد	تخبــر أن المـانويــة تكــذب
وقاك ردى الأعداء تسري إليهم	وزارك فيها ذو البنان المخضب

وزاد الآخر:

هدى بثناياه وضل بشعــره	فكدنا نقول المانوية تصدق

ومثل الأول في مدح الظلام قول البهاء زهير[4] من قصيدة

قد ستر الليل علينا وغفــر	وما لذيذ العيش إلا ما استتر
لليل عندي منن إذا اعتكـر	يلحفني جناحه عند الحــذر
كم حاجة قضيت فيه ووطر	أودعته سر الملوك[5] فما ظهر
رق علـى قلبـــه لما كفـــر	أشكـره وإن مثلي من شكـــر

---

[1]- الأنعام:1 وتمامها: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾.

[2]- أصحاب ماني بن فاتك أو فاتق الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير. أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. وزعم الحكيم ماني أن العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان. الملل والنحل: 245.

[3]- أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي، الكوفي المعروف بالمتنبي الشاعر المشهور ولد سنة 303 هـ بالكوفة، وهو من أهل الكوفة، واشتغل بفنون الأدب ومهر فيها، وسمي بالمتنبي لأنه ادعى النبوة وقتل سنة 354 هـ. وفيات الأعيان/1: 120.

[4]- أبو الفضل البهاء زهير بن محمد بن علي المهلبي العتكي بهاء الدين (581/656هـ). شاعر العصر الأيوبي ولد في تهامة قرب مكة، نزحت أسرته وهو صغير إلى مصر بمدينة قوص حيث تلقى تعليمه، فكان من فضلاء عصره وأحسنهم نظما ونثرا. شذرات الذهب/5: 276.

[5]- في ديوان الشاعر: الهوى.

وسنتعرض لباقي الفرق إن شاء الله تعالى.

قوله: "**بإلهين اثنين**"[1] التقييد بلفظ "اثنين" كما في الآية للتنصيص على أنهما إلهان مستقلان لا واحد مركب.

قوله: "**ونظاما وفسادا واختلافا ووجه دلالة الفعل...**"[2] الخ، كذا في النسخ، والذي يظهر أنه زيدت "واو" بعد لفظ "اختلاف" على واو "وجه" تصحيفا، والصواب إضافة اختلاف إلى وجه هكذا: "واختلاف وجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل في التضاد"، وكذا عند ابن التلمساني في نسخته[3] والمصنف إنما يحذو حذوه غالبا، وأما على ما في النسخ فيصح على تقدير مضاف وهو لفظ اختلاف قبل وجه يدل عليه المجرور أعني بالتضاد إذ ذاك أظهر من أن يعلق بدلالته.

400 قوله: "**وإذا حقق أن الحسن / والقبيح يرجعان إلى الشرع...**"[4] الخ، أي ولا مجال للعقل في ذلك، وهذا فيما فيه النزاع وهو الحسن بمعنى ترتب المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، والقبح بمعنى ترتب الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وأما الحسن والقبح بمعنى صفات الكمال والنقصان، وبمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته فعقلي بلا نزاع بيننا وبينهم.

قوله: «**فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه...**"[5] الخ، ما عرف به الحسن والقبح مبني على أن المباح ليس بحسن ولا قبيح، وتحقيق مباحثها ينظر في الأصلين. واعلم أن ما ذكر من تعريفي الحسن والقبيح لا يقوم حجة على المعتزلة إلا على طريق المنع إذ لا يسلمون ذلك، لكن بعد الاحتجاج على أن الحسن والقبيح شرعي لا غير تعرف بذلك.

قوله: "**بالنسبة إلى الله تعالى**"[6] كذلك أي لفاعلها أن يفعلها، وورد الثناء على فاعلها فقد صدق علها الحسن بالاعتبارين بدليل ما بعده.

---

[1]- العمدة: 173.

[2]- نفسه: 173.

[3]- في نسخة "ب": في نسختين.

[4]- العمدة: 173.

[5]- نفسه: 173.

[6]- نفسه: 173.

قوله: **"وأما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم"**[1] يريد أن المعتزلة أسندوا فعل الشر إلى غير الله تعالى هربا من أن يسمى الله بالشرير بناء على ما ذكروا من أن فاعل الشر شرير، فحافظوا على الأدب على زعمهم، ووقعوا في الشرك بالله تعالى <نعوذ بوجهه الكريم، ونحن نقول: إن الأفعال كلها من الله تعالى>[2] ولا يلزم من ذلك أن يسمى الله بالشرير، لأن أسماءه تعالى توقيفية لا نسميه إلا بما سمى به نفسه، وبذلك حصل لنا الأدب مع الله تعالى والتوحيد معا والحمد لله تعالى.

قوله: **"ولا يقال يا خالق القردة..."**[3] الخ، أي إما لعدم وروده بهذه الإضافة المخصوصة، بخلاف يا خالق كل شيء، وإما لذلك مع ما فيه من سوء الأدب.

{إثبات عقود التوحيد يكون بثلاثة أقسام: ما يستدل عليه بالعقل فقط وما يستدل عليه بالسمع فقط وما يصح الاستدلال عليه بالأمرين}

قوله: **"لزم الدور"**[4] أي لأن السمع لا يثبت ما لم تثبت هذه الأشياء، وذلك أن السمع هو الكتاب والسنة وهما من قبل[5] النبي ﷺ والإجماع وحجيته إنما عرفت بالسنة، والنبي ﷺ لا يثبت ما لم تثبت المعجزة التي يعلم أنها صدقته، وذلك لا يثبت ما لم يثبت وجود الباري متصفا بهذه الأوصاف، ليعلم أنه هو الخالق للمعجزة تصديقا لرسوله، وحينئذ يثبت السماع من الرسول ﷺ. فقد تبين أن هذه الصفات تقدم على ثبوت السمع، فلو استدل بالسمع / عليها لزم أن يتقدم عليها ثبوت السمع وتتقدم عليه أيضا وذلك دور. 401

لا يقال هذا في وجود الباري ظاهر، وأما في غيره فقد يقال لا حاجة إليه في ثبوت النبوءة بعد معرفة وجود الباري، لأنا نقول [لا][6] يكفي مجرد وجوده تعالى ما لم يعلم أنه الخالق للمعجزة، ولا يعلم أنه الخالق حتى يعلم اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة.

1- العمدة: 173.
2- ساقط من نسخة "ب".
3- العمدة: 173.
4- نفسه: 174.
5- في نسخة "ب": قبيل.
6- سقطت من نسخة "أ".

لأن هذه هي المصححات للتأثير حتى يعلم أنه واجب القدم والبقاء، إذ لو كان حادثا لافتقر إلى موجد آخر وهلم جرا، وذلك يقتضي عدم وجوده أصلا، فكيف بأن يكون لشيء موجدا.

فإن قيل: حينئذ لا أثر للقدم والبقاء في إثبات السمع إذا عرف الوجود.

قلنا: إذا علمت أن الوجود عند المحققين متوقف على القدم والبقاء، والوجود شرط في ثبوت السمع، فما توقف عليه الشرط شرط، وأنت خبير بأن هذا يقتضي دخول المخالفة والقيام بالنفس، لأن الوجه الذي لزم به القدم والبقاء يلزمان وكأنهم إنما لم يذكروهما، لأن الكلام فرض تمثيل، وقد يقال إنما لم تذكر المخالفة والقيام بالنفس لأنهما سلبيان ليسا من الصفات والكلام إنما هو في الصفات، وذكر القدم والبقاء لأنهما من المعاني وفيه نظر، لأن الكلام في عقود التوحيد جميعا لا في خصوص الصفات الوجودية، ولأن هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن يجعل القدم والبقاء من المعاني، ولأنه لو كان الأمر كذلك لم تدخل الوحدانية في التقسيم ولم يكن فيها نزاع.

فإن قيل: يصح أن تكون المعجزة مثبتة لصدق الرسول ومثبتة لهذه الأوصاف، لأنها فعل حادث يدل ضرورة على وجود موجد له قدرة وإرادة وغير ذلك، وحينئذ لا تتقدم هذه الأوصاف على ثبوت السمع، فإن كان هنالك دور فمعي وهو غير مستحيل.

قلنا: مسلم أنها تدل على ما ذكر من الأوصاف، لكن لا من حيث إنها معجزة بل من حيث إنها فعل ما من الأفعال، وصدق الرسول متوقف عليها من حيث إنها معجزة. وهذا الوصف لها متأخر عن ثبوت خالقها موصوف / بتلك الأوصاف فلزم الدور التقدمي، وهو في غاية الوضوح. 402

فإن قلت: لقائل أن يقول إنما هو بالنظر إلى التحقيق وهو إنما يحتاج إليه أولا، وأما بعد ثبوت الرسالة واستفاضتها وشيوعها ومعلوميتها ضرورة لكل أحد مع معلومية وجود الباري فلم لم يكتف بالسمع فيما سوى ذلك من الأوصاف، وأيضا كيف يجتمع هذا التفصيل مع ما مر من الخلاف في التقليد، وأنه قيل يكتفى به في جميع عقائد الإيمان، ولو حكم هذا البرهان الدوري المذكور هنا فأي شيء يكتفى فيه بالتقليد وأي خلاف يبقى؟.

قلت: هذا التفصيل إنما هو عند فرض الاستدلال ليتصور أن يكون الدليل عقليا أو نقليا، وأما عند التقليد فلا دليل حينئذ، لا عقل ولا سمع وهذا واضح.

قوله: **"ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه"**[1] أي لا يكون شيئا من القسمين السابقين، لأنه إذا لم يكن وقوع جائز لم يكن من القسم الثاني، وإذا لم يتوقف ثبوت المعجزة عليه لم يكن من القسم الأول، وعكس المصنف اللف والنشر، لا يقال إذا انتفى القسمان السابقان وهما العقلي والسمعي وجب أن يكون هذا لا عقليا ولا سمعيا، فلا يستدل بواحد منهما عليه، لأنا نقول إنما انتفى تعين العقل وتعين السمع إذ هما القسمان السابقان وبقي جوازهما وهو واضح.

قوله: **"كإثبات سمعه تعالى وبصره..."**[2] الخ، إنما قال إثباتها أي معرفة وجودها، لأن معرفة قدمها وبقائها ووحدتها ونحو ذلك من أحكامها عقلي، فبعد أن تثبت بالسمع، تثبت لها [معرفة][3] هذه الأحكام بالعقل.

قوله: **"وكجواز تلك الأمور"**[4] إن قلت تقدم أن العقل يدرك جوازها وإنما الموقوف على السمع وقوعها.

قلنا: نعم، ولا يمنع ذلك من الاستدلال بالسمع أيضا، فإن السمع لم يجعل في هذا القسم متعينا.

[قوله:][5] **"والأول رأي الإمامين..."**[6] الخ، ذكر في شرح الحوضية أنه قول الأكثرين، وذكر أن الخلاف في الوحدانية راجع إلى أنها هل يتوقف عليها صدق الرسول، لأن المعجزة لا توجد ما لم يكن الإله واحدا لما مر من التمانع، أو لا يتوقف لأن المعجزة وإن توقف وجودها في نفس الأمر على نفي / التعدد، فلا يتوقف معرفة دلالتها على سبق المعرفة لنفي التعدد، لأنه قد تفهم دلالتها على التصديق مع الذهول عن كون موجدها واحدا أو يشاركه الغير. 403

1- العمدة: 174.
2- نفسه: 174.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- العمدة: 174.
5- سقطت من نسخة "أ".
6- العمدة: 174.

قوله: "**فلا جرم**"[1] هو بمعنى حقا، أو بمعنى وجب، أو بمعنى لابد، على خلاف فيه معروف.

قوله: "**والبحث في إمكان الاستدلال...**"[2] الخ، المجرور هو الخبر ويستفاد من الكلام القصر، أي لم يبق البحث إلا في إمكان الاستدلال به على المنكرين.

قوله: "**فقد أثبت وجوده**"[3] أي أثبت حدوث ذلك الحادث مع استحالة وجوده لنفسه وجود الباري الحي الغني القادر.

قوله: "**وأثبت صدقه بتصديقه له**"[4] أي أثبت الرسول صدق نفسه بتصديقه، أي واجب الوجود له، أي لذلك الرسول وفي بعض النسخ "وأثبت تصديقه" أي أثبت أن الله صدقه، فالمصدر مضاف إلى المفعول.

قوله: "**من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات...**"[5] الخ، ظاهر هذا الكلام أن فساد السماوات والأرض أريد به عدم وجودهما أصلا، فيكون المعنى أنه لو كان آلهة غير الله تعالى لم توجد سماء ولا أرض للتمانع بتقدير الاختلاف أو الاتفاق على ما مر، ويكون العطف في كلام الفهري للتفسير وهذا بعيد عن لفظ الآية والله أعلم. ويحتمل أن يراد بفسادهما خرابهما وهلاك من فيهما كما فسر به الواحدي[6]، ويكون العطف في كلام الفهري ليس للتفسير، وعلى كلا التقديرين تكون الآية برهانية.

أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فبأن تعتبر أن الفساد والخراب والهلاك بعدم الإمدادات المقتضية للبقاء من أجل التمانع اللازم عن التعدد، وذلك كإرسال الأمطار وخلق

1- العمدة: 174.

2- نفسه: 175.

3- نفسه: 175.

4- نفسه: 175.

5- نفسه: 175.

6- أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري الشافعي (.../468 هـ)، صاحب التفاسير المشهورة، كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه. منها "البسيط" في تفسير القرآن الكريم، وكذلك "الوسيط" و"الوجيز". ومنه أخذ أبو حامد الغزالي كتبه الثلاثة. وله كتاب "أسباب النزول". وفيات الأعيان/3: 297. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 389.

الحيوانات والنبات وسائر الأقوات، وتحريك الأفلاك لتعلم الأوقات وينتظم المعاش، وإمداد الجواهر بالأعراض كل لحظة، وغير ذلك مما لا يحصى إلى ما لا نعلمه من الحوادث المتجددة في الملك والملكوت، ولاشك أنها كلها ممكنات توجد شيئا فشيئا، لو تعددت الآلهة لم يوجد شيء منها للتمانع المقتضى لعدم وجود شيء من الممكنات.

وذهب قوم إلى أن الآية خطابية، بمعنى أن الملازمة عادية لا عقلية، وجيء بالدليل الخطابي دون البرهاني، لأن ذلك لائق بأهل العرف والعوام. قال / السعد في شرح النسفية: 404
«واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اُللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] حجة إقناعية، والملازمة [عادية][2] على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[3]»[4] إلى آخر كلامه.

وقال في شرح المقاصد حين ذكر برهان التمانع قال: «وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اُللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ -قال:- فإن أريد بالفساد عدم التكوين [فتقريره أنه][5] لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض، لأن تكوينهما إما بمجموع القدرتين، أو بكل منهما أو بإحداهما، والكل باطل، أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة، وأما الأخيران فلما مر، وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام، فتقريره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب، ويتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم، فلم يحصل بين

---

[1]- الأنبياء: 22 وتمام الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اُللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ اَللَّهِ رَبِّ اِلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- المؤمنون: 92 وتمامها: ﴿مَا اِتَّخَذَ اَللَّهُ مِن وَّلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنِ اِلَٰهٍ اِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ اَللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

[4]- نص منقول بأمانة من شرح النسفية: 33-34.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

أجزاء العالم هذا النظام، الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، ويختل النظام الذي به بقاء الأنواع وترتيب الآثار»[1] انتهى. وهذا موافق ما قدمناه.

وقال أبو الفضل الغزنوي[2] في تفسيره: «لفسدتا: أي للتمانع بينهم والتدافع، فإن ما بين نافذي الأمر للقادرين لا يخلو عن محال وجدال يخرج الأمر عن سنن الاعتدال إلى الاختلال، وإن كان أحدهما مقهور الاضطرار، سلمت الألوهية للواحد القهار، هذا وصلاح مصادر الأمور في يمن التوحيد مشهود، وفسادها في شؤم الشرك معهود بدليل اتحاد خليفة الأرض وسلطان الولاية وأمير الكورة وزعيم القرية، حتى ربة البيت لأن اختلاف صاحبي الأمر في اختصام، يهمل الأمر عن نسق النظام» انتهى كلامه رحمه الله وهو يناسب كلام السعد في شرح النسفية.

وبالجملة، فإتقان الصنائع المشاهدة وتناسقها مع ما فيها من غاية الإحكام، وجودة النظام من غير انخرام في أوان ولا اختلال في شيء من الأزمان، شاهد صدق بالوحدانية للصانع، وأنه لا شريك له في ملكه ولا منازع، بحيث لا يتوقف في ذلك من انفتحت بصيرته ولا يستريب فيه من تأيدت فكرته.

فيا عجبا كيف يعصى الإله ❖ وكيف[3] يجحده الجاحد

405 / وفي كل شـــيء له آيـــة ❖ تـــدل على أنـــه الواحـد[4]

{وصف أبي نواس للنرجس واتخاذه دليلا على التوحيد}

ولله قول أبي نواس[5]

تأمل في نبات الأرض وانظـر ❖ إلـى آثار ما صنع المليـــك

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/4: 36-37.

[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 266 هامش 7 من الحواشي بتحقيقنا.

[3]- في ديوان الشاعر لبيد: أم كيف..

[4]- البيتان للشاعر لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري (ت: 41 هـ). أحد الشعراء الفرسان في الجاهلية، أدرك الإسلام ووفد على النبي ﷺ ويعد من الصحابة. الأغاني/15: 291 – الأعلام/5: 240.

[5]- أبو علي الحسن بن هانئ بن عبد الله بن الصباح المعروف بأبي نواس الحكمي (ت: 196هـ)، الشاعر المشهور، ولد بالبصرة ونشأ بها، وقد اختلف في نسبته، وروي أن الخطيب صاحب ديوان الخراج بمصر سأل أبا نواس عن نسبه فقال: أغناني أدبي عن نسبي فأمسك عنه. وفيات الأعيان/2: 95.

عيون من لجين ناظرات[1] ❖ بأحداق لها الذهب السبيك
على قصب الزبرجد شاهدات ❖ بأن الله ليس له شريك

وهذا الكلام يدل على سلامة صدر أبي نواس وحسن عقيدته مع ما كان عليه من التهتك والانهماك في المجون، وقد رؤي بعد موته فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي لأبيات قلتها عند موتي وهي قوله:

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة ❖ فلقد علمت بأن عفوك أعظم
أدعوك ربي كما أمرت تضرعا ❖ فإذا رددت يدي فمن ذا يرحم
إن كان لا يرجوك إلا محسن ❖ فمن ذا الذي يرجو المسيء المجرم[2]
ما لي إليك وسيلة إلا الرجا ❖ وجميل ظني ثم إني مسلم[3]

جعلنا الله ممن أسلم وسلم من الشرك والشك، وفوض الأمر كله لذي العزة والجبروت والملك.

قوله: **"فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق..."**[4] الخ، في تفسير الواحدي إذا لذهب كل إله بما خلق ينفرد بمخلوقاته ويمنع الإله الآخر عن الاستيلاء عليها، ولعلا بعضهم على بعض بالقهر والمزاحمة كالعادة بين الملوك.

قوله: **"وإلى قريب منه أشرت في العقيدة..."**[5] الخ، إنما قال "إلى قريب" لأن بين تقرير المصنف وابن التلمساني فرقا، من حيث إن ابن التلمساني وقف النبوءة على الوحدانية، والمصنف وقف ثبوت الصانع على الوحدانية، أما تقرير ابن التلمساني فواضح، وأما تقرير المصنف فظاهر كلامه في المتن أن ثبوت الصانع لا يعرف ما لم تعرف الوحدانية، وهذا غير مسلم، لأنه بعد ثبوت الصانع بدلالة الآثار عليه ينظر في أنه هل هو واحد أو متعدد، فلا يتوقف ثبوت الصانع على الوحدانية قطعا، وأيضا الكلام إنما هو في ما بين ثبوت النبوءة وبين الوحدانية لا في ما بين ثبوت الصانع والوحدانية.

---

[1]- في مراجع أخرى: شاخصات.

[2]- ورد هذا الشطر في مراجع أخرى: فبمن يلوذ المجرم ويستجير

[3]- ديوان أبي نواس باب الزهد بعنوان تضرع: 618 بتحقيق الأستاذ عزيز أباظة.

[4]- العمدة: 176.

[5]- نفسه: 176.

والجواب: أن المراد ثبوت الصانع على التعيين كما يظهر من الشرح، بمعنى أنه ما لم يثبت كون / الصانع واحدا لم يعلم أن خالق هذا الخارق على يد هذا المدعي هو الذي أرسله أم غيره، وإذا لم يتعين ذلك لم يعلم أن خالق هذا الخارق أراد به تصديق هذا المدعي، لأن ذلك موقوف على أن الخالق هو مرسله ليصدقه، وإذا لم يعلم ذلك لم يعلم صدق هذا المدعي، فلم تثبت نبوءته، فعلم بهذا كله أن ثبوت النبوءة موقوف على الوحدانية، وإذا فهمت هذا يتبين لك أن كلام المصنف كناية، بمعنى أن عدم ثبوت الصانع قبل الوحدانية يستلزم عدم ثبوت النبوءة قبل الوحدانية، لأن ثبوت النبوءة موقوف على تعيين الصانع فافهم. وقد لاح من هذا أن المراد بالصانع في كلامه هو صانع المعجزة لا مطلق الصانع كما يتبادر. فتأمل.

406

قوله: "**بعض المعاصرين**"[1] يعني ابن زكري وله شرح مفيد على العقيدة الحاجبية[2].

قوله: "**عقلية على أحد القولين...**"[3] الخ، سيأتي أن الأقوال في وجه دلالة المعجزة ثلاثة عقلية وضعية عادية، وإنما جعلها قولين لرجوع الوضعية إلى العقلية.

قوله: "**تخلف المدلول عنها...**"[4] الخ، المدلول هو صدق من تحدى بها.

قوله: "**توقفه على ثبوت الوحدانية**"[5] أي توقف الصدق.

{تعريف الدور المعي والدور التقدمي}

قوله: "**دور معية**"[6] الدور المعي هو توقف أحد الشيئين على مصاحبة الآخر له كالمتلازمين ذهنا كالأبوة والبنوة، أو خارجا مثل الجوهر والعرض. والدور التقدمي هو توقف

1- العمدة: 176.

2- "بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب" لأبي العباس بن زكري التلمساني، سبق تحقيقه من قبل الطالب عبد الله بن يوسف الشيخ سيدي في إطار نيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط برسم السنة الجامعية 1993-1994.

3- العمدة: 176.

4- نفسه: 176.

5- نفسه: 176.

6- نفسه: 176.

أحد الشيئين على سبق الآخر له، كأن يكون كل منهما علة للآخر معلولا له أو مؤثرا في الآخر أثرا له، وهذا هو المستحيل لاستدعائه تقدم الشيء على نفسه كما مر في فصل القدم.

قوله: "**إلا لو لم يكن الخارق...**"[1] الخ، يريد أنا بعد أن نسلم أن دلالة المعجزة عقلية لا يتخلف عنها مدلولها، نقول إنما تعتبر عقلية أو غيرها بعد وجودها وهي لا توجد حتى تجتمع جميع أركانها ضرورة أن الدليل لا يدل ما لم يتم، وإلا فليس بدليل، وإن كان المعجزة التي تتوقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى مع كونه خارقا مقارنا للتحدي، وإذا كان كونها فعلا لله تعالى ركنا فيها لم توجد دلالتها على الصدق حتى يعرف وجود الباري متصفا بالصفات المصححة للفعل، وأن لا شريك له ليعلم أن هذا الفعل فعله ليصدق به رسوله هذا، فتبين أن الصدق موقوف على الوحدانية لتوقفه على الدلالة / الموقوفة عليها، والموقوف على الموقوف على شيء موقوف على ذلك الشيء سواء جعلنا الدلالة عقلية أم لا. 407

قوله: "**على ما يأتي فيه من البحث...**"[2] الخ، سيأتي أن البحث في أن خلق الخارق تصديق والتصديق خبر بالصدق، وخبر الله تعالى كلامه، وهو أزلي لا يكون حادثا ولا قائما بحادث، وأجاب عنه هنالك. وعندي فيه بحث غير هذا سأذكره هنالك إن شاء الله تعالى.

قوله: "**لو جاز أن ثم من يشاركه...**"[3] الخ، لا ينبغي أن يؤتى بأن الناسخة بعد "جاز" ونحوه اللهم إلا على تضمين.

قوله: "**لم يَسْتَرِب**"[4] أي لم يشك.

قوله: "**إلى مثال يضرب في الشاهد...**"[5] الخ، إشارة إلى أن المثال الذي يضربه المتكلمون حيث يذكرون الملك على الكرسي وتغيير عادته بقيامه وقعوده، إنما هو توضيح

---

[1]- العمدة: 177.
[2]- نفسه: 177.
[3]- نفسه: 177. في أصل العمدة: جوز.
[4]- نفسه: 178.
[5]- نفسه: 178.

وتبيين، لا أن المعجزة تتوقف على ذلك، بحيث يكون ذلك المثال دليلا عليها حتى يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد أن يثبت في الغائب.

قال المؤلف في شرح الجزائري[1] [بعد تقريره المثال المشهور عند المتكلمين ما نصه][2]: «واعترض بأن هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد، وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن، وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العلميات التي هي أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال، إنما هو لما شوهد من قوانين الأحوال وأي [شيء][3] هي في حق الغائبين المحجوبين كما في مسألتنا.

والجواب أن هذا المثال لم يذكر للقياس والاستدلال، وإنما ذكر للتوضيح والتقرير، لأن إلف الإنسان للشاهد وأنسه به أكثر، فإذا قرع سمعه ما ألفه وأحضر بذهنه وقبل عقله الدلالة فيها وفهم وجهها ضرورة انجلى عن العقل حينئذ ظلمة استضعافه فهم النظير له الذي لم يكن يألفه خياله، وهو وجه دلالة المعجزة وصار عنده حينئذ واضحا كالشمس، ضروريا لا يقلد فيه أحدا ولا يقول عقله في ذلك عند صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، «سمعت الناس يقولون شيئا فقلته»[4]. فذكر هذا المثال إذن لنا إنما هو من باب العبارات التي يقرب بها على المبتدئ، ويوضح له بها المعنى من غير عسر، وإلا فمدرك دلالة المعجزة ضروري لمن حقق أركانها بمعرفة توحيد الله تعالى وبمعرفة صفاته، / ولا تفتقر في دلالتها إلى مثال يضرب في الشاهد أصلا» انظر تمام كلامه. 408

قوله: "**جعل بعض الدليل على الانفراد...**"[5] الخ، أي جعل بعض الدليل دليلا على انفراده، غير مضموم إلى الأبعاض الباقية التي يكمل بها الدليل، وهذا من الغلط.

1- المقصود بها شرح الإمام السنوسي المسمى ب"المنهج السديد في شرح كفاية المريد" على المنظومة الجزائرية لصاحبها أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري المتوفى سنة 884هـ. حقق الكتاب بعناية الأستاذ مرزوقي مصطفى وصدر عن دار الهدى عين مليلة/الجزائر سنة 1994 في 632 صفحة.

2- ساقط من نسخة "أ".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: الميت يسمع خفق النعال. وأخرجه النسائي في كتاب الجنائز وأبو داوود في كتاب الفرائض.

5- العمدة: 178.

قوله: "**لا أنه دليل على الوحدانية مستقل...**"[1] الخ، فيه نظر، إذ لا يخفى أن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وذلك ينتج المطلوب في قياس الخلف، وكذا وجود الملزوم يدل على وجود اللازم، وينتج المطلوب في غيره. وهاهنا إذا بطل عدم وجود هذا الخارق وبطل التمانع فيبطل التعدد وتجب الوحدانية، أو نقول إذا وجد هذا الخارق دل على عدم التمانع وعدم التمانع يدل على عدم التعدد فتجب الوحدانية، فصار وجود الخارق دليلا ولا يضره انضمامه إلى مقدمات أخرى، واحتياج المقدمات إلى بيان لاسيما عند المتكلمين، فإن الدليل عندهم هو الأوسط لا غير ووزانه ثبوت المقدم أو نفي التالي في الاستثنائي كما هنا. تأمل.

قوله: "**وهو في الحقيقة يهدمه...**"[2] الخ، الهدم بالدال المهملة وهو المناسب للبناء.

واعلم أن ما ألزمه المصنف ابن زكري يلزمه على ما يظهر من اعتراضه على الفهري جوابا عن الفخر من أنه يريد تصحيح الاستدلال على الوحدانية بالسمع، أما إن أراد مجرد المناقشة لكلام الفهري في أن الصدق موقوف على الوحدانية فلا يلزمه ما ألزمه المصنف، تأمل.

قوله: "**وهو واضح البطلان**"[3] أي لأن دلالة الخارق على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا، ودلالته على الصدق من جهة كونه معجزا متحدى به فقد اختلف وجه الدلالة.

قوله: "**فهما ضدان**"[4] أي فلا يمكن أن يصاحب أحدهما الآخر حتى يكون الدور معيا كما بين الجوهر والعرض المتصاحبين خارجا، والأبوة والبنوة المتصاحبين ذهنا، أما الضدان فلا يصطحبان لا خارجا ولا ذهنا إلا على طريق الوهم.

قوله: "**لا دور معية**"[5] العطف ب«لا» بعد النفي والاستثناء لا يجوز في لغة العرب، لكنه يقع كثيرا في عبارة المصنفين على طريق التوهم والمبالغة في التأكيد.

---

[1]- العمدة: 178.

[2]- نفسه: 178.

[3]- نفسه: 178.

[4]- نفسه: 178.

[5]- نفسه: 179.

قوله: "**وجب أن يتقدم**"[1] أي ثبوت الوحدانية على كل ما يتقدم [عليه][2] الصدق، لأن ثبوت الوحدانية والصدق على هذا متقارنان فما تقدم عليه أحدهما يتقدم عليه الآخر.

قوله: "**المتقدم على ما يستفاد منه...**"[3] الخ، لفظ "المتقدم" نعت لدليل السمع والضمير في "منه" لدليل السمع، والذي يستفاد من دليل السمع من جملته الوحدانية / 409 عند هذا المعترض.

قوله: "**متوقفة على الدليل...**"[4] الخ، أي دليل السمع.

قوله: "**لكنه أيضا**"[5] أي دليل السمع متوقف عليها أي على الوحدانية.

قوله: "**عن دليله**"[6] أي دليل السمع.

قوله: "**وهو الصدق**"[7] هذا تفسير لدليل السمع الذي لا يحصل إلا مع معرفة الوحدانية، وحاصل هذا الاعتراض أن ثبوت الوحدانية والصدق متقارنان لما بينهما من الدور المعي، والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع، فتكون الوحدانية المقارنة للصدق متقدمة أيضا على دليل السمع ضرورة أن ما تقدم عليه أحد المتقارنين يتقدم عليه الآخر، وحينئذ متى استدل على الوحدانية بالدليل السمعي وجب أن يتقدم دليل السمع على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل على المدلول، كيف وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه لمقارنتها للصدق المتقدم عليه، هذا خلف، لا يقال لا نسلم أن بين الصدق وثبوت دليل السمع مغايرة أصلا.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن بينهما ترتيبا بل نقول إنهما متقارنان، لأنه متى كان صادقا كان ما يقوله حقا، لأنا نقول أما المغايرة فضرورية مفهوما ومصدوقا إذ مرجع

1- العمدة: 179.
2- سقطت من نسخة "أ".
3- العمدة: 179.
4- نفسه: 179.
5- نفسه: 179.
6- نفسه: 179.
7- نفسه: 179.

الصدق إلى دعواه الرسالة، ودليل السمع إلى ما يصدر عنه، وأما الترتيب فكذلك أيضا، ومن هذا يعلم إذ لا تعرف حقية ما يصدر عنه بل ولا تثبت أصلا إلا بعد ثبات صدقه.

نعم، يقال لا يلزم اعتراض ابن زكري إلا إن قصد موافقة الفخر وإلا فلا كما مر نظيره.

{يصح أن يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات}

قوله: "**لأنا نقول**"[1] هو متعلق بقوله "لا يلزم" وهو من تمام كلام السائل.

قوله: "**عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة...**"[2] الخ، قد يعترض بأن هذه استحالة عرضية فلا تنافي الإمكان الذاتي، بمعنى أنها ممكنة في نفسها لكن امتنع وجودها لعارض وهو عدم وجود الفاعل لها.

والجواب، أنا لا نسلم أن عدم وجود الفاعل يقتضي عدم وجودها فقط، بل نقول إنه يقتضي عدم إمكان الوجود وهو الاستحالة الذاتية، ووجود الشيء على سبيل التجرد من غير موجد محال، وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله: "إذ لا يصح الحكم **بإمكان وجود...**"[3] الخ وفيه شيء.

قوله: "**موجود شرعا...**"[4] الخ، قد يقال كيف يأخذ هذه المقدمة الشرعية في 410 الاستدلال على / الوحدانية؟ ومختاره أن الطريق إليها العقل لا السمع.

1- العمدة: 180.

2- نفسه: 180.

3- نفسه: 180.

4- نفسه: 180.

تنبيهات: { القائلون بالشرك طوائف}

{التنبيه الأول: تعريف الوحدانية بأوجز عبارة}

الأول: عبر السعد عن الوحدانية بعبارة وجيزة وهي أنها عبارة عن «نفي الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات»[1]. أما بحسب الأجزاء فبأن لا يتركب في ذاته، وأما بحسب الجزئيات فبأن لا يوجد اثنان فأكثر، و هذا معنى الكم المتصل والمنفصل في الذات على ما مر تفسيره، لكن هذا إنما هو في وحدانية الذات، أما الصفات فحكمها كما علم في محل آخر لم يحتج إلى التعرض له، وقد تقدم الجميع في كلام المصنف مستوفى بأدلته. وانظر مفتاح الفلاح للتاج بن عطاء الله[2]، فإنه قد ذكر فيه للوحدانية أدلة كثيرة عقلية منها برهانية وإقناعية، وأدلة نقلية وبسطها كل البسط[3].

{التنبيه الثاني: حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها}

الثاني: قال سعد الدين: «حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها، -قال:- ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص، فنحن إنما نقول بالصفات القديمة دون الذوات، ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات، والمعتزلة إنما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض والأجسام.

نعم، تفويضهم تدبير شيء من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح إلى الشيطان، على خلاف مشيئة الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه خطبها صعب، وأصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول، وإيجادها للنفوس وبعض الأجسام، وتفويض تدبير العناصر إليها وإلى الأفلاك، فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته لا غير. فالمعتزلة إنما يبالغون في نفي تعدد القديم، وأهل السنة في نفي تعدد الخالق، والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة، والموجد للجسد»[4] انتهى.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/4: 31.

[2]- سبقت ترجمة ابن عطاء الله الإسكندري في الجزء الأول ص: 118 هامش 6 من الحواشي.

[3]- راجع فصل: في إقامة الدليل على أنه واحد لا شريك له عقلا ونقلا في كتاب "مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح": 72 وما بعدها.

[4]- قارن بشرح المقاصد/4: 39-40.

{التنبيه الثالث: تعداد طوائف الشرك ومذاهبهم}

الثالث: القائلون بالشرك طوائف منهم: الثنوية وتقدم الكلام على مذهبهم، ومنهم المجوس[1] فقيل: هم قوم بين اليهودية والنصرانية، وقيل: قوم يعبدون الملائكة ويصلون للشمس كل يوم خمس مرات، وقيل هم عباد النيران القائلين بأن للعالم أصلين نورا وظلمة.

قلت: وهذا هو الظاهر، وعليه فالمجوس من الثنوية، وقد صرح السعد بذلك، وأن المجوس هم القائلون بأن مبدأ الخير "أزدان" ومبدأ / الشر "هرمز" على ما مر في تفسير مذهب الثنوية، وتقدم أيضا ذلك في كلام ابن التلمساني. 411

واعلم أنهم منتسبون إلى مجوس، قال في القاموس: هو« كصبور رجل صغير الأذنين، وضع دينا ودعا إليه،معرب منج كوش رجل مجوسي، والجمع مجوس كيهود ويهودي ومجسه تمجيسا: صيره مجوسيا فتمجس»[2] انتهى.

وقيل: «المجوسي[3] في الأصل النجوسي أبدلت النون ميما، فهم من النجاسة لتدينهم باستعمال النجاسات. وتقدم أن المانوية أيضا من قبيل الثنوية والمجوس، وبعضهم غاير بين المجوس والمانوية، وقال يشارك المجوس في القول بالأصلين المانوية[4] والكُيُومَرْثِية[5] والزروانية[6] والمرقوية[1] والزَّرْدَشْتية[2] والبيضائية.

---

[1]- المجوسية يقال لها الدين الأكبر والملة العظمى، أثبتوا أصلين النور والظلمة، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة. الملل والنحل: 234.

[2]- قارن بالقاموس/2: 250.

[3]- في نسخة "ب": المجوس.

[4]- أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وزعم أن العالم مصنوع من أصلين النور والظلمة. الملل والنحل: 245.

[5]- أصحاب المقدم الأول كيومرث، أثبتوا أصلين: يزدان وأهرمن، وقالوا: يزدان أزلي قديم، وأهرمن محدث مخلوق. الملل والنحل: 234.

[6]- هي فرقة من المجوس قالوا بأن النور أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية، نورانية ربانية، ولكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن الشيطان، يعني إبليس من ذلك الشك. الملل والنحل: 235.

=

وذكر بعض العلماء أنه كان للمجوس كتابا ورفع، وأن سبب رفعه أن عظيمهم تزوج بابنته فأرادوا رجمه فتحصن بحصنه وقال لهم: «نعم الدين دين آدم الذي يزوج الأخ أخته فرفع الكتاب عقوبة لهم» انتهى.

{معتقدات الصابئة}

ومنهم الصابئة، ويظهر مما مر من كلام الفهري أنهم من الثنوية، وقيل هم طائفة من النصارى يقابلون بالأصنام الأرضية الأرباب السماوية متوسطة لرب الأرباب، وينكرون الرسالة في الصور البشرية على الله تعالى ولا ينكرونها عن الكواكب، وقيل طائفة تميل إلى النصارى لاعتقادهم تأثير الأفلاك وقدم العالم وإلهية الشمس وغير ذلك، وقيل قوم خرجوا من اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة، وهذا الذي في الكشاف.

وفي تفسير المهدوي[3] «الصابون الخارجون عن الحق، ومنه صبأ الصبي يصبو صبوا إذا خرج، وإذا لم يهمز جاز أن يكون من صبا يصبو إذا مال، وجاز أن يكون مخففا من المهموز. -ثم قال عن الحسن وقتادة :- [الصابون][4] «قوم يعبدون الملائكة، ويقرءون الزبور، ويصلون إلى القبلة». وعن ابن عباس: هم قوم من اليهود والنصارى لا تحل مناكحتهم ولا تؤكل ذبائحهم»[5] انتهى. ومنهم عبدة الأصنام وتقدم تفسير الصابئة بهم على قول.

{معتقدات عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الأصنام}

قال سعد الدين عند تعداد طوائف الشرك: «ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام، وأما الملائكة والكواكب فيحكى أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لأمور قديمة بالزمان، شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة إياهم إليه. وأما / الأصنام 412 فلا خفاء في أن العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك.

---

[1]- =أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين متضادين قديمين: أحدهما النور والثاني الظلمة، وأثبتوا أصلا ثالثا وهو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج، فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع. الملل والنحل: 253.

[2]- أصحاب زرداشت بن بورشب، أبوه من أذربيجان وأمه من الري، زعموا أن لهم أنبياء وملوكا، وقال زرادشت: النور والظلمة أصلان متضادان وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما. الملل والنحل: 237.

[3]- سبقت ترجمة المهدوي في الجزء الأول ص: 129 هامش 2 من الحواشي.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- قارن بتفسير ابن كثير/1: 148-149.

قال الإمام: فلهم في ذلك تأويلات باطلة: الأول، أنها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم على ما سبق. الثاني، أنها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم، فزينوا[1] كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب. الثالث، أن الأوقات الصالحة للطلسمات[2] القوية الآثار لا توجد إلا حينا من أزمنة متطاولة جدا، فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون إليه عند طلبه. الرابع، اعتقدوا أن الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة، فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها فعبدوها لذلك. الخامس، أنه لما مات فيهم من كان كامل الرتبة عند الله تعالى، اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا إلى الله تعالى وتوسلا»[3] انتهى.

{معتقدات الفلاسفة والطبائعيين}

ومنهم الفلاسفة والطبائعيون وهم القائلون بالإيجاب الذاتي وتأثير العناصر.

قال ابن التلمساني: «فأما الفلاسفة فبنوا ذلك على الإيجاب الذاتي وأن واجب الوجود واحد من كل وجه، ولا يصدر عنه مباشرة إلا واحد تعالى؛ وقد أقمنا الدليل على أن المؤثر في العالم فاعل بالاختيار وأبطلنا إسناده إلى علة أو طبيعة فلم يبق لهذين المذهبين أصل، ثم يقال للطبائعيين إذا كانت العناصر جواهر متنافرة ذاتا ومحلا فيمتنع امتزاجها بنفسها فلابد أن يكون ذلك بسبب، ولا يمكن إحالة ذلك على مجرد الاتفاق، فإن ذلك يسد باب الاستدلال على الصانع، ثم السبب إن كان حادثا افتقر إلى سبب آخر وتسلسل، وإن كان قديما أو ينتهي إلى قديم لزم حصول الامتزاج أزلا، وهو محال».

{معتقدات المنجمين القائلين بتأثير النجوم}

ومنهم المنجمون القائلون بتأثير النجوم، قال ابن التلمساني: «أما من قال منهم بتأثير النجوم فالرد عليهم بعد إثبات تغيرها وحدوثها وتسخيرها يداني الرد على الطبائعيين، ومن قال منهم إنها لا تؤثر وإنما تدل على ما يقع في العالم، فالرد عليه بالأدلة السمعية، وقد قال عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى (من قال مطرنا بنوء كذا فهو مؤمن بالكوكب كافر بالله

---

[1]- في جميع النسخ: فرتبوا.

[2]- الطلسم عبارة عن علم أحوال امتزاج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية لأجل التمكن من إظهار ما يخالف العادة أو المنع.

[3]- قارن بشرح المقاصد/4: 41-42.

تعالى)[1] سماه كافرا لمشاركته الكفار في نسبة الأشياء إلى غير الله تعالى، وهو كتسمية تارك الصلاة مع الاعتراف بوجوبها كافرا / لمشاركته [الكافر][2] في خاصية الكفر وهو ترك الصلاة» 413 انتهى.

وفي المعالم أيضا «أن المنجمين كانوا يرصدون الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الأفعال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت عملوا له صنما ويعظمونه ويرجعون إليه في طلب المنافع، كما يرجعون إلى الطلسمات المعمولة في كل باب. -قال:- واعلم أنه لا خلاص عن هذه الأبواب -يريد ما تقدم من المذاهب الفاسدة كلها-، إلا إذا اعتقدنا أنه لا يؤثر ولا يدبر إلا الواحد القهار»[3].

قال ابن التلمساني: «يعني وقد قام البرهان على ذلك بما قررناه من عموم الصفات فلا مؤثر سوى إله الخلق والأمر ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[4]» انتهى.

{قصة علي بن أبي طالب في قتاله الخوارج}

وذكر المبرد[5] في الكامل[6]: «أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لما خرج إلى قتال الخوارج، قال له رجل: يا أمير المؤمنين لا تخرج هذه الساعة فإنها لعدوك عليك، فقال ﷺ للناس: إن هذا يزعم أنه يعلم الساعة التي هي لي على عدوي والساعة التي

---

[1]- أخرجه البخاري في كتاب الاستسقاء، باب: قوله تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾. وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- قارن بمعالم أصول الدين للفخر الرازي: 77.

[4]- الأعراف: 53 وتمامها: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِے خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِے سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِے ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثاً وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 223 هامش 7 من الحواشي.

[6]- كتاب "الكامل في اللغة والأدب" من أشهر كتب المبرد، فهو أشبه بموسوعة أدبية لغوية، جعله ابن خلدون أحد الكتب الأربعة التي يقوم عليها فن الأدب مع "أدب الكاتب" لابن قتيبة، و"البيان والتبيين" للجاحظ، وكتاب "النوادر" لأبي علي القالي.

لعدوي علي، وإني توكلت على الله ربي وربكم، وعصيت رأي كل متكبر ومضى لوجهه فقاتلهم فطحنهم طحنا»[1].

{قصة المعتصم مع أحد المنجمين في قتاله للكفار}

وذكر ابن خليل الإشبيلي[2] في لحن العوام[3] عن بعض علماء السنة: «أن ملكا[4] من ملوك الإسلام لقي الكفار فصف جيشه مقابلا لعدوه، ومنعهم من القتال فجاء بعض علماء ذلك الوقت فقال: ما للناس لا يقاتلون؟ فقيل له إن المنجم قال للملك: لا تقاتل في هذا الوقت. فتقدم العالم حتى وصل الملك فقال له:

دع النجوم لطرقي يعيش بها ❖ وقم لوقتك وانهض أيها الملك

إن النبي وأصحاب النبي نهوا ❖ عن النجوم وقد أبصرت ما ملكوا

قال: فأذن الإمام في القتال لوقته فهزموا الكفار بإذن الله تعالى». وأنشد بعض علماء أهل السنة في الرد على المنجمين:

يقول المنجم لي لا تسر ❖ فإنك إن سرت لاقيت شرا

فإن كان يعلم أني أسير ❖ فقد جاء بالنهي ظلما وزورا

وإن كان يجهل أني أسير ❖ فجهل العواقب أولى وأحرى

{مناظرة القاضي الباقلاني مع المنجمين في مسألة الطالع}

ووجه ملك المسلمين القاضي أبا بكر بن الطيب[5] إلى مناظرة القطربي فقال له: هل أخذت الطالع / لخروجك؟ قال القاضي ما الطالع؟ فقال: عجبا منك تكون شيخ الإسلام وتقول ما الطالع؟، قال القاضي فقلت: اعلم أن النجوم في السماء على ثلاثة أقسام في وجه انتفاع الخلق بها: الأول: كونها زينة السماء، والثاني: رجوما للشياطين، والثالث: ليهتدى بها في ظلمات البر والبحر عند انبهام الجهات والأوقات على الخلق. 414

[1]- الكامل/3: 1161.

[2]- عمر بن محمد بن خليل السكوني الإشبيلي (ت: 717هـ)، كان مقرءا من فقهاء المالكية.

[3]- عنوان الكتاب بالكامل هو "لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام" مطبوع متداول.

[4]- هو المعتصم بالله أبو إسحاق محمد بن الرشيد (227/178 هـ). بويع بالخلافة بعد المامون سنة 218هـ. راجع القصة في كتاب القانون لليوسي بتحقيقنا ص: 151.

[5]- القاضي أبو بكر الباقلاني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 158 هامش 5 من الحواشي.

فأمر الملك عند ذلك بإحضار المنجم صاحب كتاب أشكال البروج وأبي سليمان المنطقي[1] لمناظرة القاضي رحمه الله تعالى في هذه المسألة، وقال هذه آكد علي من إرسالك إلى بلد الروم. فحظرا فناظرهما القاضي، فقطعهما بالدلائل اليقينية والبراهين القطعية العقلية والشرعية، وخرج إلى أرض الروم فقطع جميعهم هنالك في مناظراته المشهورة ﷺ وأرضاه.

{نهي ابن عطاء الله عن التعرض للكواكب وتأثيرها}

وقال ابن عطاء الله في كتاب التنوير[2]: «واعلم أن لله فيك قضاء لابد أن ينفذه وحكما لابد أن يظهره فما فائدة التجسس على غيب رب العالمين؟ وقد نهانا سبحانه أن نتجسس على عباده فقال: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[3] فكيف لنا أن نتجسس على غيبه؟ ولعل هذا الكلام يكون ناهيا لك عن التعرض إلى علم الكواكب واقتراناتها ومانعا لأن تدعي وجود تأثيراتها، ولقد أحسن من قال:

خبرا عني المنجم أني ❖ كافر بالذي قضته الكواكب

عالم أن ما يكون وما كان ❖ قضاء من المهيمن واجب[4]

ومنهم اليهود القائلون بأن عزير بن الله، والنصارى القائلون بأن المسيح ابن الله.

{الغلط عند الجاهلين بالحق على ثلاثة طرق}

وفي شرح الوسطى من كلام ابن دهاق[1] ما ملخصه أن العلم بالله تعالى على وجهين: علم بوجوده سبحانه وذلك معلوم بضرورة العقول، فما رؤي في العقلاء من قال ليس

---

[1]- أبو محمد سليمان السجستاني المنطقي (ت: 380 هـ) فيلسوف وشاعر وأديب، اهتم بالمنطق والفلسفة الطبيعية والنفس. له تصانيف في فنون أخرى مثل كتابه "التعليقات" في الطب. الأعلام/6: 17.

[2]- "التنوير في إسقاط التدبير" لابن عطاء الله مطبوع متداول.

[3]- الحجرات: 12 وتمامها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيراً مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾.

[4]- الأبيات من قصيدة تنسب للإمام الشافعي رحمه الله.

للعالم رب يستند إليه وصدر عنه وجود الخلق، واضطربوا بعد ذلك في أمور زائدة على هذا الضروري، وخرج الغلط عند الجاهلين بالحق على ثلاثة طرق:

أحدها: في كيفية صدور الفعل عنه فذهب الملحدة إلى أنه صدور المعلول عن العلة.

الثاني: أن موجودا لا داخل العالم ولا خارجا عنه مستحيل، فصار هؤلاء إلى 415 التجسيم/ في حقه، تعالى عن ذلك.

الثالث: الشرك والعدد والحكم بأن الآلهة كثيرة، وهذا الشرك على أربعة أصناف:

الأول، شرك تتعدد فيه ذات الله تعالى وهو شرك النصارى في التثليث.

الثاني، إثبات آلهة تقرب إلى الله تعالى من عبدها، وهو شرك عبدة الأوثان والملائكة.

الثالث، على ثلاثة أضرب: أحدها إضافة الفعل إلى الأفلاك، وأنها تؤثر في العالم السفلي تأثيرات الأجسام والنبات والمركبات، وأن البعض يتولد عن البعض، وهذا النوع يختص به الفيلسوفي ومن تابعه من عامتهم.

عمي القلوب عموا عن كل فائدة ❖ لأنهم كفروا بالله تقليدا

الثاني: ما أضيف من بعض الأفعال إلى بعض، من أن النار تحرق، والطعام يشبع ونحوهما، وتلك ضلالة تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين، وهم فيها على اعتقادات، فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره، ومن قال تفعل بقوة جعلها الله فيها فهو مبتدع والخلاف في كفره، ومن قال بالربط العقلي فيها فهو جاهل بدلالة العقل.

الضرب الثالث: ما أضيف فيه الفعل إلى غير الله تعالى كما ذهب إليه المعتزلة»[2] انتهى. وسيأتي الكلام على المعتزلة.

وقال المولى سعد الدين رحمه الله تعالى عند الفراغ من مباحث الأجسام المركبات: «ما ذكر في الآثار العلوية التي فوق الأرض والسفلية أي التي على وجهها أو تحتها، إنما هو رأي الفلاسفة دون المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك إلى القادر المختار، ومع ذلك، فالفلاسفة معترفون بأنها ظنون مبنية على حدس وتجربة. –قال:- واعترفوا أيضا بأنه لا

---

[1]- = أبو إسحاق إبراهيم ابن يوسف بن محمد بن دهاق (ت: 611هـ)، الأوسي المالكي المعروف بابن المرأة، الحافظ الفقيه المحدث. له "شرح الإرشاد" لأبي المعالي و"شرح الأسماء الحسنى". شجرة النور: 173.

[2]- قارن بشرح الوسطى: 248-250.

يمتنع إسنادها إلى أسباب أخر، لجواز أن يكون للواحد بالنوع علل متعددة، وأن يكون صدوره عن البعض أقليا والآخر أكثريا.

وأن في جملة ما ذكر من الأسباب ما يحكم الحدس بأنه غير تام السببية، بل يفتقر إلى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في إيجاد ما هي أسبابه، فإن من الرياح ما يقلع الأشجار العظام ويختطف المراكب من البحار، وأن من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه، وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته، إلى غير ذلك من الأمور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الأسباب المادية والفاعلية، بل لابد من تأثير من القوى الروحانية. -قال:- وقد تواتر في بلاد الترك، ونواحي أرس وبلغار من خواص النبات

416 / والأحجار في شأن السحب والرياح والأمطار، وغير ذلك ما يجزم العقل أنه ليس حادثا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر.

وسمعت من غير واحد من الثقاة، أنهم إذا سافروا في الصيف اصطحبوا واحدا من الكفرة، يقوم باستعمال بعض تلك الأحجار مبتهلا متضرعا في أثناء ذلك إلى الخالق سبحانه وتعالى على طريقهم، وله رياضة عظيمة، وترك للشهوات، ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر، فيحدث سحابة قدر ما يظل أولئك النفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض، تسير معهم إذا ساروا، وتقف إذا وقفوا، وترجع إذا رجعوا، وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفهم وريح إلى خلاف جهة هذه الريح، وإنكار هذا عندهم من قبيل إنكار المحسوسات.

وأما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند إصابته فمشهور. ولعمري إن النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الآثار إلى القادر المختار قاطعة، وطرق الاهتداء إلى ذلك واضحة، لكن ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُوراً فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[1]»[2] انتهى ملخصا.

---

[1]- تضمين للآية 39 من سورة النور: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُوراً فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾.

[2]- قارن بشرح المقاصد/3: 198-200.

{التنبيه الرابع: المقصود بالصنم والوثن}

الرابع: اعلم أن الصنم والوثن بالمثلثة شيء واحد وهكذا في الصحاح والقاموس، وفرق ابن التلمساني بينهما «بأن الصنم ما له صورة جعلت تمثالا والوثن ما لا صورة له». وقال السهيلي[1] في الروض الأنف: «يقال لكل صنم من حجر أو غيره صنم ولا يقال وثن إلا لما كان من غير صخرة كالنحاس ونحوه»[2] انتهى. فيكون الصنم أعم على هذا والله أعلم.

{التنبيه الخامس: جميع الصفات مدلول عليها بالكتاب العزيز}

الخامس: هذا آخر ما ذكر في الصفات الواجبة في حقه تعالى سلبية، ومعاني ومعنوية. وقد ذكر المصنف ما يكتفى فيه منها بالدليل النقلي وما لا، وينبغي أن تعلم أن جميعها مدلول عليه بالكتاب العزيز.

{الدليل النقلي على صفة الوجود}

فعلى الوجود قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾[5]، ونحو هذا، على أن جميع ما يدل على الصفات الوجودية من الكتاب يدل على وجود الذات، لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود.

---

[1]- الإمام السهيلي سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 252 هامش 7.

[2]- الروض الأنف/1: 357.

[3]- الإخلاص: 1.

[4]- الأنعام: 20 وتمامها: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

[5]- إبراهيم: 13 ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾.

{الأدلة النقلية على صفتي القدم والبقاء}

وعلى القدم والبقاء ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[1].

{الأدلة النقلية على صفات المخالفة والقيام بالنفس}

وعلى المخالفة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[2]. وعلى القيام بالنفس ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[3] ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[4].

{الأدلة النقلية على صفتي الوحدانية والقدرة}

وعلى الوحدانية ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[5] ونحوه.

417 وعلى القدرة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[6] فإن القوة بمعنى / القدرة ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[7].

1- الحديد: 3 وتمامها: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

2- الشورى: 9 وتمامها: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

3- فاطر: 15 وتمامها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾.

4- محمد: 39 وتمامها: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾.

5- فصلت: 5 ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾.

6- الذاريات: 58.

7- آل عمران: 189 وتمامها: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

{الأدلة النقلية على صفة الإرادة}

وعلى الإرادة ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[1] ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[2].

{الأدلة النقلية على صفتي العلم والحياة}

وعلى العلم ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[3] ، ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[4]. وعلى الحياة ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[5].

{الأدلة النقلية على صفتي السمع والبصر}

وعلى السمع والبصر ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[6]، ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾[1]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[2].

---

[1]- هود: 107 وتمامها: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

[2]- القصص: 68 وتمامها: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

[3]- النساء: 165 وتمامها: ﴿لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾.

[4]- النور: 62 ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

[5]- الفرقان: 58 ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾.

[6]- الشورى: 9 ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

=

{الدليل النقلي على صفة الكلام}

وعلى الكلام ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[3] ، ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾[4] ، ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[5] وقد علم من هذه الآية الاشتقاق أيضا وأن لله أسماء هي القدير والعليم والسميع والبصير، ويلحق بها غيرها.

{بدليل التمانع أيضا يستدل على أن الموجد لأفعال العباد هو الله جل وعلا}

قوله: "**ولا جريان لها على وفق إرادته تعالى...**"[6] الخ، أي زعموا أنه لا جريان لها أي الأفعال الاختيارية على وفق إرادته تعالى، بمعنى أنه تعالى لا يخصصها بل العبد هو الذي

1- = المجادلة: 1 ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾.

2- القمر: 14 ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾.

3- النساء: 163 ﴿وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾.

4- الأعراف: 144 ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾.

5- التوبة: 6 ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ﴾.

6- العمدة: 181. جاءت هذه الفقرة ضمن سياق قول السنوسي: «... يعني أن الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بأن القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في أفعالهم على وفق اختيارهم، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلا في تلك الأفعال الاختيارية، ولا جريان لها على وفق إرادته جل وعلا، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، هو دليل التمانع السابق... ثم زعمت القدرية مجوس هذه الأمة، أن الذي نفذ وأثر في الفعل والحالة هذه إنما هو أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين، وهما قدرة العبد الفقير الحقير وإرادته، وهل هذا القول الشنيع إلا قول بإثبات الشريك له تعالى، ووسم له بنقيصة العجز، وغلبة الغير له».

يؤثر عندهم في أفعاله الاختيارية بقدرته وإرادته، وأما إن أراد بعدم الجريان أنه لا يريدها فهذا إنما هو فيما كان شرا، أما الخير فمراد وفاقا.

قوله: "**مجوس هذه الأمة...**"[1] الخ، إشارة إلى الحديث المروي عن النبي ﷺ أنه قال: (القدرية مجوس هذه الأمة)[2] قال تقي الدين المقترح: «وهذا حديث رواه أبو داوود». وقال الدارقطني: «الصحيح أنه موقوف على ابن عمر، قال ووجه تسميتهم بالمجوس أن المجوس جعلوا للخير فاعلا وللشر فاعلا، ومنعوا صدور الشر عن النور، وهم يعني المعتزلة منعوا صدور الشر عن الله تعالى، وأضافوه إلى إبليس تسببا وسعيا وإلى العبد مباشرة وفعلا» انتهى، وستسمع لهذا مزيد بيان.

قوله: "**نفذ**"[3] هو بفتح الفاء في الماضي وبالذال المعجمة.

قوله: "**ووسم له بنقيصة**"[4] أي وصف له بالنقيصة التي هي العجز وأصل الوسم العلامة بالنار.

قوله: "**وغلبة الغير**"[5] أي وبغلبة الغير فهو بالجر عطف على نقيصة.

قوله: "**وعدم ذاته**"[6] أي من حيث هو إله لأن وجود ذاته وهو إله مع كونه عاجزا مغلوبا ناقصا محال، أما وجود الذات عاريا عن وصف الألوهية فلا يمتنع.

قوله: "**كما يفعل بالمرتعش**"[7] أي كما يفعل الله بالمرتعش، فالفعل مبني للفاعل وضميره الله تعالى.

---

[1]- العمدة: 181.

[2]- أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب القدر. وابن ماجة في المقدمة باب في القدر. والحاكم في المستدرك 85/1. وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، وأقره الذهبي. وقد ذكره ابن حبان في المجروحين ضمن ترجمة زكريا ابن منظور مستشهدا به على أنه منكر الحديث.

[3]- العمدة: 181.

[4]- نفسه: 181.

[5]- نفسه: 181.

[6]- نفسه: 181.

[7]- نفسه: 181.

قوله: "**إلى غير ذلك من الظواهر**"[1] الخ، يعني كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] أي ممكن بدليل العقل. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[3] وإنما لم يجعلها نصوصا لما في الكل من احتمال ما، لكن الراجح منها الدلالة على عموم تأثير القدرة الأزلية لكل أثر، أما الآية الأولى فعلى / قراءة النصب، في "كل" فالظاهر أن المعنى إنا خلقنا كل شيء خلقناه على الاشتغال وهو أبلغ، فيجري على مذهب السنة، ويحتمل أن جملة "خلقناه" وصف لـ"كل" إذا لم يراع الاشتغال والظرف هو الخبر، وحينئذ إن لم يعتبر المفهوم لم تكن الآية حجة لنا، ولا للمعتزلة. وإن اعتبر [فكذلك][4] أيضا، لأن المعنى أن كل شيء مخلوق لله تعالى فهو بقدر، وغير المخلوق لله تعالى يحتمل أنه هو ذاته تعالى وصفاته، ويحتمل أنه الذات والصفات وأفعال العباد، فنحن نقول بالأول والمعتزلة يقولون بالثاني، والآية لا تنهض على هذا الاعتبار دليلا لأحد الفريقين، فلابد من دليل من خارج، وقد دل العقل والسمع على عموم التأثير للباري تعالى، فبطل ما تخيلوه. 418

وعلى قراءة الرفع فـ"كل شيء" مبتدأ و"خلقناه" خبره، وهذا دليل أهل السنة، ويحتمل أن يكون الفعل وصفا لشيء والظرف خبر للمبتدأ، [وخلقناه خبر][5] وحينئذ لا يكون حجة لنا ولا علينا سواء اعتبرنا المفهوم أم لا كما مر في الوجه الأول.

وأما الآية الثانية فالكثير من الناس يقولون إن "ما" مصدرية لا موصولة، إذ لا تقدير مع الأولى، والمعنى خلقكم وخلق عملكم، وهذا مذهب أهل الحق.

وقال المهدوي في تفسيره ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[6] «قيل معناه وما تعملون من الأصنام يعني الخشب والحجارة وغيرهما، وقيل إن "ما" استفهام ومعناه

1- العمدة: 182.

2- الرعد: 18 وتمامها: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

3- النحل: 17 ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

4- سقطت من نسخة "أ".

5- ساقط من نسخة "أ".

6- الصافات: 96.

التحقير لعملهم، وقيل هي نفي والمعنى وما تعملون ذلك لكن الله خالقه. -قال:- والأحسن أن تكون "ما" مع الفعل مصدرا، والتقدير والله خلقكم وعملكم وهو مذهب أهل السنة، أن الأفعال خلق لله عز وجل وخلق اكتساب للعباد».

وقال السعد في شرح النسفية: «﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عملكم، على أن "ما" مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن "ما" موصولة، ويشتمل على الأفعال لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو [للعبد][1]، لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا، وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون "ما" مصدرية»[2] انتهى. ومثل هذا الكلام له في شرح المقاصد.

ونقل ابن حجر[3] عن السهيلي أنه قال: «اتفق العقلاء على أن أفعال العباد لا تتعلق بالجواهر والأجسام، فلا تقول عملت حبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا. فإذا كان كذلك، فمن قال أعجبني ما عملت فمعناه الحدث، فعلى هذا لا يصح في تأويل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إلا أنها مصدرية وهو قول أهل السنة. ولا يصح قول المعتزلة / 419 أنها موصولة، فإنهم زعموا أنها واقعة على الأصنام التي كانوا ينحتونها، فقالوا التقدير: خلقكم وخلق الأصنام، وزعموا أن نظم الكلام يقتضي ما قالوه لتقدم قوله "ما تنحتون"، لأنها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك "ما" الثانية، والتقدير عندهم: أتعبدون حجارة تنحتون والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التي تعملونها.

هذه شبهتهم ولا يصح ذلك من جهة النحو، إذ "ما" لا تكون من الفعل الخاص إلا مصدرية، فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول أهل السنة أبدع.

فإن قيل: قد تقول عملت الصحفة وصنعت الجبنة[4] وكذا يصح عملت الصنم.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- قارن بشرح النسفية: 78-79.

[3]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 194 هامش: 4.

[4]- في نسخة "ب": الجبة.

قلنا: لا يتعلق ذلك إلا بالصورة التي هي التأليف والتركيب، وهي الفعل الذي هو الإحداث دون الجواهر بالاتفاق»[1]. انتهى.

وقد أشبع ابن حجر الكلام على الآية واستوفى ما قيل فيها جهده، فعليك به إن شئت. وانظر الانتصاف[2] على الكشاف فقد أبطل على الزمخشري[3] ما تعلق به وأفسد ما احتج به.

{القائلون من المتكلمين بتأثير القدرة الحادثة في حال أو وجه اعتبار}

قوله: "**على أقدار قدرها الله تعالى**"[4] أي على تخصيصات خصص الله تعالى الفعل بها، يريد أن العبد يخلق فعله، ولكن بعد أن يقدره الله تعالى له، ويخصصه له بما يختص به من الجائزات لأن العبد يستحيل منه تخصيص الفعل، فإن تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه وذلك إنما هو لله تعالى.

{القاضي الباقلاني والأستاذ الإسفرايني أول من قال بتأثير القدرة الحادثة}

وذكر تقي الدين أن الإمام أخذ هذا المذهب من قول القاضي والأستاذ، قال: روي عن القاضي والأستاذ أبا إسحاق أن القدرة الحادثة تؤثر في حال أو وجه واعتبار، وفرقوا بين الاختراع والكسب، أن الاختراع إنشاء الذات وإحداث الوجود، والكسب إثبات حال لذات الفعل[5].

---

[1] - نص منقول بأمانة عن نتائج الفكر للسهيلي. فتح الباري/13: 647.

[2] - من أهم الكتب المؤلفة على الكشاف كتاب الانتصاف ينسب لابن المنير الإسكندري (ت: 683 هـ)، وهو مطبوع على هامش الكشاف في معظم طبعاته. راجع أزهار الرياض للمقري ففيه مزيد تفصيل الكلام عن الزمخشري وكتاب الكشاف.

[3] - أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (538/467 هـ)، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة، وعلم البيان. له تصانيف بديعة منها: "الكشاف في تفسير القرآن العظيم" و"المفرد والمركب" و"أساس البلاغة" وغيرها. وفيات الأعيان/1: 168.

[4] - العمدة: 182.

[5] - في نسخة "ب": إثبات حال الذات للفعل.

ثم عبر الأستاذ في جهة الفرق بينهما أن قال: «الاكتساب فعل فاعل بمعين والاختراع فعل فاعل لا معين له، وأراد[1] بذلك أن الوجه والاعتبار والحال على رأي غيره لا يصح أن ينفرد بالثبوت، بخلاف الذات المخترعة فإنها تنفرد بالثبوت، فاحتاج المكتسب إلى المخترع في إنشاء الذات التي ثبت لها الاعتبار والحال فلابد له من معين / ليصح إيقاع فعله». 420

{مذهب إمام الحرمين في المسألة}

ثم أخذ الإمام[2] هذا القول فبنى عليه آخر عمره مذهبا آخر فقال: قدرة العبد تؤثر في الوجود على أقدار خصصها الباري تعالى وأرادها. ثم زعم أنه جمع بين دليلي الفريقين فقال: توجه الطلبة التكليفية على العبد يدل على كونه فاعلا، وجهله بتفاصيل فعله يدل على كونه غير مخصص ولا مقدر، فإن التخصيص والتقدير يستدعي العلم، فاحتاج العبد إلى معين يقدر له فعله ويخصصه. وعمل بقول السلف فإنهم أجمعوا على أن لا خالق إلا الله تعالى، والخلق عبارة عن التقدير، فالله خالق كل شيء وأفعال العباد مخلوقة له، أي مقدرة مخصصة بتقديره وتخصيصه. وأما المعتزلة فزعموا أن العبد يستقل بالاختراع فخالفوا إجماع السلف وإطباقهم على أن «ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[3]، والإمام لا يرى وقوع شيء خارجا عن مشيئته وإرادته.

قال المقترح: «والذي ارتضاه -يعني الإمام- في هذا الكتاب[4] خلاف ذلك وإبطال قول من قال إن القدرة الحادثة تؤثر فلا يصح تأثيرها في الوجود لما سبق من عموم قدرة الباري تعالى وإرادته، ولا يصح أن يتخصص به ما ليس من فعله وتأثيره، فإن الفعل إذا وقع بالعبد فقد تخصص به فكيف يتخصص بغيره، ونعني بتخصيصه إيقاعه على الوجه المخصوص فما لا يوقعه فكيف يخصصه» انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": وأرادوا.

[2]- المقصود بالإمام هنا إمام الحرمين سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش 5 من الحواشي وليس الإمام الفخر الرازي الذي يقصد عند الإطلاق في عرف المتكلمين.

[3]- أخرجه البيهقي في أسماء الله والصفات، باب: ما شاء الله كان.

[4]- يغلب على الظن أن المقصود بالكتاب في النص "العقيدة النظامية" المنسوبة لإمام الحرمين.

قوله: "**وفرضنا أن الله تعالى أراد أن يوجد ذلك الفعل بقدرته...**"[1] الخ، هذا لا يسلمه الإمام بل يدعي أن الله تعالى خصص الفعل ليوجده للعبد لا ليوجده تعالى بقدرته، فلا يتوجه هذا التقسيم على الإمام.

فإن قيل: مراد المصنف أن قدرة الله متعلقة بذلك الفعل لعموم تعلقها بكل ممكن، فإذا أوقعه العبد لزمت الغلبة المذكورة.

قلت: فحينئذ يتوجه الاعتراض الذي ذكره تقي الدين رحمه الله في الرد على المعتزلة بذلك العموم، وهو أن تعلق القدرة يطلق على معنيين: أحدهما تأتي وقوع الفعل به، الثاني وقوعه به، فتأتي الوقوع ثابت قبل الوقوع، ولا يرتفع ذلك التمكن. والتأتي لوجود القدرة الحادثة وثبوت مقدور بين قادرين بمعنى التمكن والصلاحية، والتأتي غير ممتنع وإنما يمتنع وقوعه بهما فلا يمتنع صلاحية القدرة الأزلية، ووقوع الفعل بقدرة / أخرى صالحة. 421

ثم قال تقي الدين: «وإنما تقرر هذه الدلالة بأن يقال كما عم تعلق قدرته تعالى، بمعنى أن كل ممكن يتأتى منه تعالى فعله، فكذلك لابد أن يريد وجوده وانتفاءه لعموم تعلق الإرادة، وإذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا وجب أن يراد، وإذا قصد إلى إيقاعه وأوقعه غيره، كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ إرادته ونفوذ إرادة غيره، وذلك الذي منعناه عند إبطال القول بالإلهين» انتهى.

وكان هذا مراد المصنف وهو الذي يلزم الإمام، وزاد المؤلف في شرح الوسطى لرد مذهب الإمام: «أن الإرادة تخصيص، والتخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص، والعبد يوقعه على الوجه المخصوص، فلا يصح أن يكون مخصصا بالإرادة الأزلية. وإرادة فعل الغير[2] إذا حققت تَمَنٍّ وشهوة لا أنها إرادة وتخصيص حقيقة، إذ القصد الذي هو معنى الإرادة الحقيقية لا[3] يتعلق إلا بفعل القاصد، فقد لزم إذن خروج فعل العبد عن مشيئة الله تعالى وإرادته. والإجماع أن «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»،

1- العمدة: 183.

2- في شرح الوسطى: العبد.

3- في شرح الوسطى" إنما يتعلق بفعل القاصد.

فانصراف القدرة الحادثة إلى إيجاد شيء لا يعلمه العبد ولا يقدر أن يوجده، إن لم يرد الله تعالى وجوده هو جوهرب الإمام من الجبر إليه»[1] انتهى. وهو واضح ونحوه في المقترح.

غير أن في قولهم «التخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص» بحث، إذ يقال التخصيص [قد][2] يطلق على ذلك وعلى القصد إلى وقوع الفعل على وجه خاص كما مر من أن الإرادة تتعلق صلاحيا وتنجيزيا، وأي شيء يلزم عند إرادة الثاني؟ وأما كون الإرادة لا تتعلق إلا بفعل المريد فظاهر، وقد تقدم في كلام المصنف عند التفريق بين الأمر والإرادة، أن الإرادة لا بمعنى الشهوة، والمحبة لا تتعلق إلا بفعل المريد، أي وأما بمعنى الشهوة والمحبة فهي تتعلق بفعل الغير كما ذكر هنا، وأما قوله ولا يقدر أن يوجده إن لم يرده الله تعالى فينبغي أن يزيد فيه وإذا أراده الله تعالى وقع لا محالة ليتضح الجبر كثيرا.

قوله: "**ولا يدفع محذور...**"[3] الخ، المضارع مبني للفاعل وهو قوله "أن تأثيرها..." الخ ولفظة محذور بالنصب على المفعولية.

قوله: "**لأن التأثير إذا قدر أنه صفة نفسية...**"[4] الخ، قد يقال هذا التعليل غير مناسب ما قبله عند التأمل، لا يقال المقصود من هذا الكلام / أن التأثير إذا كان وصفا نفسيا للقدرة الحادثة لم يتوقف على شيء، وحينئذ لا يصح أن يقول الإمام إن تأثير العبد على وفق إرادة الله تعالى، فلزمت الغلبة المذكورة، ويكون هذا الكلام ردا لقول الإمام إن فعل العبد على وفق إرادة الله تعالى ليعلم أن قوله ذلك لا يدفع المحذور لعدم صحته وملائمته لمذهبه، فتظهر المناسبة حينئذ،لأنا نقول الكلام إنما هو مفروض في مغلوبية قدرة

422

[1]- قارن بشرح الوسطى: 241.
[2]- سقطت من نسخة "أ".
[3]- العمدة : 183.
[4]- نفسه: 183. قال الإمام السنوسي في شرح هذه الفقرة وما بعدها: «لأن التأثير إذا قدر أنه صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن أن يتوقف ثبوته على شيء أصلا، وإن كان الثاني وهو أن التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم أن يفتقر إلى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير... وكذلك أيضا لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والأستاذ من أن القدرة الحادثة تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده، إلا أن القاضي يقول: إن أخص وصف الفعل حال، والأستاذ ينفي الأحوال ويقول: إن أخص وصف الفعل وجه اعتبار».

الباري تعالى لا مشيئته، وأيضا الغلبة لقدرة الباري تعالى عندما ثبت للعبد التأثير حاصلة سواء أثبتنا للباري في ذلك مشيئة أم لا.

فكان الواجب أن يقال عند التعليل لا يندفع المحذور بإثبات الإرادة، لأن إسناد التأثير إلى قدرة العبد يقضي بمغلوبية قدرة الباري وعجزها، ويجاب بمنع كون الكلام مفروضا في مغلوبية القدرة فقط، بل المشيئة أيضا لقوله «وفرضنا أن الله تعالى أراد أن يوجد ذلك الفعل» يعني ولو أوجده العبد لم يقع ما أراده الله تعالى وشاءه فصار مقهورا مغلوبا.

فإن قيل: ولم اقتصر المؤلف على الكلام في شأن الإرادة على هذا؟.

قلنا: لأنها التي يتوهم أن الإمام لا يلزمه المحذور فيها فدفع ذلك الوهم، تأمل.

قوله: "**وإن كان الثاني فيها...**"[1] الخ، هو قسيم قوله فإن كان الأول.

قوله: "**في أخص وصف الفعل...**"[2] الخ، يعني ككونه صلاة أو غصبا أو أكلا مثلا. فإن الصلاة مثلا لها عموم من حيث كونها فعلا وخصوص من حيث كونها صلاة، وذلك أن هذا الفعل الذي يسمى صلاة له أحوال، وهي كونه موجودا وكونه عرضا وكونه فعلا وكونه تكليفا وكونه عبادة وكونه واجبا وكونه صلاة إلى غير هذا من الاعتبارات والأحوال الذاتية والعرضية، وكل واحد منها أعم مما بعده وأخص مما قبله، على ما عرف في الأجناس العالية والمتوسطة والسوافل، وأما ما يقوم مقام ذلك من الأعراض العامة والخاصة فبالضرورة أن الأخير منها، وهو كون الفعل صلاة أخص من كل ما قبله، ومن ثم نقول إن أخص وصف الفعل كونه صلاة ومثل هذا التقرير في كونه سرقة أو غصبا.

ولا يخفى أن الأخصية إضافية، إذ معلوم أن وراء كونه صلاة ما هو أخص منه، ككونه فرضا أو نفلا ليليا أو نهاريا رباعيا أو ثلاثيا إلى غير ذلك، / فإذا انتقش في ذهنك ما ذكرناه، فاعلم أن القاضي يقول إن هذا الأخص حال، لأن كون الفعل صلاة مثلا حالة للفعل، والأستاذ يقول هو وجه واعتبار، لأن للفعل جهات كما مر آنفا، فكونه صلاة وجه من وجوهه واعتبار من اعتباراته، فاتفق القاضي والأستاذ على ملاحظة كون الفعل صلاة 423

---

[1]- العمدة: 183.

[2]- نفسه: 183.

مثلا، إلا أن القاضي يقول إن تلك الكونية أمر ثابت في الخارج لا يتصف بوجود ولا عدم، بل واسطة بينهما وهو معنى الحال، والأستاذ يقول تلك الكونية أمر اعتباري لا وجود له ولا ثبوت.

قوله: "**ويلزم من ذلك علمه بها**"[1] أي بالحركات واللزوم ظاهر، لأن إيجاد الحركة واختراعها فرع تخصيصها، وذلك فرع العلم بها، وبهذا استدل أئمة السنة رضي الله تعالى عنهم، على أن العبد لا يخلق أفعاله ضرورة عدم علمه بتفاصيلها.

قوله: "**وأنه لا يفعل في ذاته**"[2] أي لا يفعل الحركة في ذاته لاستحالة أن يتحرك الله تعالى أو يسكن أو يصلي ولا يتصف بها اتصاف قيام أيضا، بأن يقال إنه متحرك أو مصلي مثلا، كما يأتي وإنما يتصف بها اتصافا فعليا اختراعيا، بأن يقال إنه خالق الحركة أو مخترعها أو موجدها أو محرك الأجسام ونحو ذلك، وهذان المعنيان في كلام المصنف إن عطفهما على اللازم الأول وهو علمه بها، فالملازمة تحتاج إلى بيان، والظاهر أن هذا الكلام عطف على المجرور أولا، وهو قوله: بأن الحركة من حيث هي حركة والجميع لبيان التفريق، وهذا واضح.

قوله: "**فلا تضاف إليه من العبد**"[3] أي حال كونها كائنة من العبد.

قوله: "**فيقال أوجدها أو أحدثها...**"[4] الخ، هذا مرتب على قوله "تنسب إلى الله تعالى إيجادا واختراعا"، أي تنسب إلى الله تعالى إيجادا واختراعا، فيقال أوجدها ويصح أن يرتب

---

[1]- العمدة: 183. يقول الإمام السنوسي شارحا لهذه الفقرة وما تلاها من كبراه: «ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها، وأنه لا يفعل في ذاته، ولا يتصف بها اتصاف قيام، فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصها، فيقال: أوجدها وأحدثها، ولا يقال: إنه متحرك بها، وتنسب إلى العبد من حيث خصوصها، وهو كون تلك الصفة صلاة أو غصبا أو سرقة، ولا تأثير لقدرة العبد إلا في ذلك الوجه. ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه، وذاته محل فعله وكسبه، وتكون صفة له فيقال: إنه متحرك وساكن ومصل وغاصب، وإن اتصل به أمر فوقع على موافقته سمي: طاعة وعبادة، وإن اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي: معصية وجريمة، وذلك الوجه هو المكلف به، وهو الذي توجه الخطاب به فقيل: صَلِّ ولا تغصب ولا تسرق، وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم، لا من حيث إنه موجود، فإن ذلك الوجه لا تختلف به الأفعال».

[2]- نفسه: 183.

[3]- نفسه: 183.

[4]- نفسه: 183.

على ما قبله بتقدير محذوف دل عليه السياق، كأنه يقول فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصها، بل تضاف إليه من حيث عمومها، فيقال أوجدها وأحدثها وهو ظاهر.

قوله: "**ولا يقال إنه تحرك بها**"[1] هذا بيان لقوله "ولا يتصف بها اتصاف قيام" ففي الكلام لف ونشر مرتب على هذا، أو معكوس على ما قررناه أولا.

قوله: "**كون تلك الصفة**"[2] أي الخصوص وهو كون تلك الصفة أي التي يتصف بها صلاة، وعبر بالصفة عن المعنى الموجب للحال لأن العبد / يتصف بجميع أفعاله عموما 424 وخصوصا، فيقال إنه متحرك ومصلي وسارق مثلا.

قوله: "**وتكون صفة له...**"[3] الخ، الضمير في تكون كأنه عائد إلى الصفة المذكورة التي تنسب إلى العبد، لكن من حيث هي لا بقيد كونها حركة بدليل قوله "متحرك وساكن"، ولو ذكر الضمير ليعود إلى فعل العبد مطلقا كان أفضل والله أعلم.

قوله: "**وإن اتصل به أمر**"[4] أي بفعل العبد أو بالعبد.

قوله: "**وذلك الوجه**"[5] يعني الوجه الخاص هو المكلف به.

قوله: "**لا من حيث إنه موجود...**"[6] الخ، كأنه عطف على مقدر، أي ذلك الوجه هو المكلف به من حيث إنه صلاة أو غصب أو زنى ونحو ذلك من الخصوصيات لا من حيث إنه موجود.

قوله: "**فإن ذلك الوجه لا تختلف به الأفعال...**"[7] الخ، يريد أن معقول الوجود لا يختلف بكون الموجود صلاة أو غصبا أو غير ذلك، فإن الجميع موجود والوجود عرض واحد تتصف به جميعا، وحينئذ لو أمر بالصلاة من حيث هي فعل موجود، لكان كل موجود

---

[1]- العمدة: 183.

[2]- نفسه: 183.

[3]- نفسه: 183.

[4]- نفسه: 183.

[5]- نفسه: 184.

[6]- نفسه: 184.

[7]- نفسه: 184.

مأمورا به ولو نهى مثلا عن الغصب من حيث إنه [فعل][1] موجود، لكان [كل][2] موجود منهيا عنه، واللازم فيهما باطل فكذا الملزوم، فوجب أن يكون التكليف إنما توجه إلى الأفعال من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب.

فإن قيل: الملازمة ممنوعة إذ الأمر أو النهي عن فعل ما لا يقتضي الأمر أو النهي عن جميع الأفعال، فإن المكلف تعالى مختار، وحينئذ لو أمر أو نهى عن موجود لم يلزم الأمر أو النهي عن كل موجود.

قلنا: متى توجه الأمر أو النهي باعتبار الوجود فالمراد أفراده التي يتحقق فيها، فإن الماهيات يستحيل أن تطلب من حيث هي مجردة لاستحالة إيجادها، وإنما يطلب في التحقيق جزئياتها ولا ينحصر ذلك في فرد من الأفراد فيجب الجميع، ألا ترى أنه لما أمر بالصلاة عم الأمر جميع أفرادها، ولما نهى عن الغصب عم النهي جميع أفراده، ولم ينحصر في البعض فكذا لو أمر بالوجود لوجب أن يعم الأمر كل موجود، ولو نهى عنه لعم النهي كل موجود، وهذا باطل، لا يقال إنما يلزم هذا لو توجه التكليف إلى الحقيقة من حيث هي، ونحن نمنع ذلك ونقول إنما توجه التكليف إلى الوجود المقيد بكونه صلاة أو غصبا مثلا لا إلى الوجود المطلق، حتى يعم الجميع، لأنا نقول هذا هو مدعانا مع تغيير في العبارة.

425 وفيه نظر، لأن المدعى هو أن التكليف توجه إلى الخصوصية لا إلى الوجود/ المقيد بالخصوصية، ففي المقام بحث، وقد يجاب بأن التعدد باعتبار العموم والخصوص إنما هو في الذهن دون الخارج، والتعدد الذهني إنما يحصل بملاحظة كل اعتبار وحده، وحينئذ لو توجه إليه التكليف لزم العموم السابق، وفيه بحث لصحة اعتبار التقييد ذهنا أيضا، والحق أن يقال متى كان التكليف على قيد الخصوصية كانت الخصوصية هي التي جاء التكليف بطلبها، لما مر من أن الأمر بالماهية أمر بالجزئيات ولا إشكال، تأمل.

قوله: "**أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم**"[3] يريد أن البصريين منهم كالجبائي[1] وابنه[2] وأبي يعقوب الشحام[3] ذهبوا إلى أن المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائقها،

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 184. قال السنوسي في شرحه على كبراه: «قال: وهذا أعدل من قول المعتزلة، فإنهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم، والفاعل لا يفعل فعلا غير الوجود عندهم، وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق

=

وكل جنس من أجناس الموجودات، فإن أعدادها لا نهاية لها، وهي ثابتة في العدم ولم يصفوا الرب تعالى بالاقتدار على خلق الذات، وإنما آثرت القادرية عندهم إخراج الذات إلى الوجود، وأما الكعبي[4] منهم وأبو الهذيل[5] وأبو الحسين البصري[6] فقد وافقوا أهل السنة على أن المعدوم ليس بذات ولا عين وإنما هو نفي محض، غير أنهم يقولون بشيئية المعدوم خلافا لأهل السنة.

قوله: "**وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق**"[7] أي باختلاف أفرادها، والضمير للوجود وأنثه باعتبار الخبر، وهو أنه حال، ورأيت في نسخة عتيقة وهو حال بتذكير الضمير.

فإن قيل: إطلاق الحقائق على الأفراد لا ينبغي لأن الأفراد أشخاص ليست بحقائق.

قلنا: ذلك في النوع السافل، وأما الوجود فلما كان بمنزلة الجنس كانت أفراده حقائق كلية، ألا ترى أن الطاعة والمعصية والصلاة والغصب ونحو هذا حقائق.

قوله: "**فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد...**"[8] الخ، يريد أن ما توجه به التكليف وهو الخصوصية غير مقدور عندهم للعبد، لأن الخصوصية متقررة في العدم، وذلك أنهم يقولون الحقائق ثابتة في العدم وأوصافها النفسية، ومن جملتها هذا الأخص،

=والتكليف لم يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الأفعال وقبحت. وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم، فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم، والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف، بخلاف ما ذهب إليه القاضي، فكان ما صار إليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا».

[1]- أبو علي الجبائي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 383 هامش 3 من الحواشي.

[2]- أبو هاشم الجبائي سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 383 هامش 2 من الحواشي.

[3]- أبو يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة وعنه أخذ أبو علي الجبائي. وفيات الأعيان/4: 267.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 203 هامش 6 من الحواشي.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 277 هامش 1 من الحواشي.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 244 هامش 3 من الحواشي.

[7]- العمدة: 184.

[8]- نفسه: 184.

ومن ثم كفر الجبائي وأصحابه حيث قال بذلك، لأنه تصريح بقدم العالم، حيث أثبت الذات موصوفة بالصفات في العدم، وإذا لم تكن الخصوصية مقدورة للعبد امتنع طلبها والتكليف بها، لا سيما عندهم فإنه قبيح وما كان مقدورا للعبد وهو الوجود لم يتوجه به تكليف / لما مر من أنه لو توجه التكليف بالوجود لعم الحكم كل موجود. 426

قوله: "**مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا...**"[1] الخ. أما العقلية فلأنه أسند وجود الحركة واختراعها إلى الله تعالى، إذ هو العالم بها من كل وجه وبذلك يصح تخصيصها وإيجادها، وأما الشرعية فلأنه أسند الخصوصية إلى العبد فيصح التكليف الوارد في الشرع عليها والله أعلم، بخلاف المعتزلة فإنهم يلزمهم عكس هذا، فلم يوافقوا العقل ولا الشرع كما قررنا أولا في إلزامهم أن ما توجه به التكليف ليس مقدورا، وما هو مقدور لم يتوجه به التكليف.

{شبهة من شبه المعتزلة}

قوله: "**حيث قالوا للأشعرية**"[2] هو متعلق بتشنيعات المعتزلة.

قوله: "**افعل ما أنا فاعله...**"[3] الخ، هذه شبهة من شبه المعتزلة على أن للعبد تأثيرا في أفعاله، قالوا كلف العبد والتكليف بما ليس من فعله محال. قال تقي الدين المقترح مقررا لكلامهم: «أما المقدمة الأولى وهي وقوع التكليف للعبد فمسلمة، وأما الثانية فتقرر من وجوه أحدها، الرجوع إلى مأخذهم في التحسين والتقبيح، وسيأتي إبطال هذه القاعدة عليهم. ثانيها، أن الطلب المتعلق لابد له من مطلوب والمطلوب من العبد منسوب إليه من جهة الطلب، ونعني بهذه النسبة أنه طلب منه إيقاعه، فقوله "أوقع يا من لا يصح أن يوقع" متناقض وكذلك "افعل ما أنا فاعله".

1- العمدة: 184.

2- نفسه: 184. يقول السنوسي في شرح هذه الفقرة وما بعدها من كبراه: «قال شرف الله بن التلمساني: وما ذكروه وإن كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن إلزام التكليف بالمحال بتقدير أن لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار إليه الأشعري ومن وافقه حيث قالوا للأشعرية: إن حاصل التكليف يكون على هذا التقدير «افعل يا من لا فعل له» و«أفعل ما أنا فاعله» إلا أنه ضعيف».

3- نفسه: 184.

والجواب أن نقول: جواز التكليف ووقوعه من اليقينيات التي لا نزاع فيها، وإنما النزاع في تكليف ما لا تؤثر القدرة الحادثة فيه، وقد علمتم من خصومكم جواز تكليف ما لا يطاق وكيف لا يجوزون ما لا تؤثر القدرة فيه وليس ذلك من القضايا الضرورية فما دليلكم على امتناعه؟ وسؤالكم لنا ما الفرق عند عدم التأثير بين المطالبة بالطعوم والألوان والروائح، فلا فرق عندنا في جواز التكليف بين ما هو من جنس المقدور وما ليس من جنس المقدور. ثم ذكر التكليف بالمحال وذكر من خالف الأشعري من أهل السنة وما يرد به.

-ثم قال:- فالحق في الجواب هو المنهج الذي سلك الشيخ من جواز التكليف بما لا تؤثر فيه قدرة العبد، وجواز تكليف ما لا يطاق قطعا، كمسألة[1] خلاف المعلوم إذ لا قدرة عليه، والتكليف به ثابت. وقولهم إن التناقض في كلام الله مندفع بالاتفاق مسلم، غير/ أنا لا نسلم ثبوت التناقض، لأن التناقض إنما يثبت إذا كان التكليف يشعر بثبوت تأثير القدرة في المقدور وهو محل النزاع، وإذا لم يشعر بثبوت التأثير فنفيه لا يناقضه. فإن عادوا إلى مسلك التقبيح فسنبين أنه لا يقبح شيء فإن القبيح ما قبحه الشرع، وإذا وضح من أصلنا التكليف بما لا قدرة عليه، والتكليف بما لا تؤثر فيه القدرة إذا وجدت، فحاصل استدلالهم بمحل متنازع فيه ولم يذكروا على إبطاله دليلا.

427

فإن قالوا صحة الأمر بذلك يصحح وجوبه، فيستدعي جواز اللوم على الترك، وذلك يشعر بإمكان صدور الفعل منه فيناقض امتناع صدور الفعل منه.

قلنا: أما جواز اللوم على ما لا قدرة عليه فنلتزمه، فإن خلاف المعلوم كذلك، وإذا جوزنا إيلام البرايا وتعذيب المطيعين، فكيف نقف عن تجويز اللوم، وقولهم اللوم يشعرنا بإمكان صدور الفعل منه، فلا نسلم هذا الإشعار، وما دليله وتمشية المسألة بدعوى عارية عن برهان لا سبيل إليه». انتهى.

وهو في غاية من التحقيق فتمسك به، وسنزيد هذه المسألة بيانا عند التعرض للكسب إن شاء الله تعالى. وقد وضح لك أن كون حاصل التكليف "افعل ما أنا فاعله"، و"افعل يا من لا فعل له" لا يقتضي تناقضا ولا تهافتا، إذ التناقض لا يتصور إلا في الإخبارات، والكلام المذكور إنشاء وغاية ما فيه أنه أمر بمحال، وإلزام للعبد ما لا قدرة له

---

[1]- أي كمسألة التكليف بخلاف المعلوم كتكليف أبي جهل بالإيمان الذي تعلق علم الله بعدم وقوعه.

عليه بمنزلة ما لو قال له كن عدما أو عرضا أو حجرا، فإن لم تكنه نعمتك أو عذبتك، وهذا يجوزه ولا يقبح من الله تعالى شيء، فإنه هو الملك المتصرف في ملكه ولا استحقاق للعبد ولا حجة له عليه تعالى ولله الحجة البالغة[1].

قوله: "**إلى إيجادها على حيالها...**"[2] الخ، تقدم معنى هذه اللفظة لغة، والمراد أنه لا يمكن إيجاد الحال بدون الذات، وهي المعنى الموجب لها، والدليل على أنها لو فعلت على حيالها لصح القصد إليها، والقصد إلى الشيء بدون العلم به محال، فلابد أن تعلم على حيالها لكن الحال لا تعلم بدون العلم بذي الحال، فلا يمكن العلم بكونه متحركا أو ساكنا إلا بعد العلم بالذات، كذا قرره تقي الدين رحمه الله تعالى، واستشعر سؤالا وهو أن الذات قد تعلم دون الحال، فقيام الدليل / على إثبات الحال فما أنتجه الدليل معلوم زائد على المعلوم أولا فتعلم الحال على حيالها. وأجاب بأن الدليل ينتج كون الذات على صفة كذا، فلا يناقض العلم السابق، انتهى.

428

وينبغي أن تعلم أنه تقدم الخلاف في أن الحال هل يحتاج إلى مؤثر، أو معناها يوجبها، وأن مذهب القاضي والنزاع المذكور فيه إنما يتمشى على الأول دون الثاني.

{المذاهب الخمسة في تأثير قدرة العبد في فعله من عدمها}

قوله: "**الأقوال في هذه المسألة خمسة...**"[3] الخ، وجه ضبطها بالتقسيم أن نقول: العبد إما أن تكون له القدرة أم لا، الثاني مذهب الجبرية، وعلى الأول إما أن يكون لها تأثير

---

[1]- تضمين للآية 150 من سورة الأنعام: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

[2]- العمدة: 184.

[3]- نفسه: 184. يقول السنوسي في تقرير شرحه لهذه الفقرة في كبراه: «... قلت: والحاصل أن الأقوال في هذه المسألة خمسة: الأول: قول الأشعري ومن تابعه، وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة: أن قدرة العبد لا تأثير لها البتة، وإنما هي مقارنة لمقدورها فقط.

و الثاني: القول الذي حكي عن الإمام: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على أقدار قدرها الباري تعالى.

والثالث: قول القاضي ومن تابعه بأنها تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده.

الرابع: مذهب الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلا، وإنما المخلوق للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلا، ولا زيادة عليه أصلا، وساووا بين المضطر كالمرتعش وبين المختار.

والخامس: مذهب القدرية مجوس هذه الأمة: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال».

أم لا. الثاني مذهب الشيخ وجمهور الأشاعرة، وعلى الأول إما أن يكون تأثيرها في الفعل أو في وصف الفعل، الثاني مذهب القاضي وأتباعه، ولم يجعله مذهبين باعتبار الحال والوجه والاعتبار حتى تكون المذاهب ستة، لأن الأمر واحد، وعلى الأول إما أن يكون تأثيرها في الفعل على سبيل الاستقلال أم لا. الثاني مذهب الإمام في آخر أمره إن صح عنه، والأول مذهب القدرية، وهذه المذاهب كلها باطلة ما خلا الثاني وهو مذهب الشيخ والجمهور رضي الله عنهم، وهذا التقسيم على ما ذكر المصنف وهو المعروف.

ووقع عند الخيالي[1] في حواشيه على شرح النسفية للسعد، أن مذهب الأستاذ وقوع الفعل بمجموع القدرتين على أن تؤثرا في أصل الفعل، فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر لا مؤثرة استقلالا، والتأثير في أصل الفعل لا بالوجه والاعتبار خلاف ما مر فانظره.

وبعد كتبي هذا رأيت ما ذكره الخيالي هو الذي ذكره العضد[2] والسعد.

{أدلة أهل الحق من المعقول والمنقول على أن العبد لا تأثير له في أفعاله}

قوله: "**دل عليه الكتاب والسنة...**"[3] الخ، احتج أهل الحق رضي الله عنهم على أن العبد لا تأثير له في أفعاله بالمعقول والمنقول، أما المعقول فمن أوجه:

أحدها: أنه لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، وبيان الملازمة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار فرع العلم به كما مر غير مرة، والتالي باطل ضرورة، فإن حركات الإنسان كانتقاله من موضع إلى موضع تشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم، بل لو سئل لم يعلم.

قال الشيخ سعد الدين: «وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملنا في حركات أعضائه في 429 المشي / والأخذ والبطش، ونحو هذا مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب فالأمر أظهر»[4] انتهى.

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 323 هامش 8 من الحواشي.
[2]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 133 هامش 4 من الحواشي.
[3]- العمدة: 185.
[4]- نص منقول ببعض التصرف من شرح النسفية: 78.

ثانيها: أنه لو كانت قدرته تصلح لإيجاد الحركات والسكنات لصلحت لإيجاد باقي الموجودات من الجواهر والأعراض، والتالي باطل وفاقا، وبيان الملازمة أن معقول الوجود الذي هو أثرها واحد في الجميع.

ثالثها: أنه لو صلحت قدرته للإيجاد لصلحت للإعادة والتالي باطل، وبيان الملازمة من وجهين أحدهما، أن معقول الوجود في الابتداء والإعادة واحد. الثاني أن القدرة إذا صلحت لشيء فلابد أن تصلح لمثله والمعاد مماثل للمنشأ أولا، ومن هذا النمط ما يحكى أن بدعيا أزال ثمرة وقال: بقدرتي أزلتها، فقال سني بمحضره القادر على الفصل قادر على الوصل فأعدها، فبهت الذي كذب على الله تعالى.

رابعها: أن الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان الله تعالى خالق الأعيان والناس خالقي الأفعال، لكان مخلوقات الناس أكثر من مخلوقات الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

خامسها: أن العبد لو كان خالقا لمعرفة الله تعالى لكان أحسن حالا ممن خلق الأجسام وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1] وهاتان يرجعان إلى السمع، قال تقي الدين: «فإن قالوا القدرة على الأعيان أحسن منه، إذ لولاها لما وجد فيلزم أن تكون القدرة على الكفر شرا من الكفر» انتهى.

{الأدلة من القرآن الكريم}

وأما المنقول فالنصوص الواردة في الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2] وقد تقدمت هذه الآية. ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[3]، وقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾[1] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ

---

[1]- المؤمنون: 14 ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

[2]- الصافات: 96.

[3]- الحشر: 24 ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

=

مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً﴾[2]، وقوله: ﴿هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾[3]. وقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[4]، وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[5] وقوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾[6]، والآيات في هذا النمط كثير ووجه الاستدلال بها بين لكل ذي مسكة ومبسوط في المطولات.

{الأدلة من الحديث النبوي الشريف}

ومنه ما ورد في الأحاديث من إضافة القدر كله إلى الله تعالى كقوله ﷺ: (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس)[7]، وقوله: (إن الله يصنع كل صانع وصنعته)[8]، وقوله: (حج آدم موسى)[9] وقد تقدم احتجاجهما أول الكتاب[1]. وقوله: (ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من

---

[1]- =النحل: 17 ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

[2]- النحل: 20 ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾.

[3]- لقمان: 10 ﴿هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

[4]- الأعراف: 53 ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

[5]- هود: 107 ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ – البروج: 16.

[6]- النساء: 77 ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾.

[7]- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر. وأخرجه مالك في كتاب الجامع، باب: القدر.

[8]- أخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد، باب: ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون أن يبدلوا كلام الله.

[9]- أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب: قوله ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾. وأخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: حجاج آدم وموسى عليهما السلام. =

430 أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه / وإن شاء أن يزيغه أزاغه)[2] إلى غير ذلك من الأحاديث وهي كثيرة رواها الثقات، وهي وإن لم يكن كل واحد منها قطعي المتن والدلالة، لكن القطع حاصل من اجتماعها وتضافرها على منهج واحد.

{دليل إجماع سلف الأمة على المسألة}

ومنه إجماع سلف الأمة قبل ظهور البدع وهو على وجهين: أحدهما: أنهم أجمعوا قاطبة على الرغبة إلى الله تعالى أن يرزقهم الإيمان ويجنبهم المعاصي والكفران، فإن كان الإيمان مقدورا للعبد بواسطة النظر والكفر أيضا مقدور فكيف يسألون الله ما هو من فعلهم، وقد اعتذروا عن ذلك بأن قالوا مراد السلف الرغبة في أن يقدرهم الله تعالى على الإيمان.

قال الشيخ تقي الدين: «وهذا العذر لا يجري في الرغبة في أن يجنبهم الكفر، فإن القدرة على الإيمان حاصلة، فكيف يطلب على الحاصل؟ وذلك أن التكليف عندهم لا يصح تعلقه إلا بعد الإقدار، ويستحيل أن يسلب القدرة، ومن دعوات النبيئين قول إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾[3] ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾[4]».

قال: «فإن كان تحصيل الإيمان عندهم أن يخلق القدرة عليه فهو محصل للكفر بخلق القدرة عليه، وإن كان معينا على الإيمان بذلك فهو معين على الكفر به» انتهى.

1- =راجع الجزء الأول ص: 229 وما بعدها من الحواشي.

2- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء. وأخرجه الترمذي أبواب القدر، باب: ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن.

3- البقرة: 127 ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾.

4- إبراهيم: 37 ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾.

الوجه الثاني: إجماع السلف أن الله تعالى رب كل مخلوق وخالق كل محدث، وإذا كان العبد خالقا لأفعاله كما أن الله تعالى خالق لأفعاله، فقد أثبتوا إلها آخر ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[1]. وانظر استيفاء أدلة المتكلمين في المطولات وفيما ذكرناه كفاية.

قوله: "**على سبيل الاستقلال**"[2] أي الاستقلال في نفس الإيجاد بمعنى أن العبد عندهم هو يوجد بقدرته ويخصص بإرادته من غير توقف على تخصيص كما يقول الإمام، وإلا فالمعتزلة أيضا ليس عندهم استقلال محض لاعترافهم بالاحتياج إلى خلق الأسباب والآلات كما مر.

{دفاع السنوسي عن القاضي الباقلاني والأستاذ الإسفرايني}

قوله: "**في مناظرة جدلية...**"[3] الخ، يريد أن ما ذكر عنهم إن صح النقل فيه فهم لم يقولوه اعتقادا، بل فرضا وإرخاء عنان للخصم إما للقصد إلى إظهار فساده بفساد ما يبنى عليه على منهج الاستدلال بالخلف كما أشار إليه في شرح المقدمات، وإما لتدريج الخصم إلى الحق وتقريبه إليه بكل ما أمكن، كما لو قال القدري إن العبد يخلق أفعاله بقدرته وإرادته، ويحتج على ذلك بأنه لو لم يكن كذلك ما صح تكليفه، فيقول الإمام لا يتوقف صحة / 431

---

[1]- تضمين للآية 92 من سورة المؤمنون ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.

[2]- العمدة: 185.

[3]- نفسه: 185. يقول السنوسي في شرح كبراه في هذه الفقرة وغيرها: «... وبالجملة، فالذي أقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم، ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق، فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ: لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر منه على سبيل البحث... وإلا فحاشا القاضي والأستاذ أن يعتقدا أثرا لغير القدرة القديمة، كيف وقد نقل الإجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى، ونقل أيضا إجماع الأمة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى. قلت: وإذا قال هذا في مقالة القاضي والأستاذ مع خفتها بالنسبة إلى ما نقل عن إمام الحرمين، فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الإمام مما لا يرضى أن يقولها من هو أدنى منه علما ودينا بمراتب كثيرة... وهو سبحانه حسيب من نقل مثل هذه الأقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان فسادها، أو دفعها عمن لا يليق به إن أمكنه ذلك، وبالله التوفيق».

تكليفه على أن يكون هو المخصص بإرادته، بل لو أوجدها بتخصيص الله تعالى لها ومشيئته صح تكليفه، فنقول إن العبد يوجدها بأقدار قدرها الله تعالى وماذا يمنع من التكليف؟.

ويقول القاضي والأستاذ: لا يتوقف التكليف على أن يكون العبد يوجد الفعل بقدرته وإرادته إذ لم يرد التكليف على الإيجاد نفسه بل على خصوصية الفعل، فلو جعلنا العبد يؤثر في الخصوصية، والله تبارك وتعالى هو الموجد للفعل بقدرته وإرادته صح التكليف، فحينئذ نقول: إن العبد يؤثر في أخص وصف الفعل وماذا يمنعنا من التكليف؟.

ويكون مراد الإمام إنما هو إثبات المشيئة لله تعالى دون تصحيح أن لقدرة العبد التأثير في الإيجاد.

ومراد القاضي إنما هو إسناد الإيجاد إلى قدرة الله تعالى وإرادته دون إرادة تصحيح أن لقدرة العبد تأثيرا في الأخص، ولكن إذا أبطلوا للخصم مقدمة وسلمها، قرب من الحق فينتقلون معه إلى الأخرى تدريجا.

وقال المؤلف في شرح الوسطى بعدما ذكر ما تقدم من الاعتذار ونقله عن الشريف[1] في شرح الأسرار العقلية[2]: «... وقد ظهر لي تأويل قريب لقول القاضي والأستاذ غير ما ذكره الشريف، وهو أنهما يكونان قد ارتكبا المجاز[3] في عبارتهما مبالغة للرد على شبهة

1- ترجمة وتنبيه: وقع وهم في ترجمة أبي يحيى زكريا هذا في الجزء الأول ص: 203 هامش: 2 أدى إلى الخلط بين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني المشهور بأبي يحيى الشريف (757/826هـ)، وبين مترجمنا أبي يحيى زكريا الشريف الإدريسي الحسني شارح الإرشاد والذي ينقل عنه السنوسي كثيرا كما في شرحه على الوسطى. وهو المقصود بالترجمة في الجزء الأول، ولذلك وجب الاعتذار والتنبيه.

فأبو يحيى زكريا الشريف الإدريسي الحسني المالكي الأشعري هذا ترجمته نادرة جدا، رغم إمعاننا في طلبها في المراجع والمظان، وقد طرق سمعي مؤخرا أن شرحه على متن الأسرار العقلية صدر محققا فليراجع.

2- "أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية من الكلمات النبوية" وهو شرح للشريف المذكور على متن "الأسرار" لشيخه الإمام النظار أبي العز تقي الدين المصري المعروف بالمقترح. والكتاب شرح لحديث نبوي شريف تضمن مهمات قواعد أصول الدين استنبطها المقترح بطريقة سديدة بين فيها أصول الدين على منهج أهل السنة والجماعة الأشاعرة. وتوجد نسخة للكتاب بخزانة ابن يوسف بمراكش تحت عدد 475 والكتاب نشر سنة 2011.

3- المجاز: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح. التعريفات للجرجاني: 203-204.

الجبرية[1] النافين للقدرة الحادثة، وقالوا إن القدرة الحادثة لو وجدت لم تكن لها فائدة سوى إيجاد الفعل بها، وذلك باطل لاستناد جميع التأثير إلى الله تبارك وتعالى.

فأجاب القاضي والأستاذ بأن القدرة الحادثة لا تختص فائدتها بإيجاد الفعل، بل لها فائدة أخرى شرعية وهي أن تعلقها بالفعل واقترانها به سبب في كون الفعل طاعة أو معصية، فتسامحا وعبرا عن هذه السببية والدلالة الشرعية للقدرة الحادثة على الطاعة والمعصية بتأثيرها فيهما للمبالغة في إظهار تحقق دلالتها عليهما، وبيان توقف الحكم بهما شرعا على الفعل على وجود تلك القدرة الحادثة، فصارت لهذا التوقف الشرعي كأنها المؤثرة في كون الفعل طاعة أو معصية.

وهذا التسامح مهيع مسلوك في الأمارات الشرعية عند الفقهاء والأصوليين، فتجدهم يقولون: «الإسكار هو المؤثر في تحريم / المسكر، ويقسم الأصوليون في باب القياس العلة إلى مؤثر وغيره على ما هو معلوم هنالك ومن المقطوع به من مذهب أهل السنة، أن الأحكام الشرعية لا سبب لها أصلا لا مؤثر ولا غير مؤثر، وإنما معنى العلل عندهم أمارات نصبها الشرع للدلالة فقط على الأحكام ولا أثر لها فيها البتة، ولا ملازمة بينهما عقلا»[2] انتهى. 432

وما ذكر من التأويل لمذهب القاضي في غاية الوضوح، لكن إن كان القاضي ذكره في هذا المقام الذي نحن فيه ففيه بعد، والمصنف رحمه الله تعالى بالغ في كتبه في تحسين الظن بهؤلاء الأئمة رضوان الله عليهم، والتماس المخرج لكلامهم وهم أحقاء بذلك. وكلام المقترح يدل على أنهم خالفوا الأشعري فرارا من التكليف بالمستحيل والله أعلم بغيبه.

قوله: "**نقل الإجماع**"[3] أي القاضي رحمه الله تعالى، وهذه طريقته في كفر من يعتقد التأثير لغير الله تعالى من غير خلاف، وقد تقدم من كلام القرافي في القواعد الخلاف في ذلك، وأن الصحيح عدم الكفر، والخلاف في القدرية[4] ونحوهم هو المشهور والمستفيض.

1- سبق التعريف بالجبرية في الجزء الأول ص: 227 هامش 4 من الحواشي.

2- نص منقول ببعض التصرف من شرح الوسطى: 243-244.

3- العمدة: 185.

4- سبق التعريف بالقدرية في الجزء الأول ص: 117 هامش 6 من الحواشي.

وينبغي أن تعلم أن ذكر ما نقله القاضي من الإجماع على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى احتجاجا على بطلان ما نقل عنه من القول بتأثير قدرة العبد في أخص الفعل محتاج إلى بيان، إذ يمكن أن يكون التكفير الذي نقله في من نسب الاختراع لغير الله تعالى إنما هو في الاختراع بمعنى الإيجاد للفعل نفسه على ما يقول القدرية، لا بمعنى مطلق التأثير حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذي ذهب إليه هو، ويؤيد هذا ما تقدم من تفريق القاضي والأستاذ بين الاختراع والكسب، بأن الاختراع إنشاء الذات والكسب إثبات وصف للذات، وحينئذ فالتأثير الذي أثبته القاضي للعبد لا يسمى اختراعا، وإنما يصدق الاختراع على التأثير الذي قالت به القدرية، وعليهم يصدق التكفير الذي نقله، تأمل. نعم، لو نقل الإجماع على كفر من نسب التأثير لغير الله تعالى مطلقا صح الاستدلال.

قوله: "**ونقل أيضا إجماع الأمة...**"[1] الخ، هذا إن صح كان ناهضا فيما ذكر، لأن عموم الصفات ينافي أن يكون للعبد تأثير ما لا في الأخص ولا في غيره، ونقله ذلك ينافي أن يقول بالتأثير في الأخص.

فإن قيل: هبه نقل جميع ما ذكر فما المانع من أن يخالفه ويقول بالتأثير في الأخص أو يرتضي ما نقل أولا ثم يرجع عنه، فإن المجتهد يجوز أن تقع له / آراء. 433

قلنا: ذلك جائز لو كان المنقول أمرا خلافيا، أما الأمر المجمع عليه فلا سبيل إلى خلافه ولا إلى الرجوع عنه وهذا واضح.

قوله: "**تلك المقالة الشنيعة...**"[2] الخ، إنما كانت مقالة الإمام أشنع، لأنه أضاف التأثير حقيقة إلى العبد حيث قال: يوجد الفعل وأوصافه النفسية، بخلاف القاضي فإنه إنما أثبت له التأثير في الحال وهي تابعة للفعل، وأيضا فإن القاضي يثبت في الأفعال قدرة الله تعالى وإرادته، والإمام لا يثبت القدرة أصلا.

فإن قلت: وما معنى تعجب المصنف من هذا القيل واستعظامه إياه أزيد من الأول؟

1- العمدة: 185.
2- نفسه: 186.

قلت: مراده بيان أن هذا لكونه أشنع يكون الاعتذار عنه، بل تكذيب نقلته أحرى، والاهتمام به أولى تنزيها عنه للإمام أبي المعالي[1] الذي هو أحد علماء السنة وعرفائها، وأحد أركان الملة وعظمائها.

قوله: "**حسيب من ينقل...**"[2] الخ، عبارته في شرحي الوسطى والمقدمات «وبعض من أولع بنقل الغث والسمين ينقل هنا أقوالا»، وفيه إشارة إلى أن المحققين لم ينقلوها، وزاد آخر كلامه في شرح الوسطى أنه قد أدخل كثير من الزنادقة[3] أقوالا باطلة في تآليف الأئمة، كإحياء الغزالي وغيره، بل أدرجوا أحاديث موضوعة للتنفير عن الشريعة المطهرة، وكأنه يحوم بهذا الكلام على أنه ربما كان الناقل لهذه الأقوال أولا بدعيا يريد تخليط مذهب أهل السنة، ولاشك أن هذا ليس ببعيد.

قوله: "**ليست علة في وجود المقدور ولا مؤثرة فيه**"[4] يريد إذ لو كانت علة فيه لقارنته بالزمان قطعا، وأما قوله "ولا مؤثرة فيه" فإن أراد به التأثير بالعلة فهو ما قبله، وإن أراد بالاختيار فغير ظاهر، إذ التأثير بالاختيار لا يستدعي المقارنة، اللهم إلا أن يريد أنه يستدعي وجود المؤثر عند ما يكون الأثر، وذلك يقتضي عدم تقدمها، إذ هي عرض لو تقدمت لانعدمت حين الوقوع، وهذا على أنها لا تبقى.

قوله: "**وتعدم ويوجد مثلها**"[5] أجاب سعد الدين عن هذا الكلام قال في شرح النسفية: «فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض، فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن، فقد اعترفتم / 434

---

[1]- أبو المعالي الجويني الشهير بإمام الحرمين سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 129 هامش: 5.

[2]- العمدة: 186. وجاء في العمدة: «حسب من نقل».

[3]- من فرق أهل الغلو، رفضوا الدين بحجة تحرير الفكر، ونفوا الربوبية عن الخالق، وقالوا ليس لأحد أن يثبت لنفسه ربا، لأن الإثبات لا يكون إلا بعد إدراك الحواس وما يدرك ليس بإله، وما لا يدرك لا يثبت ويزعمون أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: 315.

[4]- العمدة: 186.

[5]- نفسه: 186.

بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة، ثم إن ادعيتم أنه لابد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان»[1] انتهى.

وقد يقال أي مانع من تقدم القدرة على الفعل من غير أن يتجدد لها أمثال؟ ويكون تقدمها قاضيا بتيسر الفعل عادة، غاية الأمر أنه لا يشترط التقدم ولا المقارنة بل يجوزان معا، فإنه كما يجوز عقلا أن ييسر الله تعالى الفعل من غير أن يخلق تلك الصفة المسماة بالقدرة، كذلك يجوز أن ييسره مع تقدمها أو مقارنتها، بل ومع تأخرها.

فإن قيل: إن المختار يحس من نفسه القدرة حين الفعل.

قلت: وكذلك يحس ذلك قبل وقوع الفعل، وما ذكرناه ظاهر إن كانت القدرة الحادثة ليس من شأنها التأثير، وإنما هي معنى خصصه الله تعالى بوجود سهولة الفعل عنده لا به، بحيث لا يكون بينها وبين شيء من الألوان وغيرها فرق لولا هذا التخصيص، وعلى هذا لا يبقى بيننا وبين المعتزلة موضع بحث، إذ المعنى الذي نثبته ونحكم عليه غير المعنى الذي يثبتونه، ولا يرد على هذا أيضا أنها لو تقدمت وجب انعدامها حين الفعل، فيوجد العجز ويقع المقدور حين كونه معجوزا عنه كما لا يخفى، لكن قال الخيالي في حواشيه: «إن في كلام الإمام: أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى» انتهى. وعلى هذا تجب المقارنة عند من لا يقول ببقاء الأعراض كما قال الشيخ[2].

قلت: وفيه إشكال، لأن القدرة الحادثة كيف تفارقها صفتها النفسية بما ذكر من منع القدرة القديمة لها، وقد تقدم استدلال المصنف بهذا ردا على الإمام، وذكر سعد الدين عن الإمام الرازي ما يرفع النزاع بين الفريقين، وهو أن الاستطاعة إن أريد بها القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله.

قوله: "**فالمقارنة متعلقة...**"[3] الخ، أي القدرة المقارنة فلفظ المقارنة اسم فاعل.

1- قارن بشرح النسفية: 91.

2- الشيخ هو أبو الحسن الأشعري سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 176 هامش 8 من الحواشي.

3- العمدة: 186.

قوله: "**فالمعلوم متعلق لهما**"[1] أي يتعلقان به معا، فهو بصيغة اسم مفعول إما على مراعاة تعديه بنفسه في بعض الأحيان، أو على التوسع بتناسي حرف الجر، أو على اعتباره اسم مكان.

435 قوله: "**في حال رعشته**"[2] / يقال رعش بكسر العين وفتحها ماضيا، والمصدر الرعش بفتح العين وتسكينها وهو الرعدة.

قوله: "**وأن الموجود المقدور فقط**"[3] أي دون القدرة وهذا معطوف على المصدر، وهو نفيها أي قالوا بنفي القدرة، وبأن الموجود من العباد المقدور لله تعالى، ولا قدرة للعباد اختراعية ولا كسبية، والعطف في مثل هذا للتبيين والتوضيح.

قوله: "**لا أنه دليل**"[4] هو راجع إلى قوله "هذا دليل على وجود القدرة" والعطف فيه لا يخلو عن توهم.

قوله: "**متحدتين في الجهة والحيز...**"[5] الخ، إنما فرضهما كذلك لأنه المحقق للتماثل، قال المقترح: «إنما يفرض التماثل عند فرض اتحاد الجهة والحيز، إذ من أخص أوصاف الكون أنه يقتضي تخصيص الجوهر بحيز معين، فإذا فرضنا اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذي اقتضت الحركة اشتغال الجوهر له تماثلتا» انتهى. فإذا تماثلت الحركتان لم يصح رجوع التفرقة إلى أنفسهما لتماثلهما، بخلاف ما لو اختلفتا فإنه قد يدعي أن مرجع التفرقة هو ذلك الاختلاف.

وهاهنا بحث، وهو أن الاختلاف المحترز عنه إن كان يرجع إلى الاختلاف في أمر ذاتي أو لازم، فالجهات والأحياز ليست كذلك باعتبار خصوصها، وإن اعتبر مطلق الاختلاف، فالاختلاف بالزمان باق يجب التحرز عنه، وقد علمت أنه لازم عند اتحاد الحيز، فتأمل.

1- العمدة: 187.
2- نفسه: 187.
3- نفسه: 187.
4- نفسه: 187.
5- نفسه: 187.

قوله: "**لأن معقولها في الحالين واحد**"[1] أي لأنها توجد كما هي حالتي الاختيار والاضطرار.

قوله: "**فتعين أن ترجع التفرقة إلى صفة زائدة...**"[2] الخ، يعني والزائد إما نفي أو إثبات، باطل الأول لأن العدم لا يختص بشيء، ولو سلم الاختصاص في الإضافي، فالعدم مطلقا لا يحس. والثاني إما حال أو معنى وجودي، باطل الأول لأن الحال لا تعقل ولا تفعل على حيالها ولا تطرأ بمجردها على الجوهر حتى تحصل بها التفرقة بين الحركتين، وإنما هي تبع للمعنى الذي أوجبها وفيه بحث، إذ يقال أي مانع من أن تكون التفرقة بالحال مع مشروطية وجودها بوجود معناها، كما أن العرض الذي تكون به التفرقة مطلقا مشروط وجودها بوجود المحل ولم يتحقق الآن في وهمي الجواب مع كونه في الخيال على طرف التمام.

قوله: "**أن تكون تلك الصفة عرضا**"[3] أي الصفة التي تقع بها التفرقة. فإن قيل ما 436 تقدم من الصحة / والحال عرض أيضا.

قلنا: أريد بالعرض المعنى الوجودي على ما هو اصطلاح المتكلمين، فلا دخل لما تقدم عندهم، لكن وقع في كلام المقترح ذكر الصحة البينة مؤخرا عن ذكر العرض ولعل الخطب سهل.

قوله: "**مشترك بين الحركتين...**"[4] الخ، التعبير بالاشتراك لا يخلو عن تسامح، والمراد أن ما ذكر من الألوان والطعوم والروائح توجد عند الاختيار وعند الاضطرار، فوجودها مشترك بين الوجود الاختياري والاضطراري، ثم عده المعنيين المذكورين وجهين لا يخلو عن بحث، لأنه يقال ما الدليل على أن الأولوان ونحوها لا تعلق لها بالحركة؟.

فإذا قيل: لاشتراكهما بين الحركتين عاد إلى الوجه الثاني، وإلا كان دعوى بلا دليل أو مصادرة بأن يقال لا تعلق لها بها، إذ لا تؤثر فيها.

1- العمدة: 187.
2- نفسه: 187.
3- نفسه: 188.
4- نفسه: 188.

والجواب أن المراد مطلق الحركة، والمعنى أن اللون ونحوه لا تعلق له بالحركة مطلقا لوجوده فيما من شأنه الحركة وما ليس من شأنه كالحجر، فدل على أنه لا تحصل به التفرقة وجهان: أحدهما، أنه لا تعلق له بالحركة مطلقا اختيارية أم لا. الثاني، أنه يوجد حالتي الاختيار والاضطرار.

وفي الأول بحث، وهو أن غاية ما أنتجه الدليل المذكور له من أن الألوان ونحوها توجد فيما من شأنه الحركة، وغيره أنها لا تؤثر في الحركة، إذ لو أثرت فيها لأوجبتها في كل جسم، ولاشك أنه لا يلزم من عدم تأثيرها ألا يكون لها تعلق، وفائدة أخرى هي التفرقة، كما يذكره أهل السنة في الرد على الجبرية، على أن إنتاج الدليل لعدم التأثير أيضا لا يسلم إذ يقال تأثيرها موقوف على شرط، هو الحياة مثلا، فإذا كانت في الحي أثرت وفي غيره لم تؤثر.

وقد يجاب عن الوجهين بأنها لو كان لها تعلق لكان وصفا [نفسيا][1] لها لما مر في التعلق، وحينئذ يستحيل أن يتخلف عنها في جسم من الأجسام أو يتوقف على شرط، وفيه بحث، إذ يقال هذا يتجه لو ادعى للمعنى الذي به التفرقة تعلق تأثير، لكن المدعي إنه ربط بأمر ربطا عاديا جعليا، فيجوز أن يوجد تارة دون أخرى وذلك بتخصيص الفاعل المختار.

ويجاب بما مر في كلام الإمام الرازي[2] من أن ما به التفرقة من شأنه التأثير، وإنما لم يقع متعلقه لوقوعه بقدرة الفاعل المختار، وتقدم ما فيه، وإن صح هذا الجواب اندفع به سؤال آخر وهو أن يقال ما المانع من أن تكون التفرقة بخصوصية في بعض أفراد اللون مثلا؟ وقد يجاب عن الكل/ بأن يقال متى تحقق غرض تكون به التفرقة، فذلك الذي تسميه قدرة، وتأمل في هذا المقام فإنه من مطارح الأفهام. 437

قوله: "**مع ثبوت الحركتين ونفيهما**"[3] أي مع ثبوت كل واحدة من الحركتين، أعني الاختيارية والاضطرارية، ومع نفي كل واحدة بأن توجد الأخرى، والمراد أن الكل يوجد مع الحركتين ولا يختص بواحدة، ولو قال هكذا كان أوضح، وإلا فكلامه يوهم أن ما ذكر يوجد مع نفي الحركتين معا ومع ثبوتهما أيضا معا، وجعله الحياة من هذا القسم تجوز ظاهر،

1- سقطت من نسخة "أ".

2- في نسختي "أ" و"ج": الآمدي.

3- العمدة: 188.

وهذه الطريقة التي ذكرها المصنف ذكرها المقترح والفهري مع زيادة بعض الأقسام، ليست عند المصنف وهي على رأي الشيخ وأتباعه في أن ما يحصل به التفرقة ويقع به الاختيار[1] صفة زائدة على سلامة البنية.

وذهب ضرار[2] وهشام[3] فيما حكي عنهما إلى أن القدرة هي جزء من القادر لا صفة قائمة به، بمعنى أن القدرة مثلا على البطش هي اليد السليمة، وعلى المشي هي الرجل السليمة، واختار الفخر أنها سلامة البنية، وأكثر من الحجج والاعتراض على الشيخ في المعالم، ولم يسلم له الفهري شيئا يقع به الجزم من ذلك والله أعلم.

قوله: "**حيث يقع مع الذهول**"[4] أي سواء كان قليلا أو كثيرا، وهذا مذهب أهل السنة، وأما المعتزلة فلا يجوزون أن يقع مع الذهول إلا القليل من الفعل ذكره المقترح.

قوله: "**في الحركة الثانية**"[5] يعني في متن العقيدة وهي حركة الاختيار.

قوله: "**انتقدها**"[6] يقال نقد الدراهم وانتقدها بالدال المهملة، إذا ميزها ومنه انتقاد الكلام.

قوله: "**ما فسرنا به قبل**"[7] أي التي من شأنها يقع بها الاختيار، فإن ذلك يصدق في الكسبية المذهول عنها، إذ من شأنها الاختيار وإن لم يقع بالفعل.

قوله: "**بين بعضها خصوصا**"[8] يعني كالبعض الذي يقع به الاختيار، فإنا أدركنا التفرقة بين الحركتين المختارة والضرورية فبطل قول الجبرية، أنه لا فرق بين شيء من الحركات، لأن هذا البعض الذي أدركناه ينقضه، وهو كاف في الرد عليهم.

1- وردت في نسخة "ب: الاعتبار.

2- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 353 هامش 6 من الحواشي.

3- المقصود به هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم أبو الوليد الأموي.

4- العمدة: 188.

5- نفسه: 188.

6- نفسه: 188.

7- نفسه: 188 وجاء فيها فتونا بدل فسرنا.

8- نفسه: 188.

فإن قيل: ولم اقتصر حينئذ على هذا البعض دون الآخر؟.

قلنا: لكونه أوضح وأقرب إلى تسليم الخصم، لا يقال لو ذكر الآخر لدخل هذا بالطريق الأولى بخلاف ما فعل، لأنا نقول إنما يؤثر / ذلك عند قصد الاستيعاب واستيفاء الأقسام، وليس هنا مرادا بل مجرد النقض، وهو يكتفى فيه بصورة واحدة ولكل مقام مقال. 438

{تفسير الكسب الذي قال به أهل السنة رضي الله عنهم}

قوله: "**تعلق القدرة الحادثة بالمقدور...**"[1] الخ، هذا تعريف الكسب على طريق الشيخ وأتباعه، وهو الحق، وحقيقته تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير، كما عرفه في المقدمات، واحترز بقيد الحدوث من القدرة القديمة، فإن تعلقها بالفعل لا يسمى كسبا بل اختراعا، ولا يسمى الله تعالى مكتسبا بل مخترعا، فالعبد هو عند أهل السنة مكتسب غير خالق، والله تعالى خالق غير مكتسب. وبقيد المحل عما خرج عن محل القدرة كالضرب بالسيف والرمي بالحجر، فإن ذلك ونحوه ليس من كسب العبد، وإنما كان يثاب عليه ويعاقب، لكونه ناشئا عن كسبه. وبقيد عدم التأثير من مذهب القدرية، فإن التعلق عندهم للقدرة الحادثة على سبيل التأثير.

فإن قلت: هذا الأخير حكم من أحكام القدرة فلا ينبغي أن يؤخذ جزءا من التعريف.

قلت: إنما يتجنب في التعريف الحكم من حيث هو حكم تصديقي، أما إذا أخذ من حيث إنه وصف مميز فلا جناح فيه فاعلمه، ثم إن المصنف أسقط هنا من قيود الكسب ذكر المحل وزاد قيد المقارنة، ولاشك أن القيد المتروك أهم وأما المذكور فلا يتوقف عليه التعريف.

فإن قلت: ولا ينبغي للمصنف أن يزيده لأن مختاره عدم وجوب المقارنة اتباعا للمقترح كما مر.

قلنا: مراده ذكر الكسب عند الأشاعرة، ولابد عندهم من المقارنة، وبهذا يحسن أن يؤخذ قيد المقارنة وصفا مميزا فيجعل جزءا من التعريف، وسيستدرك المصنف هذا القيد المتروك هنا فيما بعد.

[1]- العمدة: 188.

قوله: "**الذي قال به أهل السنة**"[1] أي معظمهم، وإلا فالقاضي والأستاذ يفسران الكسب[2] بأنه تأثير القدرة الحادثة في الأخص كما عند المقترح وكذا الإمام يفسره بمذهبه، ويمكن أن يكون المصنف لما لم يثق بالنقل عن هؤلاء وتأوله على فرض صحته، جزم بأن الكسب الذي قال به أهل السنة جميعا هو هذا لا شيء آخر، ومن ثم كرر هذه المذاهب ونبه على فسادها لئلا ترد عليه نقضا وهذا ظاهر.

قوله: "**بالعقائد أصول الدين**"[3] الثاني بدل من الأول أو عطف بيان.

439

قوله: / "**معنى الكسب**"[4] متعلق ب"يعتقده".

قوله: "**نفيا وإثباتا**"[5] أي نهيا وأمرا، بمعنى أن الله تعالى لم ينه عنه ولم يأمر به، ويحتمل نفيا للثواب والعقاب وإثباتا لهما، وإنما قال تفضل مولانا إشارة إلى أن سقوط التكليف عن المضطر إنما هو محض كرم وجود من المولى تعالى، وله تعالى تكليف العبد على الحركات الاضطرارية، وعلى المحالات العقلية والعادية كجمع الوجود والعدم وكالصعود إلى السماء، والغوص في الأرض من غير قبح في ذلك ولا امتناع.

وهذا مذهب الشيخ وأتباعه، فإنهم يرون جواز التكليف بالمحال، لأن الله تعالى حاكم مختار، والتكاليف أمارات ولا تأثير للعباد، فالحركات كلها عند التحقيق بالنسبة إلى قدرة العبد سواء، إذ هو في التحقيق عاجز ومضطر في جميعها، لكن تفضل المولى تعالى بعدم

---

[1]- العمدة: 189.

[2]- الكسب: لغة طلب الشيء والحصول عليه، وفي اصطلاح المتكلمين حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال، يراد بذلك أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدثها، وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر، ويسمى أيضا اكتسابا. قال بهذا الإمام الأشعري، وصار رأي أهل السنة من بعده وهو مذهب وسط بين القول بالجبر الذي ينفي قدرة العبد على إيجاد الفعل أو توجيهه نحو غاية معينة، وبين مذهب المعتزلة الذي يعزو إلى الإنسان قدرة تخلق الفعل وتبين وجهته من الخير والشر. الموسوعة العربية الميسرة: 1462.

[3]- العمدة: 189.

[4]- نفسه: 189.

[5]- نفسه: 190.

التكليف بالمحال إلا فردا واحدا، وهو ما تعلق علم الله تعالى بلا وقوعه، فالتكليف واقع به اتفاقا لأنه في وسع المكلف في الظاهر.

قوله: "**لكان حسنا**"[1] أي خلافا للمعتزلة الذاهبين إلى أن التكليف بما ليس في الوسع قبيح والقبيح عندهم ممتنع.

قوله: "**جعلية لا عقلية**"[2] يريد أن ما تقدم من دلالة الفعل الكسبي على الثواب أو العقاب ودلالة كون الكسب طاعة على الثواب، وكونه معصية على العقاب، فالدلالة في جميع ذلك ليست بالعقل بحيث يمتنع تخلفها وانفكاكها، بل يجعل الشارع لها دالة على ذلك وبالضرورة هو تبارك وتعالى مختار في جميع أفعاله، فلو شاء لقلب هذه الأوضاع، كأن يجعل الفعل الاضطراري مثلا هو الأمارة دون الاختياري، ويجعل الطاعة دليلا على العقاب، والمعصية على الثواب، أو يجعل الأمارات من غير جنس الأفعال، كأن يجعل بعض الألوان أو الطعوم أو الروائح أو المقادير من الطول والقصر دليلا على الثواب، وبعضها دليلا على العقاب، وكما أنه جعل غيبوبة الشفق دليلا على وجوب العشاء، وله أن يجعل الدال عليه هو غيبوبة القمر أو الثريا أو طلوع السماك[3] أو الفجر مثلا، فكذا هنا، ومن ثم نقول لا يجب شكر المنعم إلا شرعا، لأن العقل يجوز أن يجعل الله تعالى الشكر دليلا على العقاب وعدمه دليلا على الثواب.

{بحث في مذهب الجبرية}

440 قوله: / "**مذهب الجبرية...**"[4] الخ، أهل هذا المذهب يسمونهم الجبرية وقد يقال أيضا الجهمية. ذكر ابن حجر في فتح الباري عن الكرماني[5] أنه قال: «الجهمية فرقة من

---

[1]- العمدة: 190.

[2]- نفسه: 190.

[3]- السماك هو أحد المنازل الثمانية والعشرين المندرجة تحت علم التوقيت، وهو السماك الأعزل. والعرب تقول «إذا طلعت السماك ذهب العكاك» وفي نوئه انصرام النخل وقطع العنب، ويأتي المطر. القانون لليوسي بتحقيقنا: 252.

[4]- العمدة: 190.

[5]- محمد بن يوسف بن علي بن سعيد شمس الدين الكرماني (717هـ/786هـ) عالم بالحديث أصله من كرمان اشتهر في بغداد من مؤلفاته "الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري" وله "ضمائر القرآن" و"النقود والردود في الأصول". الدرر الكامنة/4: 310 – الأعلام/8: 153.

المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان[1] مقدم الطائفة القائلين لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحدة، ومات مقتولا في زمان هشام بن عبد الملك»[2] انتهى.

ثم قال ابن حجر: «وليس الذي أنكروه على الجبرية الجبر فقط، بل نفي الصفات، حتى قالوا القرآن ليس كلام الله»[3].

وذكر عن أبي منصور البغدادي[4] أنه قال: «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال.

-وقال:- لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء، وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، حتى قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، قال وأصفه بأنه خالق ومحي ومميت وموحد بفتح الحاء المشددة»[5].

وذكر عن عبد الله بن المبارك[6] أنه قال: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكي قول جهم، وروى أنه ترك الصلاة أربعين يوما على وجه الشك، وأنه كان من أهل الكوفة، وكان فصيحا ولم يكن له نفاذ في العلم، فلقيه قوم من الزنادقة وقالوا له: صف لنا ربك الذي تعبده فدخل البيت مدة ثم خرج فقال: هو هذا الهواء مع كل شيء»[7].

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 208 هامش 3 من الحواشي.

2- فتح الباري شرح كتاب التوحيد /13: 428.

3- نفسه/13: 428.

4- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي (ت: 429هـ). متكلم أصولي عالم متفنن من أعيان الشافعية. من مصنفاته "أصول الدين" "الفرق بين الفرق" و"فضائح القدرية". تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 327 – طبقات السبكي/5: 136 – وقارن بالفرق بين الفرق: 158-159 لأبي منصور البغدادي.

5- فتح الباري شرح كتاب التوحيد /13: 428.

6- عبد الله ابن المبارك: ابن واضح (181/118 هـ)، الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام فخر المجاهدين قدرة الزاهدين أبو عبد الرحمن الحنظلي مولاهم المروزي، التركي الأب الخوارزمي الأم، التاجر السفار صاحب التصانيف النافعة والرحلات الشاسعة. وفيات الأعيان/3: 32 – الديباج المذهب: 130.

7- فتح الباري شرح كتاب التوحيد/13: 429.

وعن عبد العزيز ابن أبي سلمة[1] أنه قال: «كلام جهم صفة بلا معنى وبناء بلا أساس، ولم يعد قط من أهل العلم، وقد سئل عن رجل طلق قبل الدخول فقال تعتد زوجته. وذكر آثارا كثيرة عن السلف في تكفيرهم جهما»[2].

وذكر أيضا «أن سلم بن أحوز[3] هو الذي قتل جهما وأن جهما ادعى الأمان، فقال له سلم لو كنت في بطني لشققته حتى أقتلك، فقتله»[4].

وحكى أيضا أنه لما أخذه قال له: «يا جهم إني لست أقتلك لأنك قاتلتني أنت عندي أحقر من ذلك، ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا أن لا أملكك إلا قتلتك فقتله. وذكر من طريق <آخر عن>[5] بكير بن معروف قال: «رأيت سلم بن أحوز حين ضرب عنق جهم فاسود وجه جهم»[6].

وذكر عن صالح بن أحمد بن حنبل[7] قال: «قرأت في دواوين هشام بن عبد الملك إلى نصر بن سيار عامل خراسان / أما بعد، فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية فإن ظفرت به فاقتله» انتهى. 441

وهذه الحكاية تقتضي أن جهما كان دهريا[8] أيضا، والله أعلم بغيبه.

---

[1]- عبد العزيز بن أبي سلمة التيمي (الماجشون) (ت: 164 هـ) مولاهم المدني أبو عبد الله فقيه، من حفاظ الحديث الثقات، كان وقورا عاقلا ، يعد من فقهاء المدينة. الأعلام/4: 22 – تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 263.

[2]- فتح الباري كتاب التوحيد/13: 346.

[3]- سلم بن أحوز المازني هو من قتل جهم بن صفوان عندما خرج مع سريج بن الحارث على نصر بن سيار آخر زمان بني مروان، وأتباعه كانوا بنهاوند. الملل والنحل: 86 – الفرق بين الفرق: 159.

[4]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد/13 : 429.

[5]- ساقط من نسخة "ب".

[6]- فتح الباري شرح كتاب التوحيد/13: 429.

[7]- صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال (266/203هـ)، الإمام المحدث الحافظ الفقيه القاضي، أبو الفضل الشيباني البغدادي، قاضي أصبهان سمع أباه وتفقه عليه، سمع عفان وأبا الوليد. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 487.

[8]- نسبة إلى الدهرية من فرق أهل الغلو نفوا الربوبية، وجحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان وكذلك كان، وكذلك سيكون، وهم ينكرون النبوءة والبعث والحساب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية: 225.

قوله: "**من الاتصاف بوجودها وعدمها**"[1] أي من فعلها وتركها، وعبر بالاتصاف إشارة إلى أن العبد عندنا ليس مؤثرا في أفعاله، وإنما هي أعراض له يتصف بها مخلوقة للمولى تبارك وتعالى كبياضه وسواده وغير ذلك.

قوله: "**فعله وتركه**"[2] هو فاعل يتيسر.

قوله: "**كما تزعم القدرية**"[3] أي من أن له تأثيرا يعني ولو صح كما تزعم القدرية لكان به التفريق، لكنه باطل لما تقدم من أن العبد لا تأثير له في شيء من أفعاله، وحينئذ إن سوينا بين الأفعال ظاهرا وباطنا ولم نثبت للعبد اكتسابا لم يبق فرق بين ما يكلف عليه وما لا يكلف عليه وفي ذلك إبطال التكليف، فوجب إثبات الاكتساب وبطل مذهب أهل الجبر.

قوله: "**في وسع المكلف عادة**"[4] أي بحسب الظاهر، حيث كان الله تعالى يجازي العبد على حسب مقصوده[5] بأن يخلق له الأفعال على مقتضى قصده، حتى يتوهم العبد أنه يفعل وأما بحسب الحقيقة فنحن نقول بالجبر وأنه ليس في وسع العبد شيء أصلا.

قوله: "**وكل ممكن فهو مقدور للباري...**"[6] الخ، قد يمنعون صدق هذه الكلية لأنها محط النزاع، أو يسلمون صدقها باعتبار التأتي والصلاحية ولا ينتج المطلوب.

قوله: "**لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح**"[7] يعني لأن القدرة الحادثة لا يصلح أن تكون مانعة كما ذكره آخرا، وهذا لا يسلمه الخصوم في هذا المقام، بل يدعون أن الاستحالة عرضية، وأن القدرة الحادثة صالحة لا تمنع، فلابد من الاستدلال على عدم

---

[1]- العمدة: 190.

[2]- نفسه: 190.

[3]- نفسه: 190.

[4]- نفسه: 191.

[5]- في نسخة "ب": قصده.

[6]- العمدة: 191.

[7]- نفسه: 191.

صلاحية القدرة لمانع لما مر من أنها لا تأثير لها البتة، وبهذا تعلم أن هذا الدليل المذكور هنا ليس بشيء، فإنه لو اعتمد عليه لزم الدور والمصادرة كما لا يخفى.

قوله: "**برهانية لا إلزامية...**"[1] الخ، تقدم ذكر كلام المقترح واعتراضه على الدليل المذكور عند رد المصنف على الإمام، وتقدم أن الحجة البرهانية هي ما أخذت فيها المقدمات اليقينية، والإلزامية ما أخذت فيها المقدمات المسلمة عند الخصم، فيلزمه المستدل على مقتضى تسليمه [ما][2] تنتجه تلك المقدمات.

442 قوله: "**حتى يرد به**"[3] أي بقولنا / «في شيء من الأفعال»، وبقولنا «وعلى كل حال من الأحوال»، فالأول يرد به مذهب الإمام، كما يرد به مذهب القدرية، والثاني يرد به مذهب القاضي والأستاذ، ففي الكلام لف ونشر مرتب.

قوله: "**قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب...**"[4] الخ، حاصل الجواب أنا نقول: قولكم لو لم يؤثر في أفعاله لكانت لا فرق بينها وبين ألوانه وذاته مسلم، ونحن نقول لا فرق. [قولكم:][5] فيلزم أن لا يثاب على أفعاله [كما][6] لا يثاب على ألوانه.

قلنا: هذه دعوى لابد من بيانها. قولكم: في بيانها كما أنه لا يثاب على ألوانه لكونه لا تأثير له فيها، كذلك لا يثاب على أفعاله إذا لم يكن له تأثير فيها. قلنا: ما عللتم به عدم الثواب في الأصل المقيس عليه وهو الألوان ونحوها ممنوع، فإن عدم الثواب فيها ليس لأجل أنه لا تأثير له فيها، بل لأن الله تعالى لم يرتب الثواب عليها على مقتضى إرادته ومشيئته، ولو رتبه على الألوان وعلى الذوات أو على شيء من المعاني أو الجواهر بمحض فضله واختياره، لكان ذلك ثابتا صحيحا ولا علة ولا باعث في حق الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فكما أسقط الثواب والعقاب في غير هذه الأفعال الاختيارية لا لأجل عدم تأثير العبد فيه، بل اختيارا منه تعالى وفضلا، كذلك أثبت الثواب والعقاب في هذه الأفعال الاختيارية لا

1- العمدة: 192.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 192.

4- نفسه: 193.

5- سقطت من نسخة "أ".

6- سقطت من نسخة"أ".

لأجل تأثير العبد فيها بل على حسب إرادته واختياره تبارك وتعالى، فبطل ما ادعيتموه ولم ينفعكم ما قسمتموه.

قوله: "**من مذهب خصومكم**"[1] يعني وهم نحن معشر أهل السنة.

قوله: "**والجواب على نهج ما سبق...**"[2] الخ، النهج بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء ما اتسع من الأرض والأول المراد، وأقول ينبغي في هذا المقام أن يكون الجواب على طريق الاستفسار، وهو أن يقال ما تريدون بالمدح والذم اللذين ذكرتموهما الشرعيين أم العرفيين، فإن أردتم الأول فهو الذي فرغنا من بيان بطلان دعواكم فيه، إذ لا فرق بين الثواب والعقاب والمدح والذم شرعا، وأيضا كيف تبنون أحكام الله تعالى على العرف فهذه نهاية الجهالة، وكما أن الشرع جاء بضرب القاذف ثمانين جلدة[3] والزاني مائة[4] وليس ذلك بمألوف في العرف، كذلك يجيئ بثواب الإنسان ومدحه وعقابه وذمه على غير فعله، كيف والله تبارك وتعالى فاعل مختار / وهو يغنيه ويفقره ويعزه ويذله ويصححه ويمرضه على غير فعل فعله. وإن أردتم الثاني فليس من محل النزاع والخروج إليه مغالطة ومشاغبة. 443

ثم إنا نقول إن سلمنا وقوعهما عرفا فنقول لم يقعا على غير فعله، بل على فعله عرفا إذ ذاك هو ما يشاهده عامة الناس، ولا نظر لهم إلى الحقيقة، على أنا لو نظرنا إلى الحقيقة وأنه مدح وذم على غير فعله، فإنا لا نسلم أن الإنسان لا يمدح ولا يذم إلا على فعله، كيف والشخص يمدح على البياض، واعتدال القامة والملاحة، وسائر الخليقة، ويذم على أضدادها، بل الجمادات تمدح وتذم على أوصافها، ولاشك أن فعل الحيوانات أوصاف

---

[1]- العمدة: 193.

[2]- نفسه: 194.

[3]- مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ اَلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً اَبَداً وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ اُلْفَٰسِقُونَ﴾ النور: 4.

[4]- مصداقا لقوله: ﴿اُلزَّانِيَةُ وَالزَّانِے فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَاخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِے دِينِ اِ۬للَّهِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ اِ۬لاَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ اَلْمُومِنِينَ﴾ النور: 2.

لها تتصف بها فيصح أن تمدح وتذم عليها، وإن لم تكن مخلوقة لها كما في غيرها من الأوصاف التي ليست من فعلها.

وفي هذا بحث، لأن الخصم له أن يقول نزاعنا إنما هو في أفعال الحيوانات وفيها ادعينا تقرر العرف، بأنه لا يمدح الإنسان أو يذم على غير فعله منها، وكل ما ذكرتم من الأمثلة خارج عن محل النزاع، لا يصلح لفظا لما ادعينا، فعليكم أن تأتوا بأفعال للحيوانات يمدح بها أو يذم من لم يتصف بها، ولا تجدون ذلك ضرورة، لأنه لا يمدح زيد على إحسان عمرو أو عفوه، ولا يذم على سرقته أو غدره.

فإن ادعاه الخصم هكذا، فالحق في الجواب إن أريد المدح والذم الشرعيان ما مر من أنه لا علة ولا باعث، ولا يتقيد الشرع بالعرف. وإن أريد العرفيان فالجواب ما مر من أن أهل العرف إنما يعتبرون من ظهرت عليه الأفعال، ولا نظر لهم إلى الحقيقة، حتى إنا نشاهد كثيرا إنسانا يولع بمدح أبواب أو منازل أو بلدان أو جهات، ألف الخير من قبلها، ويذمها إذا ألف الشر منها مع جزمه في عقله بأن شيئا منها لا أثر له في تلك الآثار، ومن ثم يمدح الدهر العقلاء كثيرا ويذمونه كما قيل:

يقول أناس دهر سوء ليعذروا ❖ وهم عيبه عندي ولا عيب للدهر[1]

فكيف لا يمدح الإنسان [ولا][2] يذم على أفعاله، وهو في الظاهر مختار يفعل ما يريد، بحيث إنه لا يعلم كونه مجبورا حقيقة إلا من محا الله تعالى ران الجهل عن فؤاده وأيده بروح منه، كأهل السنة رضوان الله عليهم، على أنه يجوز أن يقال: لو كان علة المدح والذم في أفعاله تأثيره فيها لما مدح وذم على ألوانه وغيرها من أوصافه، وهذا ناهض عند من يمنع 444 / التعليل بعلتين ويقدح في العلل بالنقض.

قوله: "**سيما النسبة إليه جل وعلا...**"[3] الخ، سيما بكسر السين وياء مشددة المثل ويقال لاسيما زيد بجر زيد، وقد تخفف الياء أي لا مثل زيد وما زائدة وبرفعه على أنها

---

[1]- لمزيد الكلام في موضوع الدهر وشعر الدهريات راجع فصل ذم المعاصرين ومدح المتقدمين لليوسي في المحاضرات/1: 358 وما بعدها.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 194.

موصولة، وصدر الصلة محذوف، وأما سيما بحذف "لا" كما عند المصنف، فغير معروف من كلام العرب، ويقال إنه محدث وتولع به المصنفون.

قوله: "**لا ينضبط أمره**"[1] يعني مما تقدم من أن الإنسان قد يمدح ويذم على غير أفعاله.

قوله: "**الجسمانية والروحانية...**"[2] الخ، هي بضم الراء نسبة إلى الروح بزيادة الألف والنون، وكمالات الروح ومحاسنه هي العلوم والمعارف والتحليات.

قوله: "**منقاد لحكمك وقضائك**"[3] الثاني معطوف على الأول، أي منقاد لحكمك ومنقاد لقضائك.

قوله: "**إن مثار الغلط**"[4] أي الموضع الذي ثار منه الغلط، بالثاء المثلثة أي نشأ منه، يقال ثار الشيء يثور ثورا، إذا هاج ووثب، وأثار الأرض حركها، ومثار الغبار موضع تحركه.

قوله: "**والداعي للفعل**"[5] هو معطوف على القدرة أي الله تعالى هو الخالق للقدرة على الفعل والخالق للداعي إلى الفعل، أي الخالق للشيء الذي يدعو إلى الفعل.

وقوله: "**من الشهوة فيه**"[6] بيان لهذا الداعي الذي يخلقه الله تعالى.

قوله: "**ومسألة العلم مع خلق الداعي...**"[7] الخ، هذا كلام مستأنف، ويعني به ما قرر أولا في احتجاج [العبد][8] من أن الله تعالى يعلم أن العبد لا يؤمن ومع ذلك كلفه بالإيمان، وخلق دواعي الكفر والقدرة عليه، وعلم أنه لا يمتثل المأمورات ولا يجتنب المنهيات، ومع ذلك أمره ونهاه، وخلق له دواعي المعاصي والقدرة عليها، وهذا بتسليمهم أن

---

[1]- العمدة: 194.
[2]- نفسه: 194.
[3]- نفسه: 195.
[4]- نفسه: 195.
[5]- نفسه: 195.
[6]- نفسه: 195.
[7]- نفسه: 196. في الأصل: بمسألة.
[8]- سقطت من نسخة "أ".

عالمية الله تعالى محيطة بكل شيء، وأنه الخالق لقدرة العبد ولدواعي الفعل، وأنه متى وجدت هذه وجد الفعل، فلو تكون على الله تعالى حجة لكانت لهذا العبد على أصلهم، وهذا الإلزام هو الذي خلق (...)[1] إذ لا يجدون عنه محيدا، وإنما عبر المصنف ب"العلم" مع أنهم لا يقولون به وإنما يقولون بالعالمية، كما عبرنا بها نحن في التقرير إذ المآل واحد، ومن ثم كان في لفظهم المحكي وهو قولهم لولا مسألة العلم التعبيرية.

قوله: "**لتمت الدسة لنا...**"[2] الخ، الدسة على ما <رأينا>[3] في النسخ العتيقة فعلة من الدس، وهو الدفن والإخفاء، وهذا يدل على أنهم زنادقة أظهروا الإسلام ليدسوا فيه عقائد باطلة ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ / بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[4]، وقد أظهر الله دين نبيه وحبيبه محمد ﷺ وأبقى شريعته إلى آخر الدهر وأهلك المبتدعة، وحسم مادتهم حتى يبقى مشرب السنة صافيا عن كل كدر، لا خبث فيه ولا غير، ومنهجها لا معارض فيه ولا منازع، كما في الحديث (لَاتَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ لاَ يَضُرُّهُم مَنْ خَالَفَهُمْ)[5] أو كما قال ﷺ. 445

ومن ثم كان يقول أبو العباس بن البنا[6]: «إن الاشتغال بتفاصيل علم الكلام اليوم جهاد في غير عدو، ولا ريب أن بقاء طريق الأشاعرة وهلاك من عاداها من أدل دليل على

---

[1] - كلمة غير مقروءة.

[2] - العمدة: 196.

[3] - سقطت من نسخة "ب".

[4] - التوبة: 32.

[5] - أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام والسنة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون. وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم.

[6] - أبو العباس أحمد الأزدي المراكشي، عرف بابن البنا (721/649هـ)، الإمام العالم المشهور المتفنن في العلوم، العارف بالتعاليم والهيئة والنجوم، المشهور باتباع السنة النبوية وبالصلاح والدين المتين. قال ابن رشد فيه: لم أر عالما بالمغرب إلا رجلين ابن البنا المراكشي وابن الشاط بسبتة. من تآليفه: "حاشية على الكشاف" و"التقريب للطالب اللبيب" في أصول الدين، "منتهى السول في علم الأصول". شجرة النور الزكية: 216.

صحتها، وأن أهلها هم الفرقة الناجية[1] بفضل الله تعالى، وهذا على أن الدسة بفتح السين المشددة والهاء للتأنيث والدال إما مفتوحة أو مكسورة، مع إرادة الهيئة في الوجه الثاني، ويحتمل أنه بضم الدال وهي الغلبة، وكأنهم يقولون لتمت الغلبة لنا أو الحيلة، ويدل على هذا ما مر من الزندقة. وأما على أن الدست بسكون السين والتاء أصلية فمعناه لغة الصحراء كالدشت بالمعجمة وهو غير مناسب هنا. وذكروا له معاني أخرى معربات وقع ثلاثة منها في قول الحريري[2]، والذي أجلسك في هذا الدست ما أنا بصاحب ذلك الدسة، بل أنت الذي تم عليه الدست، وأراد بالثالث دست المتقامرين (...)[3]، وهو مناسب هنا كما مر في الوجه الثاني. لكن يبعده تأنيث الفعل فإن الدست مذكر إلا على تأويل.

قوله: "**في قالب مختار**"[4] أي في صورة مختار، والقالب بكسر اللام والفتح أكثر هو الذي تفرغ فيه الجواهر. وأراد هنا أن العبد مجبور حقيقة إلا أنه بالنظر إلى صورته الظاهرة هو مختار يتحرك إن شاء ويسكن إن شاء، فهو مجبور في صورة مختار، كما قال سعد الدين عن الإمام الرازي بعد أن ذكر عنه أن حال هذه المسألة عجيبة، يعني مسألة الجبر والقدر لتدافع حجج الفريقين وتعارضها مع كثرة ما يوهم الاعتبارين في آيات الكتاب العزيز، إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدح في قولنا لا يترجح الممكن إلا بمرجح يوجب انسداد إثبات الصانع.

قال: ونحن نقول الحق ما قال <بعض>[5] أئمة الدين، إنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن مبنى المباني القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، والمبادئ

---

[1]- الفرقة الناجية: هم الذين قال فيهم رسول الله ﷺ لما ذكر افتراق أمته بعده ثلاثا وسبعين فرقة، وأخبر أن فرقة واحدة منها ناجية، سئل عن الفرقة الناجية وعن صفتها، فأشار إلى الذين هم على ما عليه هو وأصحابه. الفرق بين الفرق: 5 وما بعدها.

[2]- أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان البصري الحرامي (نسبة إلى محل بالبصرة) الحريري، صاحب "المقامات" ولد بقرية المشان من عمل البصرة. صنف "المقامات" بإشارة أنوشروان. توفي الحريري في السادس من رجب سنة ست عشر وخمس مائة بالبصرة، وعمره سبعون سنة. سير أعلام النبلاء/19: 460.

[3]- كذا وردت في جميع النسخ.

[4]- العمدة: 196.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

446 البعيدة على عجزه واضطراره، فالإنسان مضطر في صورة مختار/ كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط، وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني؟ قال سل من يدقني؟

قوله: "**مهما صمم العبد عزمه**"[1] يقال صمم في الأمر إذا مضى فيه وكأن المصنف نصب عزمه بصمم وهو غير جيد، إلا أن يكون نصب المفعول المطلق أو على إسقاط الخافض.

قوله: "﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ﴾"[2] الآية، قال أبو الفضل الغزنوي في تفسيره هذه الآية: «الأولى نزلت في ثلاثة من بني ثقيف: فرقد بن تمامة وأبي فاطمة البجري وصفوان بن أمية[3]، وما يليها نزلت في بلال[4]»[5] انتهى. وسنتعرض لذكر التوفيق والخذلان إن شاء الله تعالى.

قوله: "**وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية**"[6] أي حالة كون الدلالة المنفية عقلية، وحاصل ما جمع به المصنف بين الآية والحديث أمران: أحدهما، مراعاة الظاهر والباطن من غير ملاحظة الشرع. الثاني، مراعاة الشرع والعقل، ولا يخفى أن العقل هنا هو مرجع الباطن في الوجه الأول، والشرع هنا مرتب على الظاهر في الوجه الأول، فالأمران متقاربان.

1- العمدة: 196.

2- نفسه: 196. الإسراء: 18 ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَيٰهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً﴾.

3- صفوان بن أمية: ابن خلف بن وهب بن حذافة بن جمع بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي الجمحي المكي أسلم بعد الفتح، وروى أحاديث فحسن إسلامه، وشهد اليرموك أميرا على كردوس، كان من كبراء قريش فقتل أبوه مع أبي جهل. سير أعلام النبلاء/2: 562.

4- بلال بن رباح المؤذن يكنى أبا عبد الله وهو مولى أبي بكر ﷺ، مات بدمشق ودفن عند الباب الصغير بمقبرتها سنة عشرين وهو ابن ثلاث وستين، وقيل توفي سنة إحدى وعشرين وقيل توفي هو وعبد الله بن عمرو وكعب بن عجرة والبراء بن عازب وغيرهم. الاستيعاب: 187.

5- شرح المقاصد/4: 263.

6- العمدة: 197.

واعلم أن هذا الحديث ورد بألفاظ منها: (لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ)[1] ومنها (سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاعْلَمُوا أَنْ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ)[2] وهما في البخاري[3]، ومنها (لَنْ يَنْجُوَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ)[4]".

وذكر ابن حجر عن ابن بطال[5]: أنه «جمع بين الحديث وبين قوله تعالى: ﴿تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6] بأن الآية تحمل على أن منازل الجنة ومراتبها المتفاوتة تنال بالأعمال، ويكون تفاوتها بحسبها، والحديث على نفس الدخول، ثم استشعر قوله تعالى: ﴿ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[7] فصرح بأن دخول الجنة أيضا بالأعمال.

وأجاب بأنه لفظ مجمل بينه الحديث، والتقدير: ادخلوا منازل الجنة وقصورها بما كنتم تعملون. -قال:- ويجوز أن يكون الحديث مفسرا للآية، أي ادخلوها بما كنتم تعملون

---

[1]- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: لن ينجي أحدا منكم عمله بلفظ: (لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنْ الدُّلْجَةِ وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا). ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: لن ينجي أحدا منكم عمله.

[2]- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: لن ينجي أحدا منكم عمله.

[3]- أي "الجامع الصحيح" لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله، حبر الإسلام الحافظ لحديث رسول الله ﷺ.

[4]- البحر المحيط: الأمر، المبحث الثالث: صيغة الأمر – مسألة الآمر هل يدخل تحت الأمر أم لا.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 185 هامش: 1 من الحواشي.

[6]- الأعراف: 42 ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُواْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُواْ أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

[7]- النحل: 32 ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

مع رحمة الله تعالى وتفضله عليكم، لأن اقتسام منازل الجنة برحمته، فكذا أصل الدخول إنما هو برحمته، حيث ألهم العاملين ما نالوا به ذلك.

-وعن عياض[1]: أن-«طريق الجمع أن الحديث فسر ما أجمل في الآية، وذكر نحوا مما مر من أن رحمة الله توفيقه للعمل، وهدايته للطاعة، وكل ذلك لم يستحقه العامل بعمله بل بفضل الله تعالى.

-وذكر أيضا عن ابن الجوزي[2]- أربعة أجوبة: الأول: أن التوفيق من رحمة الله تعالى ولولا رحمته ما حصل الإيمان ولا الطاعة التي ينجو بها. الثاني: أن منافع العبد لسيده فعمله مستحق / له فمهما أنعم عليه من جزاء فهو من فضله. الثالث: جاء في بعض الأحاديث أن نفس دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال. الرابع: أن أعمال الطاعة كانت في زمن يسير والثواب لا ينفد، فالإنعام الذي لا ينفد في جزاء ما ينفد بالفضل لا بمقابلة الأعمال. 447

وقال الكرماني الباء في قوله «بعمله» ليست للسببية، بل للالصاق أو المصاحبة، أي أورثتموها ملابسة أو مصاحبة، أو للمقابلة نحو أعطيت الشاة بالدرهم. وبهذا الأخير جزم ابن هشام[3] في المغني[4] قال: ترد الباء للمقابلة وهي الداخلة على الأعواض كاشتريته بألف ومنه ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وإنما لم تقدر هنا بالسببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في حديث (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)[5] لأن المعطي بعوض قد يعطي مجانا بخلاف المسبب فلا يوجد بدون السبب، -قال:- وعلى ذلك ينتفي التعارض بين الآية والحديث.

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 262 هامش: 1 من الحواشي.

[2]- عبد الرحمن بن علي أبو الفرج القرشي البغدادي (597/508هـ) المعروف بابن الجوزي، مؤرخ محدث فقيه، مفسر علامة عصره كثير التأليف والتصنيف، له ما يربو على ثلاثمائة مصنف بمذهب أهل السنة والجماعة، من أشهر مؤلفاته: "تلبيس إبليس" "و "زاد الميسر في علم التفسير" وفيات الأعيان/3: 140.

[3]- أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري (761/708هـ). الإمام الصالح الورع، له مصنفات كثيرة كلها نافع مفيد، منها "عمدة الطالب في تحقيق صرف ابن الحاجب" و"مختصر الانتصاف من الكشاف" وغيرها. شذرات الذهب/6: 191.

[4]- "المغني اللبيب عن كتب الأعاريب" لجمال الدين ابن هشام الأنصاري.

[5]- فتح الباري صحيح البخاري كتاب الإيمان، باب: قوله إن الإيمان هو العمل.

"قال ابن حجر:- وسبقه إلى ذلك ابن القيم[1] في كتاب مفتاح [دار][2] السعادة[3]:
«الباء المقتضية للدخول غير الباء فيه، فالأولى للسببية الدالة على أن الأعمال سبب للدخول المقتضية له، كاقتضاء سائر الأسباب لمسبباتها، والباء فيه للمعاوضة نحو اشتريت منه بكذا. فأخبر أن دخول الجنة ليس بمقابلة عمل أحد، وأنه لولا رحمة الله لعبده ما أدخله الجنة، لأن العمل بمجرده ولو تناهى لا يوجب لمجرده دخول الجنة، ولا أن يكون عوضا لها، لأنه ولو وقع على الوجه الذي يحب الله لا يقاوم نعمة الله، بل جميع العمل لا يوازي نعمة واحدة فتبقى سائر نعمه مقتضية لشكرها، وهو لم يوفها حق شكرها، فلو عذبه في هذه الحالة لعذبه وهو غير ظالم، وإذا رحمه في هذه الحالة كانت رحمته خيرا له.
-قال:- وهذا فصل الخطاب مع الجبرية الذين أنكروا أن تكون الأعمال سببا في دخول الجنة من كل وجه، والقدرية الذين زعموا أن الجنة عوض العمل، وأن دخولها بمحض الأعمال، والحديث يبطل دعوى الطائفتين».

-وقال ابن حجر بحمل الحديث - على أن العمل من حيث هو عمل لا يدخل به الجنة ما لم يكن مقبولا، وأمر القبول إلى الله تعالى، وإنما يحصل برحمته، فمعنى قوله ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ أي من العمل المقبول، ثم قال: ولا يضر بعد أن تكون الباء للمصاحبة أو الإلصاق أو المقابلة، ولا يلزم من ذلك أن تكون سببية»[4] انتهى. وقد أكثر الناس في هذا المعنى، وما جمع / به المصنف كاف لكل من عرف منهج الحق، ولا حاجة إلى التطويل.

448

[1]- عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي (751/691هـ) ابن القيم. كان عالما فقيها مفسرا محدثا، نحويا أصوليا، أم بالمدرسة الجوزية. من مؤلفاته "إغاثة اللهفان من مكايد الشيطان" "إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان"، "زاد المعاد في هدي خير العباد" و"شرح الأسماء الحسنى" وغيرها كثير. شذرات الذهب/6: 168 وما بعدها.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- "مفتاح دار السعادة" لابن قيم الجوزية كتاب كبير الحجم فيه فوائد مرسلة يقتبس من مجموعها معرفة العلم وفضله، ومعرفة إثبات الصانع، ومعرفة قدر الشريعة والنبوءة، والرد على المنجمين، والطيرة والفأل والزجر، وأصول نافعة جامعة تكمل به النفوس، إلى غير ذلك من الفوائد. وهو مطبوع متداول.

[4]- فتح الباري صحيح البخاري/11: 357-358 بتصرف يسير.

{استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها يقود إلى بطلان تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها}

قوله: "**بل نسبته كنسبة العلم الذي يتعلق...**"[1] الخ، هكذا [في النسخ][2] بتذكير الضمير، فيكون عائدا على تعلق القدرة ويحتاج إلى تقدير مضاف إلى العلم، أي بل نسبته أي تعلق القدرة كنسبة العلم، أي تعلق العلم، ولو أنث الضمير ليعود إلى القدرة لم يحتج إلى تقدير، ثم إن ما ذكره المصنف من أن المعنى الحادث المسمى بالقدرة ليس من شأنه التأثير، موافق لما تقدم له من الاستدلال ومخالف لما تقدم عن الإمام من أن شأنها التأثير، وما ذكره المصنف [أليق][3] والله أعلم.

قوله: "**لا تأثيرا ولا غيره**"[4] أي لا تأثير ولا اكتساب، وقد تقدم في تعريف الكسب أنه إنما يكون في محل القدرة، وأما ما خرج عن محل القدرة فليس بمكتسب للعبد عند المتكلمين، وتقدم أنه إنما يثاب عليه ويعاقب لوقوعه عن تسببه كما نبه عليه في شرح المقدمات[5].

قلت: وانظر ما المقتضى لهذا الاصطلاح في الكسب، ولم لا يقال إن كل ما وقع من العبد مباشرة أو تسببا فهو كسب له وعليه كلف، والآية الكريمة تقول: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اَكْتَسَبَتْ﴾[6] وقد أحاطت بما للعبد وما عليه، فما خرج عن محل قدرته إن لم يدخل في الكسب والاكتساب لزم أن لا يكون فيه تكليف وهو باطل.

1- العمدة: 198. وفيها ورد: بل نسبته إليها كنسبة العلم الذي يتعلق...

2- ساقط من نسخة "أ".

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 198.

5- شرح المقدمات للسنوسي.

6- البقرة: 286 ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اَكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوَ اَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى اَلذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلِينَا فَانصُرْنَا عَلَى اَلْقَوْمِ اِلْكَافِرِينَ﴾.

قوله: "**ما لم يمنعها مانع...**"[1] الخ، تقدم أن الطبيعة تؤثر في مطبوعها وتتوقف على وجود الشرط[2] وانتفاء المانع، فالذي يمنعها من التأثير أيضا إذن هو وجود المانع أو انتفاء الشرط، لكن تخلف الشرط قد يسمى مانعا، وهو يقتضي ما يقتضيه المانع بلا نزاع، فلذا اكتفى المصنف بذكر المانع.

قوله: "**إذ لا يجوز أن يمنعها مانع...**"[3] الخ، هو تعليل للنفي المذكور في قوله "وليست" أو لإيجاب الأحكام لذواتها وقد تقدم أن العلة لا تتوقف على شيء، ويستحيل أن يمنعها مانع كحركة الخاتم عند حركة الأصبع وكالعالمية للعلم، وإنما قيد العلة بالعقلية لأن غيرها من الأسباب العادية والشرعية تمنعها الموانع من وجود مسبباتها، وفي هذا الكلام إشارة إلى ما ذكره الشيخ تقي الدين عن الطبائعيين[4] من إنهم يقولون: العلة تؤثر بذاتها والطبيعة تؤثر بقوة في ذاتها، وبذلك فرقوا بين العلة والطبيعة، وأن الأولى لا تتوقف على شرط ولا انتفاء مانع بخلاف الثانية، فقالوا لما كانت العلة تقتضي بذاتها لزم / أنه متى 449 وجدت ذاتها وجد الاقتضاء المرتب على ذاتها،والطبيعة تؤثر بقوة في ذاتها، وقد تختل وتضعف عند وجود المانع. وانظر الرد عليهم في كلام المقترح رحمه الله تعالى.

قلت: وكثيرا ما يطلق الفاعل بالذات على العلة والطبيعة معا، فيقال الفاعل إما بالذات أو بالاختيار.

1- العمدة: 198.

2- الشرط لغة العلامة، واصطلاحا عند أهل الأصول هو ما لا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم، ولكنه يلزم من عدمه عدم المشروط. التعريفات للجرجاني / مذكرة أصول الفقه: 40.

3- العمدة: 198.

4- هم الذين يعبدون الله من حيث صفاته الأربع: لأن الأوصاف الأربعة الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة هي أصل بناء الوجود. فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان. فالرطوبة مظهر العلم والحرارة مظهر الإرادة واليبوسة مظهر القدرة وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه. موسوعة الفرق والمذاهب الإسلامية: 285.

وقول المصنف: "**الموجبة للأحكام لذواتها**"[1] وصف كاشف للعلل إذ هي كذلك، واسم "ليست" عائد على الأسباب الطبيعية، والضمير في قوله "عندهم" للفلاسفة وما ذكره زيادة توضيح، وإلا فقد تقدم تفسير الطبيعة والعلة وأنهما متباينتان.

قوله: "**لأن الأثر الواحد يمتنع أن يكون ثابتا لمؤثرين...**"[2] الخ، لاشك أنهم إن أثبتوا للسبب تأثيرا في المسبب حقيقة، ثم أسندوه أيضا مع ذلك إلى تأثير العبد كما ذكر المصنف عنهم أول الكلام، فإنهم تلزمهم شناعات منها: وجود أثرين مؤثرين، ومنها التهافت والتناقض لأنهم كانوا يقولون لا تتعلق القدرة الحادثة بما خرج عن محلها، وهذا يقتضي أن المسبب فاعله هو السبب فقط، فإسناده بعد ذلك إلى العبد يناقضه. ومنها أن هذا خروج عن الإسلام ودخول في ملة الفلاسفة[3] والطبائعيين، لأن مذهب المسلمين[4] أن لا تأثير إلا باختيار، وهؤلاء أثبتوا التأثير بالطبيعة كما نبه عليه المصنف.

فإن قلت: إنما يلزم التناقض المذكور إن أرادوا أن القدرة الحادثة لا تعلق لها بما خرج عن محلها أصلا، ولم لا يقولون المراد أنها لا تتعلق به استقلالا؟ فإذا انضمت إلى السبب تعلقت به، وحينئذ يندفع التناقض لاختلاف موضوع النفي والإثبات ويندفع لزوم أثر واحد بين مؤثرين أيضا، لأن المؤثر هو الواحد المجموع المركب.

قلنا: متى انضمت قدرة العبد إلى السبب فإن كان لكل منهما التأثير استقلالا لزم ما تقدم، وإن لم يكن إلا بالتركيب كما ذكرتم فالعبد حينئذ ليس فاعلا، بل جزء فاعل، وأيضا العبد مختار، والسبب غير مختار، فلو اجتمعا وكان الفعل اختياريا أو غير اختياري اجتمع النقيضان، أو اختياريا فقط فيكون للعبد، أو غير اختياري فيكون للسبب، أو لا هذا ولا هذا فيرتفع النقيضان، وهذا يلزمهم في الاستقلال أيضا فتدبره. فيا عجز قادر يستعين بصنعته على التأثير، وهل هذا إلا تلاعب للشيطان بأوهامهم نعوذ بالله من الضلال.

---

[1]- العمدة: 198.

[2]- نفسه: 198.

[3]- هم الذين سلكوا طريق الفلاسفة، وكان أغلبهم على مناهج أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين ، وأغلب الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا إلى أن الشرائع رجال لهم حكم عملية ربما يؤيدون بإثبات الأحكام ووضع الحلال والحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد... موسوعة الفرق والجماعات الإسلامية: 84.

[4]- مذهب المسلمين هو مذهب أهل السنة والجماعة.

450

فإن قيل: يدعي / أن المجموع المركب مختار أو غير مختار، ولا يسلم انحصار الاختيار في العبد ولا عدم الاختيار في السبب، بل يقال المختار إما العبد وإما المجموع، وغير المختار إما السبب وإما المجموع، وأي محذور في هذا؟.

قلنا: لا مرية أن الاختيار إنما يثبت لذي الصفات التي تصحح الاختيار، وليس هو في هذا الفرض إلا للعبد، فالفعل إما له فيكون اختياريا، أو لغيره فيكون غير اختياري، أو للمجموع فيجيء التقسيم، وهذا إن جعلوا التأثير للسبب حقيقة. وأما إن جعلوه غير مؤثر فلا يلزمهم ما تقدم ولكن يبطل التولد الذي ذكروه. وإن جعلوا التأثير للسبب فقط وسموا العبد فاعلا من حيث إنه فاعل الفاعل، فحينئذ ليس لهم أن يقولوا قدرة العبد تؤثر مباشرة أو تولدا.

<وإذا كانت المسببات تضاف إلى العبد عندهم قبيحة كانت أو حسنة>[1] لكونه فعل سببها، فكل ما يفعلونه حينئذ من قبيح أو حسن يلزمهم أن يضاف إلى الله تعالى، لكونه فعل سببه ضرورة تسليمهم أن الله تعالى هو خلقهم وخلق قدرتهم التي أثرت في الفعل والدواعي إلى الفعل جميعا، فتسبب الله تعالى في فعلهم أقوى من تسبب العبد في مولداته، فقد لزمهم إضافة القبائح الصادرة منهم إلى الله تعالى، كيف وهم إنما لم يسندوا الأفعال إلى الله تعالى فرارا من نسبة القبيح إليه تعالى، فقد وقعوا فيما فروا منه، وهذا معنى قول المصنف "ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه". فلفظ "يلزمهم" بضم حرف المضارعة رباعيا وفاعله "مذهبهم".

قوله: "**على قدر اختيار المسبب**"[2] هو بصيغة اسم الفاعل، وكذا المذكور بعده.

قوله: "**كالهوى عند الاندفاع**"[3]، يقال: هوى هويا بفتح الهاء وضمها سقط من علو إلى أسفل، فمن دحرج حجرا فهو مادام يهوى ليس على اختيار المحرك، وكذا في الرمي بالسهم وبالحجر وغيره.

والفرق الذي ذكره القرد ظاهر على أصلهم، وهو الجاري على ما يأتي قريبا لهم من أن التولدات تقع بحسب المقصود والدواعي، لكن عبارة المصنف إنما هي فيما خرج عن

---

[1] - ساقط من نسخة "ب".

[2] - سقطت من نسخة "أ". العمدة: 199.

[3] - العمدة: 199.

محل القدرة، ولم يتعرض لما هو في محلها، كالعلم المتولد عن النظر، وهو عند القرد[1] كالقسم الأول.

قال في شرح المواقف: « تبعا للأفكار المتولدات فيها ما هي قائمة بمحل القدرة، كالعلم النظري في المتولد من النظر، ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة، فاختلفت المعتزلة. فذهب بعضهم إلى أنها / بأسرها فعل لفاعل السبب، وإن كان معدوما حال وجود 451 المتولد، كمن رمى سهما ومات فقبل بلوغ السهم الرمية، فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت، وذهب ثمامة بن أشرس[2] إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها. والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب. وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله، وما كان في محل مباين لمحلها، فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله، كالقطع والذبح، وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالألم في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع»[3]. انتهى.

قوله: "**واختلفوا في وقت تعلق القدرة...**"[4] الخ، قال المقترح: القول الأول من هذين القولين هو المعتمد عندهم.

قوله: "**في الألوان والطعوم**"[5] يعني كما يحدث بصبغ الصباغ في الثوب مثلا من الحمرة والسواد ونحوهما، وبالطبخ في الطعام من الحلاوة وغيرهما، هل هذه تستند إلى فاعل السبب أو إلى الله تعالى؟

---

[1]- أبو يحيى حفص الفرد من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل المعتزلي. ناظره الشافعي وكان يسميه بالقرد وبالمنفرد. ميزان الاعتدال للذهبي – مناقب الشافعي للبيهقي - الإبانة الكبرى للآجري.

[2]- أبو معن ثمامة بن أشرس النميري (ت: 213هـ)، من مشايخ المعتزلة، وتنسب إليه فرقة "الثمامية"، وكان أخذه عن أبي هذيل العلاف، وكان كاتبا بليغا، بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع، وله من الكتب: "الحجة والخصوص" و"العموم في الوعيد" و"المعرفة".لسان الميزان/2: 106- الأعلام/2: 86- الملل والنحل/1: 70- الفرق بين الفرق: 172.

[3]- انظر شرح المواقف للسيد الجرجاني/2: 384. المقصد الثاني في التوليد وفروعه.

[4]- العمدة: 199.

[5]- نفسه: 199.

قوله: "**والمولدات عندهم**"[1]، هو بكسر اللام اسم فاعل.

قوله: "**والوهن المولد للألم**"[2] الخ، «الوهن لغة الشق في الشيء، ويقال أيضا وهن بفتح الهاء وكسرها انشق وتخرق»[3].

والمراد به هنا افتراق الأجزاء، فإنه يحدث عند الألم في الجسم، وفي المواقف[4] ممزوجا بكلام السيد[5] اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع، فقيل: يتولد من الاعتماد، وهو مذهب جمهور المعتزلة.

وقال أبو هاشم[6] في المعتمد من قوليه «يتولد من الوهاء» وكأنه أخذه من قول الحكماء لسبب الألم تفرق الاتصال، والوهاء يتولد من الاعتماد، وذلك لأن الألم بقدر الوهاء قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد، ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي الكبير وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد.

قوله: "**قادرينه تعالى...**"[7] الخ أي وأما القدرة فلا يثبتونها.

قوله: "**معقول في أفعاله تعالى...**"[8] الخ، أي كما يشاهد بالحس من حركات الأشجار والأغصان بحركة الرياح العاصفة واعتمادها، وتحريك الرياح من فعل الله تعالى مباشرة، فتكون حركة الأشجار من فعله توليدا، وعلى هذين المذهبين اختلفوا هل يجوز أن / يحدث 452

---

[1]- العمدة: 199.

[2]- نفسه: 199.

[3]- في القاموس المحيط لم اجده بهذا اللفظ/4: 276.

[4]- "المواقف في علم الكلام" للعلامة عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي القاضي (ت: 756هـ، شرحه السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني(ت: 816هـ)، وكذا نقل من خطه وشرحه شمس الدين بن يوسف الكرماني. كشف الظنون: 1891.

[5]- السيد الشريف الجرجاني سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 148 هامش: 5.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 170 هامش 2 من الحواشي.

[7]- العمدة: 199.

[8]- نفسه: 199.

الله تعالى في الجسم ألما بلا وهاء أم لا؟ فمن منع التولد في أفعاله تعالى منهم منع كون الألم ناشئا عن الوهاء، ومن جوزه جوز.

قوله: "**فهذه السرايات**"[1] بكسر السين جمع سراية مصدر سرى.

قوله: "**وقد رمت عظامه**"[2] أي بليت، يقال رمَّ يرُمُّ رمة بكسر الراء ورما ورميما وارم إذا بلي فهو رميم.

قوله: "**لابد من إضافة الفعل إلى الفاعل**"[3] أي ولا يكتفي بالسبب السابق بل لابد أن يضاف إلى الفاعل الآن، لما زعموا من أن التولد مضاف إلى السبب وإلى الفاعل كيف وهو الآن قد رمت عظامه.

قوله: "**يقتضي صحة ذلك**"[4] أي صحة كونه فاعلا.

قوله: "**والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضده**"[5] قال في المعالم: «قال أبو الحسن[6]: القدرة لا تصلح للضدين، وقالت المعتزلة إنها صالحة للضدين، فقال الفهري: هذه المسألة مبنية على التي قبلها، -يريد بالتي قبلها مسألة مقارنة القدرة الحادثة بالمقدور- قال: فالشيخ لما اعتقد أن القدرة عرض لا يبقى، وأنها تقارن الواقع امتنع أن تكون قدرة على ضده، وإلا لكان الضدان واقعين معا. والمعتزلة لما اعتقدت صحة بقاء الأعراض أمكن عندهم تقدمها على ما سيوجد في المستقبل، كما نقول نحن في قدرة الباري، وهم في قادريته» انتهى. فإذا كان مذهبهم أن القدرة على الشيء قدرة على ضده، فالقدرة على الموت قدرة على ضده وهو الحياة.

قوله: "**الأصل المقيس عليه...**"[7] الخ، الأصل هنا هو الفعل المباشر والفرع هو المتولد، ولما زعموا أن المباشر يقع بالقدرة الحادثة، وهو قد وقع بحسب القصود والدواعي،

---

[1]- العمدة: 200.
[2]- نفسه: 200.
[3]- نفسه: 200.
[4]- نفسه: 200.
[5]- نفسه: 201.
[6]- يعني أبا الحسن الأشعري.
[7]- العمدة: 201.

قاسوا عليه المتولد ليكون هو أيضا بالقدرة الحادثة، والجامع هو الوقوع بحسب القصد، وهذا الجمع لا يتم إلا في بعض المتولدات كالذبح والقطع كما تقدم التنبيه عليه، ونحن نمنع حكم الأصل بالكلية، فلا يصح هذا القياس ولو أثبت الجامع، إذ لا إلحاق حتى يثبت حكم الأصل، وحكم الأصل هنا وهو وقوعه بالقدرة الحادثة ممنوع لما تقدم من أن التأثير كله لله الواحد القهار[1]، ولا تأثير للعبد البتة.

قوله: "**عند معظم المعتزلة...**"[2] الخ، يحتمل رجوعه إلى الموت ويكون إشارة إلى قول الجبائي أو إلى الجميع، ويكون إشارة إلى خلاف المخالفين في جميع المتولدات، أو المفصلين كحفص الفرد. / 453

قوله: "**لأن سقط النار...**"[3] الخ، السقط مثلث السين ساكن القاف ما تساقط بين الزندين قبل استحكام الورى، كذا في القاموس وهو المقصود هنا ويذكر ويؤنث. ويقال أيضا السقط بفتح السين والقاف لما أسقط من الشيء[4] ويصح أي يراد هنا أيضا.

قوله: "**وكذلك المرخ**"[5] هو بفتح الميم وسكون الراء بعدها خاء معجمة شجر سريع الورى.

قوله: "**لعدم[6] اطرادها**"[7] أي لأنه قد يقصد إلى الشبع بأكل قدر من الطعام ولا يشبع، وإلى الري بقدر من الماء ولا يروى، وإلى إسقام أحد بضربه ولا يسقم، وإلى إبرائه بالمعالجة ولا يبرأ، وإلى إحداث الحرارة بالحك ولا تحدث، وإلى تفهيم المخاطب ولا يفهم.

---

[1] - تضمين لقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾. الرعد: 18.

[2] - العمدة: 201.

[3] - نفسه: 201.

[4] - القاموس المحيط/2: 365.

[5] - العمدة: 201.

[6] - في نسخة "ب": بعد اطرادها.

[7] - العمدة: 201.

قوله: "**ورفع الثقيل وشيله**"[1] هذه اللفظة لم تقع فيما رأينا من كتب اللغة إلا واوية، يقال أشال الحجر وشال به وشاوله رفعه فانشال، ويقال أيضا شالت الناقة بذنبها شولا وشولانا، وأشالته رفعته، والمادة كلها واوية، وأما اليائية فلم نرها في الصحاح ولا في القاموس، والعبارة وقعت كذلك في كلام المقترح، فأتى بها المصنف، ثم إذا كان معناه لغة الرفع فلا فائدة في عطفه على الرفع، لأنه أخفى فلا يكون تفسيرا.

قوله: "**يندمل**"[2] يقال اندمل الجرح بالدال المهملة ودمل بكسر الميم إذا برأ.

قوله: "**ورفع الثقيل**"[3] قد يرتفع للشخص لا يخفى ما في هذا التركيب من المسامحة.

قوله: "**يمنة ويسرة**"[4] يقالان بفتح الأول وسكون الثاني فيهما.

قوله: "**سلمنا جواز اجتماع المثلين...**"[5] الخ، إنما قال ذلك لأن أبا هاشم يلتزم اجتماع المثلين، ويدعي جوازه كما أشار إليه المقترح، وقد ذكر السيد في شرح المواقف أن المعتزلة جوزوا اجتماع المثلين مطلقا إلا شرذمة منهم، فإنهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما، لكن الدليل الدال على استحالة اجتماع المثلين مبطل لقوله، ولو سلمنا جوازا اجتماعهما جدلا، فإن قوله باطل من الوجه الثاني.

قوله: "**وفي ذلك إبطال حقيقة الحركة...**"[6] الخ، فيه بحث، وهو أن الحركة التي ولدها في الجسم لا يلزم من عدم تحرك / الجسم بها تصعدا بطلان الحركة، ولا أنه كانت فيه الحركة[7] وهو ساكن، وذلك لأنه تحرك بها يمنة ويسرة، وهذا يكفي في حقيقة الحركة. **454**

---

[1]- العمدة: 201.

[2]- نفسه: 201.

[3]- نفسه: 202.

[4]- نفسه: 202.

[5]- نفسه: 202.

[6]- نفسه: 202.

[7]- الحركة: بمعنى القطع إنما يحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهى لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها. التعريفات للجرجاني.

ويجاب بأن ليس المراد وجود الحركة يمنة ويسرة بالفعل، بل المراد أن يولد فيه[1] حركة من شأنها أن يتحرك بها يمنة ويسرة، وأنها لا تكفيه، بل يحتاج إلى زيادة حركة أخرى فيلزم بطلان حقيقة الحركة حيث وجدت أولا ولم ينتقل بها حتى جاءت الأخرى.

وعلى هذا، فللسائل أن يعود فيقول إنما يلزم بطلان حقيقتها إذا كان يقول بتقدمها، وأن الرافع يولدها باعتماده حتى إذا حصلت في الجسم وهو ساكن احتاج إلى حركات أخرى يزيدها، وله أن لا يقول بذلك، بل يقول المراد أن الحركة التي بها يتحرك يمنة ويسرة لا تكفي في التصعد، بل لابد من زيادة، يعني المزيد والمزيد عليه يجتمعان دفعة واحدة، لا ترتيب هنالك إلا في الذهن والعبارة، أما في الخارج فلا. نعم، يلزم اجتماع الأمثال ولا محيد عنه.

قوله: "**وارتفاع الجزء المبهم محال**"[2]، قيل: لأن إبهام الجزء هو أن يقال أثر في أحد الأجزاء لا بعينه، فيكون محالا، لأن الكلي لا وجود له إلا في أفراده، فإن أخذ في فرد منها فهو التأثير في جزء معين، وإن أخذ لا في فرد فهو عدم ولا شيء.

قلت: وفيه نظر، لأن الكلي صحيح أن لا وجود له إلا في بعض أفراده، لكن تحصيله في فرد لا يكون تعيينا، فنقول إنه يوجد هذا الكلي في فرد ما من الأفراد الخارجية غير معين ذلك الفرد، وهذا مثل إيجاب واحد لا بعينه، ولو علل بعدم الشعور به أصلا كان أقرب.

ويجاب بأن ليس المراد هاهنا التعيين المتعارف بل التحصيل في فرد فقط، فمعنى الكلام أن إيجاد الجزء من حيث مفهومه الكلي محال ومن حيث حصوله في فرد يكون تعيينا له بذلك الفرد دون سائر الأفراد في نفس الأمر وإن لم يتعين عندنا وهذا ظاهر، لكن يكون في التعبير بالجزء المبهم حينئذ تجوز والله أعلم.

قوله: "**فقال لا أعرف وجه الاختصاص...**"[3] الخ، قد يقال وجه الاختصاص 455 / بهذا الفرد تعلق قدرة الآخر بالآخر وممانعتها لهذه، ويرد بأن ليس منع تلك لهذه بأولى من العكس فما وجه الاختصاص؟

---

[1]- في نسخة "ب": فيها.

[2]- العمدة: 203.

[3]- نفسه: 203.

قوله: "**حيرة**"[1] بفتح الحاء.

قوله: "**عين ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الآخر أم لا...**"[2] الخ، هذا غير بين لأنهم لا يدعون الاستقلال، بل يدعون أن التأثير حصل من المجموع حتى يكون كل واحد جزء مؤثر فلا يلزم اجتماع مؤثرين أو أكثر على أثر واحد، ولا الاستغناء عن البعض لأنهم كالعلة المركبة لا يستغني بعض أجزائها عن البعض، ولا فيها اجتماع مؤثرين وعلى هذا فلابد من مزيد بيان، وهو أن يقال لهم: القدرة الحادثة المؤثرة عندكم حقيقة واحدة لا يختلف معقولها، فهؤلاء الجماعة إما أن تقوم بكل منهم قدرة، أو تقوم قدرة واحدة بمجموعهم، أو لا هذا ولا هذا، فإن كان الأول لزم ما ذكر المصنف عليهم من التفصيل، وإن كان الثاني فهو محال، لأن قيام العرض الواحد بمحلين[3] أو أكثر ممتنع، وإن كان الثالث فلا تأثير أصلا، وهو باطل، وكلام المصنف والمقترح مفروض في الوجه الأول، وهو صحيح.

تنبيهات: {في مشمولات الكلام عن خلق أفعال العباد}

{التنبيه الأول: المذاهب في أفعال العباد خمسة}

الأول: تلخص مما مر أن المذاهب في الأفعال خمسة، وعلى تكذيب النقل عن القاضي والإمام تكون المذاهب ثلاثة : مذهب أهل السنة وهو وقوع الأفعال كلها بالقدرة القديمة كسائر الكائنات، مع ثبوت قدرة حادثة متعلقة بالأفعال الاختيارية من غير تأثير لها البتة، لا مباشرة ولا تولدا.

ومذهب الجبرية وهو وقوعها بالقدرة القديمة جميعا كما عند أهل السنة، لكن لا قدرة حادثة للعباد أصلا، ولا شيء من الأفعال الاختيارية[4].

ومذهب المعتزلة القدرية وهو وقوع الأفعال الاختيارية بقدرة العباد مباشرة أو تولدا، إلا أن أوائلهم كانوا يسمون العبد موجدا لأفعاله، ولا يقولون أنه خالق لقرب عهدهم بالسلف المجمعين على أن لا خالق إلا الله تعالى، ولما رأى المتأخرون منهم أن لا فرق بين

---

[1]- العمدة: 203

[2]- نفسه: 203.

[3]- في نسخة "ب": محل.

[4]- في نسخة "ب": اختياري.

الإيجاد والخلق تجاسروا على خرق الإجماع، وقالوا إن العبد خالق لأفعاله نعوذ بالله من الضلال.

456 وقد علم من هذا أن مذهب / أهل السنة موافق للجبرية في الحقيقة، وللقدرية في الصورة الظاهرة، فسلموا والحمد لله مما يلزم الجبرية من الإخلال بظاهر الشرع، وما يلزم القدرية من الإخلال ببرهان العقل. وخرج مذهب السنة ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا﴾[1]. هذا ما حرره المصنف في كتبه، وقد أخل في هذا التقسيم بالتنبيه على مذهب الحكماء[2] في هذه المسألة، وجرى في مذهب الأستاذ على عبارة الفهري والمقترح.

{ما حرره السعد التفتازاني من تقسيم للمذاهب في المسألة تبعا للمواقف}

والذي حرره سعد الدين في هذا التقسيم تبعا للمواقف: «إن فعل العبد عندنا واقع بقدرة الله تعالى وحدها، وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين، على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تعلق [قدرة][3] الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية، وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد. -قال:- ولا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، وشاع في كلامهم أنه خالق القوى والقدر، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء»[4].

وذكر تفريقا عن صاحب المواقف، وآخر عن الفخر واعترضهما، وقال: التحقيق أن مذهبهم هو مذهب الحكماء إلا أن إيجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار، وعند الحكماء بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد.

1- تضمين لآية 66 من سورة النحل ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾.

2- الحكماء: هم الحكماء السبعة: طاليس، أنكساغورس، أنكسيمانس، أبنادلقيس، فيتاغورس، سقراط، وأفلاطون. راجع آراءهم وحكمهم في كتاب الملل والنحل: 315.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/4: 223.

-قال:- ثم المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجابا كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه.

قال في الإرشاد: «اتفق السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العبد به، وبين ما لا تتعلق. فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا، واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم.

457 -قال:- ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شبه المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم / وعلى الجبرية، وأثبت في الإرشاد للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه»[1] انتهى الغرض منهم.

ثم تكلم السعد بعد ذلك على بطلان مذهب الأستاذ ومذهب الجبرية، وقد تبين لك من كلامه في حق الإمام صحة ما تقدم للمصنف من الجزم بكذب الناقل عنه، وكأن المصنف سكت عن مذهب الفلاسفة لما مر من أنه لا يمتاز عن مذهب القدرية، والله تعالى أعلم.

{أهل السنة لم يقولوا بالإجبار المحض ولا القدر المحض}

وبالجملة، فأهل السنة لم يقولوا بالإجبار المحض، ولا القدر المحض، ولكن أمر بين أمرين للتوفيق بين الأدلة العقلية والقضايا الشرعية، وقد حكى أنه قيل للحسن[2] ﷺ أجبر الله عباده؟ فقال الله أعدل من ذلك، قيل أفوض إليهم؟ قال هو أعز من ذلك، ثم قال لو جبرهم لما عذبهم، ولو فوض إليهم لما كان للأمر معنى، ولكنها منزلة بين المنزلتين، كبعد ما بين السماء والأرض، ولله سر لا تعلمونه، وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

---

[1]- شرح المقاصد /4: 224.

[2]- أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت: 110 هـ)، إمام أهل البصرة وحبر زمانه. شذرات الذهب/1: 136- مروج الذهب/3: 214.

تَعْمَلُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2] والتقدير وما رميت اختراعا إذ رميت اختيارا واكتسابا، ولكن الله رمى اختراعا، هكذا فسره العلماء رضي الله عنهم. ويذكرون أن هذه المسألة لم يزل فيها الخلاف من لدن آدم إلى الآن، ولا يرتفع إلى الأبد.

قلت: أما خلاف من يعتد[3] به فقد ارتفع اليوم، لاندثار أثر الاعتزال وانحسام شوكته والحمد لله تعالى. نعم، قد تبقى بقايا مذهب الاعتزال في أذهان العوام، بل قد يوجد فيها الكفر الصراح ولا حول ولا قوة إلا بالله.

{التنبيه الثاني: اختلاف القدرية هل إيجاد العبد لأفعاله بالضرورة أم بالدليل}

الثاني: القدرية بعد اتفاقهم على أن العبد موجد لأفعاله اختلفوا هل ذلك ضرورة أم بالدليل، والثاني مذهب الأقدمين منهم، والأول لأبي الحسين البصري[4] وأتباعه. قال في شرح المقاصد: «والعجب من أبي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي في غاية الوقاحة، حيث نسب جميع من سواه من العقلاء إلى السفسطة وإنكار الضرورة، أما السنية والجبرية فظاهر، وأما القدرية فلأنهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لأفعاله نظريا لا ضروريا»[5].

458 وذكر السعد عن الإمام الرازي ما يقتضي أن أبا الحسين / كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة، وأن ما ادعاه من الضرورة إنما كان تقية منه والتلبيس على أصحابه.

1- الصافات: 96.

2- الأنفال: 17 وتمامها ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

3- في نسخة "أ" : تعبد.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 244 هامش: 3 من الحواشي.

5- شرح المقاصد فصل أدلة المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم/4: 25.

{التنبيه الثالث: أفعال الحيوانات هي محل النزاع بين أهل السنة وغيرهم}

الثالث: اعلم أن <الأفعال>[1] المتنازع فيها بين أهل السنة وغيرهم هي أفعال الحيوانات كلها عاقلها وغيره، ولا خصوصية للعقلاء، إلا أن بعض الأدلة لا تجري في غير المكلفين، فمن ثم يخص العقلاء بالذكر كثيرا.

{التنبيه الرابع: وقوع النزاع فيما يصدر عن النائم من الأفعال}

الرابع: وقع النزاع فيما يصدر عن النائم من الأفعال، فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له، وأن النوم لا يضاد القدرة، ونفاه الأستاذ أبو إسحاق ذهابا إلى التضاد كالعلم والإدراك. وتوقف القاضي وبعض الأصحاب، هكذا حكى السعد، والمراد الخلاف في أنها هل هي كأفعال المستيقظ المختار، ويجري فيها حينئذ الخلاف السابق بيننا وبينهم، أم هي كأفعال المضطر.

{التنبيه الخامس: لم يلزم الكفر الصراح القدرية في قولهم بخلق العبد لفعله كما لزم الثنوية}

الخامس: القدرية وإن قالوا بأن العبد خالق لأفعاله، يسلمون أن العبد مع قدرته وداعيته مخلوق لله تعالى، فلا يكون العبد إلها ولا شريكا حقيقة، ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للثنوية وغيرهم من المشركين. قال سعد الدين في شرح النسفية: «لا يقال: فالقائل بكون العبد موجدا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين، لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالا منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى»[2].

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- نص منقول من شرح النسفية: 79-80.

{التنبيه السادس: اختلاف أهل السنة في القدرة الحادثة للعبد هل هي علة أو شرط؟}

السادس: القدرة الحادثة للعبد وقع فيها الخلاف[1] عند أهل السنة، هل هي علة في الفعل أو شرط؟ وحكى سعد الدين الأول عن صاحب التبصرة[2]، والثاني عن الجمهور، والمراد بالعلة والشرط العاديان لا العقليان.

{التنبيه السابع: مذهب أهل الحق وقوع الأفعال كلها بقدرته تعالى وإرادته ومشيئته جارية على قضائه وقدره}

السابع: إذا علمت مما مر أن مذهب أهل الحق وقوع الأفعال كلها بقدرة الله تعالى اختياريها واضطراريها، فاعلم أن / مذهب أحل الحق أيضا أنها كلها واقعة بإرادته ومشيئته 459 جارية على قضائه وقدره سواء منها الخير والشر والطاعة والمعصية، وأن أمره تعالى ليس عين[3] إرادته، بل قد يأمر بالشيء ولا يريده وقد يريده ولا يأمر به، فكل ما وقع في الوجود من الكائنات فهو بإرادة الله تعالى، إلا أن من ذلك ما وقع على مقتضى أمره فكان طاعة، ومنه ما وقع على مقتضى نهيه فكان معصية.

{دليل أهل الحق على ذلك من العقل والنقل}

والدليل لأهل الحق العقل والنقل، أما العقل فوجهان أحدهما: ما مر من أنه تعالى خالق الكل، فيجب أن يكون مريد الكل ضرورة وهو واضح.

ثانيهما: أنه لا نزاع بين الملل في وجوب الكمال لله تعالى وتنزهه عن سمات النقص، ولا خفاء على كل عاقل منصف في أن وقوع شيء من الأمور مع كراهية الملك له وعدم إرادته لوقوعه نقص على الملك، وإذا كان الله تعالى لا يريد القبائح والشرور كلها، وقد وقعت كثيرا فقد وقع في ملكه تعالى ما لا يريد، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

1- في نسخة "ب": الاختلاف.

2- يغلب على الظن أن المقصود بصاحب التبصرة المذكور في المتن هو الشيخ أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت: 508 هـ)، مؤلف كتاب "تبصرة الأدلة في الكلام" دافع فيه ضد خصوم أهل السنة، والكتاب تفصيل للعقائد السنية.

3- في نسخة "ب": غير.

{مناظرة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني السني}

وحكي أن القاضي عبد الجبار المعتزلي[1] لقي الأستاذ أبا إسحاق ﷺ، فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشاء، وهذه كلمة في ظاهرها حق وأريد بها باطل، إذ المراد سبحان من تنزه عن إرادة الفحشاء، وهو زعم المعتزلي السابق، فلما سمعه الأستاذ قال على الفور: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، فقال المعتزلي: أفيريد ربنا أن يعصى؟ قال الأستاذ: أيعصى ربنا قهرا؟ فقال المعتزلي: أرأيت إن منعني سبيل الهدى وسلك بي سبيل الردى أأحسن إلي أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيفعل في ملكه ما يشاء، فانقطع المعتزلي، وانصرف الحاضرون وهم يقولون ليس عن هذا جواب.

ويحكى عن عمرو بن عبيد[2] رأس الاعتزال أنه قال: «ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له لِمَ لم تسلم؟ فقال المجوسي: إن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت، فقلت له: إن الله يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي فأنا أكون / مع الشريك الأغلب». 460

{الدليل النقلي}

وأما النقل، فالنصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[3] فهذه الآية دلت على أن كل شيء الله تعالى خالقه ومقدره، وكقوله

1- هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسين الهمداني (ت: 415 هـ). الملقب عند المعتزلة بقاضي القضاة. كان أول أمره شافعيا أشعريا، ثم انتقل إلى مذهب الاعتزال، انتهت إليه رئاسة المذهب وهو الذي ضبطه وشرحه. من مؤلفاته "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، "المحيط بالتكليف" و"شرح الأصول الخمسة". لسان الميزان/3: 386 – شذرات الذهب/3: 203 – الأعلام/4: 47.

2- عمرو بن عبيد أبوعثمان (144/80 هـ)، كان ذا علم كثير، واعتبر من المحدثين والزاهدين من كبار شيوخ المعتزلة الأوائل. درس على الحسن البصري الفقه والحديث ثم أعرض عنه واعتزل. وهو واصل بن عطاء. ميزان الاعتدال/3: 273-280 –وفيات الأعيان/3: 460 – شذرات الذهب/1: 210.

3- القمر: 49.

تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]. وكقوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى العَجْزِ وَالكَيْسِ[2])[3]، وكقوله في حديث: الإيمان والإسلام (وبالقَدَر خَيْرِه وَشَرِّه حُلْوِه وَمُرِّه)[4]، وكقوله في حديث تصوير الولد في الرحم: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ)[5] إلى أن قال: (فيؤمر بأربعة برزقه وأجله وأشقي أم سعيد). وقوله ﷺ: (جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ)[6] والأحاديث في هذا الباب يطول تتبعها، وقد أخرج كثير منها في الصحيح، وإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على أن (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)[7]. وأخرج مسلم من طريق طاوس[8] قال: «أَدْرَكْتُ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُونَ كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ»[9].

---

[1]- الحجر: 21.

[2]- في نسخة "ب": الكسل.

[3]- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر. وأخرجه مالك في كتاب الجامع، باب: القدر. وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة.

[4]- فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: أن الإسلام والإيمان أمر واحد.

[5]- الحديث بطوله: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ). أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه. ومسلم في كتاب القدر، باب: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه. والترمذي في كتاب القدر، باب: ما جاء أن الأعمال بالخواتم.

[6]- أخرجه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة، باب: إن الله خلق خلقه ثم جعلهم في الظلمة.

[7]- ذكره البيهقي، وهو حديث ضعيف، وهو ذكر عظيم مشروع.

[8]- طاووس بن كيسان: الإمام أبو عبد الرحمن اليماني الجندي من الأبناء (ت: 106 هـ). كان رأسا في العلم والعمل والزهد، بعث إليه أمير اليمن بخمسمائة دينار فلم يقبلها وكان شيخ أهل اليمن ومفتيهم.. طبقات المحدثين/1: 159.

[9]- أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر. وأخرجه مالك في كتاب الجامع، باب: القدر.

{كلام أبي بكر الصديق في القدر}

وذكر ابن حجر في أخبار الخلفاء أن رجلا قال لأبي بكر الصديق ﷺ: «ءالله قدر علي الزنى؟ قال أبو بكر نعم. قال أيقدره علي ثم يعذبني؟، فقال نعم يا ابن الخنا، والله لو كان عندي رجل لأمرته أن يفجأ أنفك، وصعد الصديق ﷺ خطيبا فقال: «يا أيها الناس استحيوا من الله فإني أذهب إلى الخلا فأظل متقنعا بردائي حياء من ربي أو نحو هذا»[1].

{كلام علي ابن أبي طالب في القدر}

وحكي أيضا أن رجلا سأل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال: «طريق مظلم لا تسلكه، ثم سأله فقال: بحر عميق لا تلحقه، ثم سأله فقال: سر الله خفي عليك فلا تفتشه، ثم سأله فقال له: أيها السائل إن الله خلقك لما شاء أو لما شئت؟، فقال لما شاء، قال فليستعملك فيما شاء»[2].

هذا، وقد اعترض بأنه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضى به لوجوب الرضى بالقضاء مطلقا، واللازم باطل إذ الرضى بالكفر كفر.

وأجيب بأن الكفر مقضي لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون[3] المقضي، واعترض بأنه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله، وإنما يكون الرضى بمقتضى تلك الصفة، وهو المقضي.

فالأولى الجواب بأن الرضى بالكفر لا من حيث ذاته، بل من حيث إنه من قضاء الله تعالى ليس بكفر، وقد صحح الجواب الأول أيضا بأن الرضى بالقضاء إنما هو من حيث 461 / تعلقه والكل صحيح.

---

[1] - أثر موقوف على أبي بكر رواه ابن بطة في الإبانة عن شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة /2: 192.

[2] - هذا الأثر رواه الآجري في الشريعة: 202. وابن بطة في الإبانة عن شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة /2: 207. وذكره ابن بابويه القمي الشيعي بسند آخر عن علي في التوحيد: 365 بلفظ أطول.

[3] - في نسخة "ب": لا.

{التنبيه الثامن: اختلاف العلماء فيما بين الإرادة والمشيئة، وبين المحبة والرضا}

الثامن: الإرادة والمشيئة واحدة، واختلف العلماء فيما بينهما وبين المحبة والرضى، فذهب قوم من علمائنا إلى أن الرضى والمحبة خلاف الإرادة والمشيئة، وعلى هذا تكون الطاعة بقضائه وقدره ومحبته ورضاه وأمره، والمعصية بإرادته وقضائه وقدره وسخطه وكراهته لا بأمره ومحبته ورضاه، وقال هؤلاء إن المحبة والرضا إرادة الشيء مع استحسان.

واحتجوا بما ورد في القرآن من أنه تعالى ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[2] مع أن كل ذلك بمشيئته تعالى وإرادته لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[3].

وذهب الجمهور على ما حكاه ولي الدين العراقي[4] عن الآمدي[5] إلى أن الكل بمعنى واحد، وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ بجوابين أحدهما: أنه لا

---

[1]- الزمر: 8 وتمامها ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾.

[2]- البقرة: 203 وتمامها: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾.

[3]- الأنعام: 113 ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾.

[4]- أبو زرعة أحمد ولي الدين العراقي (826/761 هـ) كان إماما محدثا حافظا فقيها أصوليا صالحا، صنف تصانيف كثيرة: كـ"شرح أبي داوود" و"شرح البهجة" و"شرح جمع الجوامع في الأصول". طبقات الحفاظ/1: 548 – شذرات الذهب/7: 137.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 204 هامش: 5 من الحواشي.

يرضاه دينا وشرعا بل يعاقب عليه. الثاني: أن المراد بعباده من وفقهم للإيمان، ولذا شرفهم بالإضافة إليه.

{معنى القضاء}

وأما القضاء، فقيل هو عبارة عن الفعل مع زيادة الإحكام فيكون من الصفات الفعلية، وقيل هو عبارة عن إرادته تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، فيكون من الصفات الأزلية.

{تعريف التفتازاني والراغب الأصفهاني للقدر}

وأما القدر، فقال سعد الدين «التقدير هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد فيه من حسن وقبيح وضر ونفع وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب» انتهى. وقال الراغب[1]: «القدر صفة تدل على القدرة وعلى المقدور الكائن بالعلم، ويتضمن الإرادة عقلا والقول نقلا، وحاصله وجود شيء في وقت وعلى حال يوافق العلم والإرادة والقول، وقدر الله الشيء بالتشديد قضاه ويجوز بالتخفيف» انتهى.

وقيل القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل.

{تعريف القضاء عند التفتازاني}

وقال سعد الدين في شرح المقاصد: «القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[2] وقوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[3].

-قال:- وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والإلزام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 53 هامش: 8 من الحواشي.

[2]- فصلت: 11 ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

[3]- فصلت: 9 ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾.

﴿أَلاَّ تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾[2] فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي. وقد يراد / بهما الإعلام والتبيين كقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾[3] الآية، وقوله: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[4] أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ، فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر»[5] انتهى.

462

وقال بعض العلماء: «سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس والعقل، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء العين ولا ما يطمئن به القلب، لأن القدر سر من أسرار الله تعالى اختص العليم الخبير به، وضرب دونه الأستار وحجبه عن عقول الخلق ومعارفه لما علمه من الحكمة، فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب، وقيل: إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة ولا ينكشف قبل دخولها» انتهى.

وورد في الحديث أيضا: (إذا ذكر القدر فأمسكوا)[6] والله تعالى أعلم.

---

[1]- الإسراء: 23 ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾.

[2]- الواقعة: 63 ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾.

[3]- الإسراء: 4 ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾.

[4]- النمل: 59 ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾.

[5]- شرح المقاصد/4: 265.

[6]- أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب القدر، باب: النهي عن الكلام في القدر. ورواه الطبراني وابن حبان في الضعفاء.

{التنبيه التاسع: نزاع أهل السنة في السعادة والشقاوة هل يتبدلان أم لا؟}

التاسع: وقع نزاع بين أهل السنة في أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى أنهما لا يتبدلان، وذهب الحنفية إلى أنهما قد يتبدلان كما في عقائد النسفي وغيرها، من أن السعيد قد يشقى، يعني بأن يرتد بعد الإيمان عياذا بالله تعالى، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر، واحتج هؤلاء بنحو قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾[1] قيل: وإلى هذا ذهب أكثر أهل الرأي والمعتزلة، والحق أنه لا خلاف من جهة المعنى، لأن ما سبق في علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير البتة، وما في علم الحفظة أو اللوح المحفوظ يمكن فيه التبدل أو المحو والإثبات. فمراد الأشعرية الاعتبار الأول ومراد غيرهم الثاني. والآية تشير إلى المعنيين بتمامها.

وقال ابن حجر في حديث: (إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَها غَيْر ذِرَاعٍ...)[2] الخ في هذا الحديث: «أن السعيد قد يشقى وأن الشقي قد يسعد، لكن بالنسبة إلى الأعمال الظاهرة، وأما في علم الله تعالى فلا يتغير»[3] انتهى.

{التنبيه العاشر: لا يقال الله خالق القبائح والمعاصي ونحوها تأدبا معه تعالى}

العاشر: إذا علمت مما مر أن الله تعالى هو الذي خلق كل شيء ولا تأثير لغيره في شيء ما، فاعلم أنه يقال الله تعالى خالق كل شيء وخالق العالم وخالق الكائنات ونحو هذا، ولا يقال هو خالق القبائح والشرور والمعاصي والقاذورات والقردة والخنازير ونحو هذا على سبيل / التعيين، ولا يضاف شيء من أسمائه تعالى إلى هذه الأمور ونحوها أدبا معه تعالى، 463

1- الرعد: 39 ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

2- أخرجه البخاري في كتاب القدر، باب: في القدر، وفي الأنبياء باب: خلق آدم. وفي بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة. ومسلم كتاب القدر، باب: كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه. والترمذي في القدر باب ما جاء أن الأعمال بالخواتيم. وابن ماجة كتاب القدر.

3- فتح الباري/11: 488 كتاب القدر باب: العمل بالخواتيم.

وإن كنا نعلم أنه خالق كل شيء، لكن لا يجوز إطلاقه. وهذا هو المرضي عند علمائنا رحمة الله عليهم.

وحكي عن ابن الفرس[1] أنه اختار الجواز حيث لا إيهام والمنع حيث الإيهام.

{التنبيه الحادي عشر: في ضبط وتسمية الجبرية والقدرية}

الحادي عشر: الجبرية نسبة إلى الجبر، ويقال جبرية بسكون الباء وتحرك لمشاكلة القدرية، والقدرية نسبة إلى القدر بفتحتين، أما الجبرية فسموا بذلك لإثباتهم الجبر للعبد أي المجبورية، وأما القدرية فسموا بذلك لكثرة مبالغتهم في نفي القدر وكثرة خوضهم فيه، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد. قال سعد الدين: وليس بشيء لأن المناسب حينئذ القدرية بضم القاف.

قلت: ويمكن أن يتسامح في إطلاق القدر على الفعل أو على القدرة فيصح ما قيل، والأولى أن تكون تسميتهم بذلك لإضافتهم القدر في المعاصي ونحوها إلى العبد على ما مر آنفا في الإرادة والمشيئة.

{التنبيه الثاني عشر: اتفاق السلف على ذم القدرية}

الثاني عشر: حكى الإمام وغيره اتفاق السلف على ذم القدرية، وورد في الحديث «لعن القدرية على لسان سبعين نبيا»[2] وورد (القَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ)، وتقدم وجه تشبيههم بالمجوس، وصح عن ابن عمر أيضا أنه تبرأ منهم وأنه قال: (القَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلاَ تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلاَ تَشْهَدُوهُمْ)[3].

---

[1]- ابن الفرس: هو الإمام شيخ المالكية بغرناطة في زمانه، أبو محمد ابن الفرس، واسمه عبد المنعم ابن الإمام محمد بن عبد الرحيم بن أحمد الأنصاري، الخزرجي ألف "الأحكام في القرآن الكريم" توفي في جمادى الآخرة سنة سبع وتسعين وخمسمائة. الديباج/2: 133 – سير أعلام النبلاء/20: 364-365.

[2]- الحديث: «ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا ﷺ»، أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب القدر، باب: النهي عن الكلام في القدر. بلفظ «ما بعث الله نبيا قط إلا وفي أمته قدرية ومرجئة ويشوشون عليه أمر أمته ألا وإن الله قد لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا».

[3]- أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب: القدرية مجوس هذه الأمة. والطبراني في المعجم الأوسط. وابن حبان في المجروحين.

وقالت المعتزلة لأهل السنة أنتم القدرية، لأنكم تسندون القدر كله إلى الله تعالى، والمعروف إنما هو نسبة الشخص إلى ما أثبته لا إلى ما نفاه، أجاب أهل السنة رضي الله عنهم بأن القدرية شبهوا بالمجوس كما مر، والمجوس هم الذين يمايزون بين فاعل الخير وفاعل الشر، ولا يسندون الجميع إلى واحد، وكذلك المعتزلة، وبأنه ورد في الحديث: «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله فتقوم القدرية»[1].

ولاشك أن من لا يفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ويعترض لبعضها فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى، وورد أنه قيل لابن عمر[2] ظهر قبلنا / قوم يتفقرون العلم ويزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف فقال أعلمهم بأنهم بريئون مني وأنا بريء منهم، ولاشك أن القائلين أن الأمر أنف وأنه لا قدر هم المعتزلة، وبأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي أنه هو الفاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى غيره.

464

وكل ما تقدم من الآيات والأحاديث والآثار عن السلف الدالة على ثبوت القدر كله لله تعالى، و"أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"، دال على أن الحقيق باللعن وغيره هم النافون للقدر، وهم المعتزلة أهلكهم الله.

{التنبيه الثالث عشر: القدرة عند الأشعرية لا تتعلق بالضدين}

الثالث عشر: القدرة عندنا لا تتعلق بالضدين خلافا للمعتزلة وبعض أصحابنا، وهو مبني على أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، والصحيح جواز تكليف ما لا يطاق، والصحيح

---

[1]- هذا الأثر رواه الطبراني في الأوسط رقم الحديث: 2380 بلفظ ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر قال: «إذا كان يوم القيامة جمع الناس في صعيد واحد فينادي مناد يسمع الأولين والآخرين: أين خصماء الله؟ فيقوم القدرية». فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو متروك رواه أبو يعلى باختصار من رواية بقية بن الوليد عن حبيب بن عمرو وبقية مدلس وحبيب مجهول. ذكر ذلك الهيثمي في مجمع الزوائد وأورد الحديث عن محمد بن كعب القرظي قال ذكرت القدرية عند عبد الله بن عمر فقال عبد الله بن عمر لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا ومحمد نبينا ﷺ، وإذا كان يوم القيامة وجمع الناس في صعيد واحد نادى مناد يسمع الأولين والآخرين أين خصماء الله؟ فيقوم القدرية». في كتاب القدر باب النهي عن الكلام في القدر.

[2]- عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن العدوي، المدني، الفقيه، أحد الأمة في العلم، والعمل شهد الخندق، وهو من أهل بيعة الرضوان وصفه النبي ﷺ بالصلاح، توفي في أول سنة أربع وسبعين ﷺ. طبقات علماء الحديث/1: 92.

أيضا أن خلاف المعلوم مقدور، بمعنى أن القدرة متعلقة به صلاحا، وإن لم تتعلق به تنجيزا[1]، وهذه فصول من علم الكلام تذكر في هذا الباب ولم أبسطها مخافة التطويل مع تقدم جملة منها في هذا الكتاب.

{التنبيه الرابع عشر: ما للفلاسفة والطبائعيين في عالم الكون والفساد}

الرابع عشر: تقدم ما للفلاسفة والطبائعيين في عالم الكون والفساد وكيفية صدور العالم عن واجب الوجود وهذا محله، لكن لم نذكره لتقدمه وفرارا من التطويل، والله ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل.

[فصل في الرؤية][2]

{رجوع جواز الرؤية إلى تعلقها بفعل من أفعاله تعالى}

قوله: "**رجوع الجواز إلى صفة من** صفاته"[3] أي بأن يكون الجواز صفة له تعالى، أو بأن تكون صفة من صفاته تتصف به وكلاهما محال. وعبر الإمام في الإرشاد في هذا الباب

---

[1]- في نسخة "ب": تنجيزيا.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 203. قال السنوسي في شرح كبراه بشأن هذه الفقرة وغيرها مما له صلة بموضوع الرؤية ما نصه: «... واعلم أنه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز إلى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك، بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله جل وعز... ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفا بالحوادث... وإذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى أنه يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه فيخلقها لهم على وفق مراده، ويجوز أن لا يخلقها تعالى لهم... احتج أهل السنة على الجواز بالسمع والعقل، أما السمع فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وذلك لأن النظر إذا تعدى بحرف «إلى» كان ظاهرا في معنى الرؤية... ورد بأنه لو أريد ذلك لما خص بإسناده إلى الوجوه، ولم يكن للتقييد بالظرف وهو يومئذ معنى، فإن المؤمنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله تعالى وآلاءه سبحانه، بل الكفار في الدنيا كذلك.

ومن الأدلة السمعية: سؤال موسى عليه السلام للرؤية، إذ معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى... ومن الأدلة إجماع السلف الصالح على الرغبة إلى الله تعالى بأن يمتعهم بالنظر إلى وجهه الكريم. وقد ورد ذلك في بعض أدعيته ﷺ ومنها حديث: (سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ القمر ليلة البدر هَذَا لَا تُضَامُّونَ أَوْ لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ...) وبالجملة: =

بقوله: «القول فيما يجوز على الله تعالى»[1]. فقال المقترح في شرحه له: «وهذه العبارة فيها تسامح، فإن الجواز لا يتطرق إلى ذات الله بوجه، وعبارته -يعني الإمام- في أول الكتاب في قوله: "ما يجوز في أحكامه" إن أراد به ما يجوز في أفعاله فهو سديد، فالجواز يتطرق إلى أفعاله ولا يتطرق إلى ذاته» انتهى.

ولهذا المعنى عبر المصنف في المتن بقوله: «ويجوز في حقه تعالى» ونبه في الشرح على ما ذكر.

قوله: "**بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله...**"[2] الخ، الضمير في تعلقها عائد إلى الجواز، باعتبار أنه صفة ولذا أنث الضمير مراعاة للمعنى، أو إلى الصفة السابقة بقيد الجواز وتجريدها عن الإضافة إليه تعالى.

465 قوله: "**لكان متصفا بالحوادث**"[3]، أي بهذا الجنس، لأن ذلك الواحد المفروض / في المقدم يكون الاتصاف به اتصافا بالحوادث وذلك ظاهر.

قوله: "**يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها**"[4]. إن قيل التعلق واجب قديم فما هذا التعبير؟ قلنا: المذكور هنا التعلق التنجيزي وهو جائز، ونحن نقطع أن القدرة تعلقت بها صلاحا في الأزل.

{احتجاج أهل السنة على جواز الرؤية بالسمع}

قوله: "**لأن النظر إذا تعدى بحرف إلى كان ظاهرا**"[5] يريد أن النظر الموصول ب"إلى" يكون بمعنى الرؤية حقيقة أو ملزوما لها أو مجازا عنها، لأنه بمعنى تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته، وقد تعذرت هنا الحقيقة لاستحالة الجهة والمقابلة، فتعين المجاز وهو الرؤية.

واعلم أن النظر في كلام العرب يستعمل تارة بمعنى الرؤية فيتعدى ب"إلى" كقوله:

=فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي. وهذه الأدلة ونحوها من أدلة السمع، وإن كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص، فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية».

[1]- الإرشاد: 165.

[2]- العمدة: 203.

[3]- نفسه: 204.

[4]- نفسه: 204.

[5]- نفسه: 204.

نَظَرْتُ إِلَيْها بالمُحَصَّبِ مِنْ مِنًى ❖ وَلِي نَظَرٌ لولاَ التَّحَرج عَازِمُ[1]

وتارة بمعنى الانتظار فيتعدى بنفسه نحو: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[2]، وتارة بمعنى التفكر فيتعدى ب"في" نحو: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3]، وتارة بمعنى الرقة والعطف [فيتعدى باللام][4] نحو نظرت لفلان أي رققت له، فلما كان في الآية متعديا ب"إلى" دل ذلك على أن المراد الرؤية.

واعترض بأن النظر بمعنى الانتظار قد يتعدى ب"إلى" كقوله:

وجوه ناظرات يوم بدر ❖ إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وقوله:

كل الخلائق ينظرون سجاله ❖ نظر الحجيج إلى طلوع هلال

وقوله:

وشعث ينظرون إلى بلال ❖ كما نظر الظماء إلى الغمام

وأجيب بأن هذه الأبيات في غاية الشذوذ، ومع هذا فهي لا تأبى أن تحمل على النظر الذي هو تقليب الحدقة كما لا يخفى، وهو ظاهر، لكن الحق أن الآية لا تدل على الرؤية بطريق القطع بل بالظهور والرجحان كما قال المصنف، وذلك بشهادة الذوق وتتبع موارد الاستعمال وتقديم المجرور في الآية. قال سعد الدين: «لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون

---

[1]- بيت ينسب لعمر بن أبي ربيعة شاعر العصر الأموي من إحدى قصائده.

[2]- الحديد: 13 ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾.

[3]- الأعراف: 185 ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾.

[4]- ساقط من نسخة "أ".

الحصر أو للحصر ادعاء، بمعنى أن المؤمنين لما استقر لهم في مشاهدة جلاله وعظمته كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله»[1].

قوله: "**فإن المؤمنين لم يزالوا في دار الدنيا...**"[2] الخ، قد يجاب عن هذا الوجه <الثاني>[3] بأن المراد النعم الأخروية / العظيمة المنجزة وتنجيز نعم الجنة إنما ينظر يومئذ، 466 وقال سعد الدين: «أجيب بأن سوق الآية بشارة للمؤمنين، وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك، بل ربما ينافيه، لأن الانتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر، وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون «إلى» اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة المفسرين في القرن الأول والثاني، بل أجمعوا على خلافه»[4] انتهى.

{من الأدلة السمعية سؤال موسى عليه السلام للرؤية}

قوله: "**إذ معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى...**"[5] الخ، ركب هذا الدليل في المتن بقوله: «لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها» واستشكل تركيبه لأنه إذا استثنى فيه نقيض التالي، كان إضافة الجهل إلى الرسول عليه السلام، فكان بعض الشيوخ يقرره بأنه أقام الاستثنائية مقام التالي، وأنه أراد لو كانت مستحيلة لجهل أمرها»، يعني حيث سألها مع كونها مستحيلة، لأن من علم استحالة شيء لا يطلب حصوله.

قلت: ولاشك أن استعمال الدليل على نحو ما قرر هو، الأولى أن يسلكه المصنف في هذا المقام لو أفصح به، لكن ادعاء أنه أقام الاستثنائية مقام التالي في غاية البعد، فإن القران بين الملزوم ونقيض اللازم مما لا مساغ له أصلا، مع أنه لا محوج إلى العدول عن الإفصاح بما قرر لو أراده، والأقرب عندي أن يترك الكلام على ظاهره، غاية الأمر أنه أراد

1- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/4: 193.
2- العمدة: 204.
3- سقطت من نسخة "ب".
4- نص منقول بأمانة من شرح المقاصد/4: 194.
5- العمدة: 204.

بعدم الجهل العلم ولا إشكال فيه، وكأنه يقول لو كانت مستحيلة لعلم أمرها، أي لعلم أنها مستحيلة، وبيان الملازمة أنه لا يفوته شيء من المستحيل، وهذا معنى قول المصنف «معلوم أنه لا يجهل ما يستحيل» لكنه لم يعلم أنها مستحيلة فينتج أنها ليست مستحيلة وهذا[1] المطلوب.

ودليل الاستثنائية أنه لو علم استحالتها ما سألها، لكنه سألها فينتج أنه لم يعلم استحالتها، وهو المطلوب، والحاصل أنا نستدل بسؤاله الرؤية على أنه لم يعلم فيها استحالة، ونستدل بعدم علمه الاستحالة على أنه لا استحالة هنالك، وإلا لزم أن يكون هنالك <أمر>[2] / مستحيل في حق الله تعالى لم يعلمه نبيه وكليمه، وعلمه سفهاء المعتزلة وهذا واضح. 467

{من الأدلة إجماع السلف الصالح}

قوله: "**إجماع السلف الصالح على الرغبة...**"[3] الخ، ومن الأدلة أيضا اختلافهم في وقوع الرؤية للنبي ﷺ ليلة الإسراء، ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف في الوقوع وجه، وقد صحح ابن عباس حبر الأمة وغيره وقوعها له ﷺ وذلك مقتض جوازها بالضرورة.

قوله: "**لا تضامون أو لا تضارون...**"[4] الخ، هما روايتان، وورد أيضا (هل تضامون في رؤية القمر؟)[5] بصيغة الاستفهام، وورد (هل تمارون؟)[6] أما تضامون فقال القاضي عياض في المشارق: «يروى بتشديد الميم وتخفيفها بمعنى المشددة من الانضمام، أي لا تزاحمون حين النظر إليه، وهذا إذا قدرناه تضاممون بفتح الميم الأولى، ويكون أيضا تضاممون بكسرها أي تزاحمون غيركم في النظر إليه كما تقدم في تضارون، ومن خفف الميم فمن الضيم وهو الظلم أي لا يظلم بعضكم بعضا في النظر إليه».

1- في نسخة "ب": وهو بدل وهذا.
2- سقطت من نسخة "ب".
3- العمدة: 204.
4- العمدة: 204.
5- أخرجه ابن ماجة في كتاب المقدمة، باب: لا تضامون في رؤية ربكم يوم القيامة.
6- أخرجه البخاري في كتاب صفة الصلاة، باب: فضل السجود.

وأما الرواية الأخرى وهي (لا تضارون)[1] فقال القاضي أيضا: «أصله تضاررون من الضرر، بتخفيف الراء من الضير ومعناهما واحد، أي لا يخالف بعضكم بعضا فيكذبه وينازعه فيضره بذلك، يقال ضاره يضيره ويضوره، وقيل معناه لا تضايقون والمضارة المضايقة بمعنى قوله في الرواية الأخرى لا تضامون، وقيل لا يحجب بعضكم ‹بعضا›[2] عن رؤيته فيضيره بذلك، ويصح أن يكون معناه «لا» تضاررون بفتح الراء الأولى أي لا يضركم غيركم بمنازعته وجداله وبمضايقته، أو يكون تضاررون بكسرها أي لا تضرون أنتم غيركم بذلك، لأن المجادلة إنما تكون فيما يخفى والمضايقة إنما تكون في الشيء يرى في حيز واحد وجهة مخصوصة وقدر مقدور، والله تعالى يتعالى عن الأقدار، وقيل لا تكونون أحزابا في النزاع في ذلك، وقيل لا تضارون لا يمنعكم مانع» انتهى.

وزاد غيره فتح التاء مع التشديد في كلهما، فتكون في كل من الروايتين ثلاثة أوجه: ضم التاء مشددا ومخففا وفتحها مشددا ومع الضم والتشديد في كل منهما، فيحتمل أنه اسم فاعل أو مفعول، ومع الفتح والتشديد يكون على إسقاط إحدى التاءين من المضارع، وأما الفتح والتخفيف، / فلا وجه له وأما هل تمارون فيروى بضم التاء والراء، أي تجادلون في ذلك أو يدخلكم فيه شك من المرية وهي الشك. وروي بفتح التاء وسكون الواو على حذف إحدى التاءين، وقد روي تتمارون بإثبات التاءين، ووقع في رواية البخاري لا تضامون ولا تضاهون على الشك، ومعنى تضاهون أي لا يشبه عليكم ولا ترتابون فيه. 468

قوله: "**تشبيه الرؤية بالرؤية...**"[3] الخ، قال في فتح الباري عن ابن الأثير[4]: «قد يتخيل بعض الناس أن الكاف كاف التشبيه للمرئي وهو غلط، وإنما هي كاف التشبيه للرؤية، وهو فعل الرائي، ومعناه أنها رؤية يزاح عنها الشك، مثل رؤيتكم القمر»[5] انتهى.

1- فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب: الصراط.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- العمدة: 205.

4- أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزري (630/555 هـ)، الملقب عز الدين. كان إماما في حفظ الحديث، وحافظا للتواريخ المتقدمة والمتأخرة. له تصانيف مهمة منها "أسد الغابة في معرفة الصحابة" وكتاب في التاريخ على الحوادث والسنين سماه "الكامل". وفيات الأعيان/3: 348- شذرات الذهب/5: 137.

5- فتح الباري شرح صحيح البخاري/11: 546.

وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة[1]: «في الابتداء بذكر القمر قبل الشمس متابعة لقول الخليل، فكما أمر باتباعه في الملة اتبعه في الدليل، فاستدل به الخليل على إثبات الوحدانية، واستدل به الحبيب على إثبات الرؤية، فاستدل كل منهما بمقتضى حاله، لأن الخلة تصح بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبا إلا بالرؤية، وفي عطفه الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كاف، لأن القمر لا يدرك وصفه الأعمى حسا بل تقليدا، والشمس يدركها الأعمى حسا بوجود حرها إذا قابلها وقت الظهيرة مثلا، فحسن التأكيد بها. -قال:- والتمثيل وقع في تحقيق الرؤية لا في الكيفية، لأن الشمس والقمر متحيزان، والحق سبحانه منزه عن ذلك»[2] انتهى.

قوله: "**ظاهرا ليس بنص**"[3] الثاني بيان للأول.

{مناقشة أوجه اعتراض المعتزلة على بعض الأدلة السمعية في جواز الرؤية}

قوله: "**تكاد أن تكون نصا...**"[4] الخ، إنما لم يكن نصا لاحتماله أوجها اعترض بها المعتزلة أحدها: أن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل العلم الضروري، وعبر عنه بالرؤية إذ هو لازمها. الثاني: أنه على حذف مضاف، والمعنى أرني آية من آياتك انظر إلى آياتك.

قال الشيخ سعد الدين في شرح المقاصد: «وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة، ولعدم مطابقته الجواب، أعني قوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[5] لأنه نفي لرؤية الله بإجماع المعتزلة، لا للعلم الضروري، ولا لرؤية الآية والعلامة، كيف وموسى عليه السلام عالم بربه سميع

---

[1]- أبو محمد بن عبد الله بن أبي جمرة (ت: 699هـ). المحدث الراوية القدرة المقرئ العمدة، الولي الصالح، الزاهد العارف بالله له كرامات جمعت في كراريس، أخذ عن جماعة منهم أبو الحسن الزيات، وأخذ عنه صاحب "المدخل" ابن الحاج، ألف "مختصر البخاري" وشرحه "بهجة النفوس". شجرة النور الزكية: 199.

[2]- فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم/11: 546.

[3]- العمدة: 205.

[4]- نفسه: 205.

[5]- تضمين للآية 143 من سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ انظُرِ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه، واختص من عنده بآيات كثيرة؟ فما معنى طلب العلم الضروري، واندكاك الجبل أعظم آية من آياته، فكيف يستقيم / نفي رؤية الآية، (...)؟ وأيضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول ب «إلى» نص في الرؤية»[1] انتهى. 469

قلت: وهذا الأخير لا يستقيم في الاعتراض الأخير، لأن الخصم يسلم أنه نص في الرؤية: لكن يدعي أن المرئي هو الآية على تقدير مضاف، كما قرره أولا لا الله تعالى.

«الثالث: للجاحظ وأتباعه، أن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[2]، وقالوا: ﴿لَن نُّومِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[3]، وأضاف السؤال إلى نفسه ليمنع، فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بطريق الأولى»[4].

ورد بأنه «مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظرون إليك فاسد، أما أولا: فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة، فلا يجوز لموسى عليه السلام تقريرهم على ذلك، وقد قالوا ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهاً كَمَا لَهُمُۥٓ ءَالِهَةٌ﴾[5]، فرد عليهم من ساعته بقوله ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾، وأما ثانيا: فلأنه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الإخبار بأن لا

---

[1] - شرح المقاصد/4: 182.

[2] - تضمين للآية 152 من سورة النساء: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰباً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰناً مُّبِيناً﴾.

[3] - تضمين للآية 54 من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّومِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾.

[4] - شرح المقاصد/4: 183.

[5] - تضمين للآية 138 من سورة الأعراف: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهاً كَمَا لَهُمُۥٓ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

وقوع[1]، وإنما أخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت لا لطلبهم الباطل، وأما ثالثا فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال وإلا لم يفد الطلب.

قلت: وفي الجواب الثاني وأنهم لم يبين لهم الامتناع مصادرة، لأن المعتزلة يدعون أن النفي في الآية يفيد الامتناع، لكن المقصود أنا لا نسلم إفادته الامتناع.

الرابع أن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز أن يكون موسى لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم تخطر بباله هذه المسألة حتى سألوها منه، فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال».

قال الشيخ سعد الدين: «في هذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم بما يجوز عليه، وما لا يجوز، وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية»[2] انتهى. وعلى هذه الآية اعتراضات وأجوبة للمتكلمين تركنا جلها خشية السآمة.

{كثرة وتواطؤ أدلة السمع على معنى واحد يفيدان القطع بالرؤية}

قوله: "**فإنه نص فيها...**"[3] الخ، انظر ما معنى هذا الكلام، فإن الحديث إذا كان قربا من الآية التي ليست بنص، فكيف يجزم بأن الحديث نص؟ ولاشك أنه محتمل لأن يراد رؤية [أمر][4] الله أو ثوابه أو أمر عقابه أو حسابه، لكن الظاهر أنه الرؤية، لاسيما وقد وقع جوابا للسؤال عن الرؤية،/ فإن ذلك غير بعيد أن يصيره نصا فيه[5]. 470

والمصنف يحتمل أن يريد بالنص الدليل على ما هو اصطلاح الفقهاء، أو يريد بقربه من الآية القرب في صحة المتن حيث تلقته الأئمة بالقبول واستفاض، ومعنى الاستفاضة الشيوع من غير بلوغ إلى حد التواتر، وقد اختلف أهل الأصول في المستفيض هل هو من قبيل الآحاد أو واسطة بين الآحاد والمتواتر، وقد يطلق المستفيض على المتواتر.

[1] - في نسخة "ب": بألا وقوع.
[2] - شرح المقاصد/4: 184.
[3] - العمدة: 205.
[4] - سقطت من نسخة "أ".
[5] - في نسخة "ب": فيها.

وهذا الحديث الذي ذكره المصنف، ذكر السعد في شرح النسفية: «أنه رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة»[1]. وقد يوجه ما قاله بأن الأول عقلي وهذا نقلي وفيه نظر، لأنه إن كان القرب في النصوصية فالبحث بحاله، وأيضا إن أريد بالنصوصية دلالة اللفظ على معنى لا يحتمل غيره، بحيث تختص بالأوضاع اللغوية وهو المعروف فيها، فلا معنى لاعتبارها في الدليل العقلي، وإن كان القرب في الصحة فلا تتم قوة الأول إلا بالآية المستند هو إليها، لأن إحدى مقدمتيه نقلية، على أن الاستدلال العقلي ملاحظ فيهما [معا وهو مأخوذ من النقل فيهما][2] ولا وجه لتخصيص العقل بالأول في هذا الاعتبار، لاسيما عند محاولة الجواز، إذ كما نقول في الأول الرؤية سألها موسى عليه السلام وكل ما سأله موسى فهو جائز، والأولى نقلية والثانية عقلية، كذا نقول في الثاني الرؤية أخبر الصادق المصدوق ﷺ بوقوعها، وكل ما أخبر بوقوعه فهو جائز. والأولى أيضا نقلية والثانية عقلية.

نعم في الحديث دلالة وضعية على الوقوع دون الآية، وقد استدل أهل السنة بأدلة أخرى من الكتاب والسنة على وقوع الرؤية.

{أدلة أخرى من الكتاب على وقوع الرؤية}

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[3]، فإن جمهور المفسرين على أن الحسنى هي الجنة والزيادة هي الرؤية. وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[4]، حصر الحجب على الكفار، فدل بمفهومه على أن المؤمنين لا يحجبون.

---

[1]- ذكرها أيضا السعد في شرح المقاصد/2 : 116.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- يونس: 26 ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

[4]- المطففين: 15.

{أدلة أخرى من السنة على وقوع الرؤية}

ومن السنة ما ذكر سعد الدين: «من أنه روى عن صهيب[1] أنه ﷺ لما قرأ هذه الآية يعني ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، قال: (إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ نَادَى مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا اشْتَهَى أَنْ يُنْجِزَكُمُوهُ قَالُوا مَا هَذَا الْمَوْعِدُ؟ أَوَ لَمْ يُثَقِّلْ اللَّهُ مَوَازِينَنَا / وَيُنْضر وُجُوهَنَا وَيُخْرِجْنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ فَيَرْفَع الْحِجَابَ فَيَنْظُرُونَ إِلَي وَجْه اللَّهِ تَعالَى فَمَا أَعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ النَّظَرِ)[2]. 471

ومنها قوله ﷺ: (إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَمَنْ يَنْظُرُ إِلَى جِنَانِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَنَعِيمِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرُرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ وَأَكْرَمَهُمْ عَلَى اللَّهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غَدْوَةً وَعَشِيَّةً ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3])[4]. قال وقد صحح هذه الأحاديث من يوثق به من أئمة الحديث، إلا أنها أخبار آحاد»[5].

{مما استدل به المعتزلة على استحالة الرؤية}

قوله: "**مما استدل به المعتزلة...**[6]" الخ، إشارة إلى أنه كما أن أهل السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية، بعضها على جواز الرؤية وبعضها على وقوعها، كذلك المعتزلة

---

[1]- هو صهيب بن سنان بن مالك، نشأ بالروم، شهد بدرا والمشاهد بعدها. روى ابن عيينة في تفسيره عن مجاهد أول من أظهر إسلامه سبعة فذكره فيهم. مات سنة ثمان وثلاثين هـ. الإصابة/2: 195.

[2]- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى. وأحمد في مسند الكوفيين، باب: إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار..

[3]- القيامة: 22-23.

[4]- أخرجه الترمذي في سننه في كتاب صفة الجنة، باب منه. وأحمد في مسند المكثرين من الصحابة.

[5]- شرح المقاصد/4: 195.

[6]- العمدة: 205. قال الإمام السنوسي في شرح الكبرى: «... هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية. أما قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾، فقال ابن التلمساني: هذه الآية تتمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآي، وتارة يتمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم، وتوجيهها على المقصد الأول: أن الرؤية إدراك البصر، ولا شيء من إدراك البصر يتعلق به تعالى، ينتج لا شيء من الرؤية يتعلق به جل

=

احتجوا بشبه عقلية وسمعية، بعضها على امتناع الرؤية وبعضها على ألا وقوعها، والمصنف في هذا الكتاب ذكر أولا حجج أهل السنة من السمع ثم أردفها بشبه المعتزلة من السمع، وأجاب عنها، ثم ذكر حجج أهل السنة من العقل، ثم أردفها بشبه المعتزلة من العقل وأجاب عنها.

قوله: "**على نفي وقوع الرؤية**"[1]، أي نفي أن تقع في المستقبل إذ فيه وقع النزاع.

قوله: "**الذي هو نفس مذهبهم**"[2] يعني ويستلزم الوجه الأول، لأن امتناع الوقوع يستلزم ألا وقوع، كما أن الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع.

قوله: "**لأنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك**"[3] هذا البيان لا يفيد أن الرؤية هي الإدراك، بمعنى أنهما مترادفان. نعم، يفيد متى سلم أن الرؤية إما أنها نفس الإدراك أو مساوية له أو ملزومة له، وهذا يكفي عند المستدل، لأن نفي أحد المترادفين أو المتساويين يقتضي نفي الآخر، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم.

قوله: "**لأن الجمع المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق**"[4] يعني عند عدم قرائن العهد أو البعضية.

وعز. ودليل الصغرى: أن الرؤية هي الإدراك، لأنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك. ودليل الكبرى عموم نفي الإدراك في الآية عن كل بصر، لأن الجمع المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الأبصار عمومه في الأزمان، فيلزم أن لا يراه كافر ولا مومن في الدنيا ولا في الآخرة. وأما توجيهها على المقصد الثاني –وهو امتناع الرؤية– فلأنه تعالى ذكرها في معرض التمدح بها، فيكون نفي الإدراك بالنسبة إليه كمالا، فثبوته في حقه نقص، والنقص على الله تعالى محال. والجواب عن الآية من وجوه: أحدها: أنا لا نسلم أن الإدراك بمعنى الرؤية بل هو أخص، وهو في الحادث عبارة عن إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه، وهذا في حق الله تعالى محال، فيتعين حمله على مجازه، وهو أنه لا يرى رؤية إحاطة كما أخبر عنه نفسه أنه لا يعلم علم إحاطة بقوله «ولا يحيطون به علما» ونفي الإبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الإبصار، وهو الذي ندعيه. وبهذا تعرف أن النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الإحاطة للتوفيق بين النصوص».

1- العمدة: 205.

2- نفسه: 205.

3- نفسه: 206.

4- نفسه: 206.

قوله: "**ويلزم من عمومه في الإبصار عمومه في الأزمان...**"[1] الخ، لاشك أن اللفظ إذا كان عاما للأشخاص، فإنه يتناول جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، إلا أنه وقع الخلاف هل تناوله لما سوى الأشخاص بطريق العموم أو بطريق الإطلاق فقط من غير عموم؟ وعلى الاعتبار الأول قرر الفهري هذا الاستدلال.

472 قوله: "**فثبوت الإدراك في حقه تعالى نقص**"[2] يعني لأنه إذا كان / مقابل الإدراك كمالا من حيث يمدح به كان الإدراك نقصا، لأن مقابل الكمال إنما هو نقص، وإذا كان الإدراك نقصا استحال ثبوته في حقه تعالى لاستحالة النقائص عليه، وإذا استحال ثبوت الإدراك استحال ثبوت الرؤية، لما سبق من أن الرؤية هي الإدراك.

فإن قيل[3]: النقصان المستحيل في حقه تعالى هو ما يرجع إلى الأوصاف، والرؤية ليست من الأوصاف، وإنما هي من الأمور الراجعة إلى أفعاله، ولذا وصفت بالجواز كما مر فما معنى هذا الكلام؟.

قلنا: المقصود ما تستدعيه الرؤية وعدمها من احتجابه تعالى عن الأبصار أو تجليه لها، وهذان الوصفان يتصور فيهما الكمال والنقصان.

نعم، متى فرض شيء من ذلك متجددا، فلا يتوهم أنه وصف حقيقي قائم بذاته تعالى، بل أمر اعتباري على ما مر تحقيقه في صفات[4] الأفعال.

قوله: "**لا نسلم أن الإدراك بمعنى الرؤية**"[5] أي أو لازم لها، قال سعد الدين: «لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها، بل هو رؤية مخصوصة، وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، أو حقيقته النيل والوصول مأخوذ من أدركت فلانا إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركه بصري وما رأيته، فيكون أخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها، ولا

---

[1]- العمدة: 206.
[2]- نفسه: 206.
[3]- في نسخة "أ": قال.
[4]- في نسخة "ب": صفة.
[5]- العمدة: 206.

من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا، واستدلالهم بأن قولنا أدركت القمر ببصري وما رأيته تناقض، إنما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا، ونقلهم عن أئمة اللغة افتراء، فإن إدراك الحواس مستعار من أدركت فلانا إذا لحقته، فقد صار حقيقة عرفية، فالرجوع فيه إلى العرف دون اللغة»[1] انتهى.

قوله: "**وهذا في حق الله تعالى محال...**"[2] الخ، يعني الجوانب والأطراف، لأن ذلك من خصائص الجسم، أو إبصار الجوانب والأطراف، فلا يتصور الإبصار على هذا المعنى [الحقيقي][3] في حقه تعالى، فيحمل على لازمه وهو الإحاطة، وهذا شأن كل ما استحالت حقيقته بالنسبة إليه تعالى، فإنه يحمل على مجازه، كالرحمة والضحك ونحوهما.

فإن قلت: إن الإدراك لم يثبت هاهنا في حقه تعالى حتى يقال إن حقيقته تستحيل، وإنما هو منفي، فهبه محمولا على / حقيقته المذكورة ونفيت أي محذور في ذلك؟ 473

قلت: المراد التنبيه على أنه تبارك وتعالى لما استحالت في حقه تعالى الجسمية والجوانب والأطراف ونحو ذلك، لم يمكن أن يتصور في حقه حقيقة الإدراك حتى يصح إثباته أو نفيه، وإنما يتعقل في حقه تعالى لازم الإدراك وهو الإحاطة، وهذا هو الذي ينفى، وأيضا لولا هذا التنبيه لتوهم أن نفي الإدراك إنما كان لأجل استحالة الجوانب والأطراف، فافهم.

قوله: "**أن النصوص الدالة على الرؤية**"[4] أي الأدلة النقلية.

قوله: "**للتوفيق بين النصوص**"[5]، أي بين الأدلة الدالة على الرؤية والأدلة الدالة على نفي الإدراك والإحاطة.

1- شرح المقاصد/4: 204.

2- العمدة: 206.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- العمدة: 206.

5- نفسه: 206.

قوله: "**لا نسلم العموم في الأزمان...**"[1] الخ، يعني أنه لا يجعل عاما فيما سوى الأشخاص، وذلك لمعارضة الأدلة على وقوع الرؤية فوجب المصير إلى تخصيص هذا العام بالنسبة إلى الأزمان، أو تقييده على القولين السابقين في أنه في ذلك عام أو مطلق.

قال السعد: «وأورد عليه أن هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة، ولا يزول. ويدفع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول بحدوثها، والرؤية من هذا القبيل، فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلقها، ثم لو سلم عموم الأوقات فغايته الظهور والرجحان، ومثله إنما يعتبر في العمليات دون العلميات»[2] انتهى.

قلت: وفي قوله «لو سلم عموم الأوقات...» الخ بحث، لأنه إذا سلم العموم في الأوقات والتخصيص عند الخصم يمتنع للتمدح المانع من زوال ما وقع به على ما ذكر، والمتن قطعي فالاستدلال ناهض غاية النهوض لا في العمليات ولا في العلميات. فالجواب إنما ينبغي أن يكون بمنع كون التمدح بامتناع الرؤية واستحالتها، وإنما يكون التمدح بمنعها إذا شاء وخلقها إذا شاء، ولا يكون ذلك إلا مع جوازها أو التمدح بذلك إنما هو في الدنيا دون الآخرة وهو قريب من الأول.

قوله: "﴿قُلْ مَنَ اَنزَلَ اَلْكِتَٰبَ﴾..."[3] الخ، وجه الاستدلال منه أن يقال موسى بشر، موسى أنزل عليه الكتاب، والنتيجة بعض البشر أنزل عليه الكتاب، وهي ترد قولهم ﴿مَآ أَنزَلَ اَللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَےْءٍ﴾ لأن السالبة الكلية نقيضها الموجبة الجزئية.

1- العمدة: 206.

2- قارن بشرح المقاصد/4: 204.

3- العمدة: 206. تضمين للآية 91 من سورة الأنعام: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اُ۬للَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ اَ۬للَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَےْءٍۖ قُلْ مَنَ اَنزَلَ اَلْكِتَٰبَ اَ۬لذِے جَآءَ بِهِۦ مُوس۪يٰ نُوراً وَهُديٗ لِّلنَّاسِۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراٗۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْۖ قُلِ اِ۬للَّهُۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِے خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾

قوله: "**ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية...**"[1] الخ، يريد أن الآية تكون قد سيقت / لإبطال أنه تعالى يراه كل بصر، وهذه الموجبة الكلية أعني قولنا يراه كل بصر، ونقيضها هو السالبة الجزئية، أي بعض الأبصار لا يراه لا السالبة الكلية، أي لا شيء من الأبصار يراه، وحينئذ تحمل الآية على سلب العموم لتكون على معنى ليس كل الأبصار يراه. وهذا معناه بعض الأبصار لا يراه، إذ هو المتحقق منه، فيكون نقيضا للكلية الموجبة السابقة، ولا تحمل على عموم السلب لأن المعنى حينئذ يكون لا شيء من الأبصار يراه، وهذا لا يكون نقيضا للموجبة الكلية، لأن الكليتين قد تكذبان فلا تناقض بينهما، وهذا كله واضح عند من له أدنى مشاركة بعلم النظر، لكنه ينبني على أن الآية سيقت لنقض الموجبة الكلية، وقد يمنع ويقال سيقت لنقض الموجبة الجزئية، أي بعض الأبصار يراه، فيجب حملها حينئذ على عموم السلب ليصح النقض كما لا يخفى.

474

والجواب أن مساقها لنقض الموجبة الكلية لم يذكر دليلا بل هو تقرير لما وقع، وإنما الدليل أن لفظ العموم وقع في حيز النفي فيتوجه النفي فيه إلى العموم فقط، لا إلى أصل النسبة.

قوله: "**نقول بموجبها**"[2] هو بفتح الجيم، أي نقول بما أوجبته الآية من سلب العموم.

قوله: "**فإنه لا ينافيه**"[3] يعني أن نفي العموم لا ينافي عموم السلب، والمراد بنفي العموم الذي لا ينافي عموم السلب هو نفي العموم الإثباتي، إذ فيه كان الكلام ولذا لم يقيده، وإلا فنفي العموم السلبي ينافي عموم السلب قطعا، وإنما قال إن نفي العموم لا ينافي عموم السلب لما تقرر في المعقول من أن نفي العموم، كقولنا ليس كل حيوان إنسانا، يصدق بأحد وجهين وهما: أن يكون الحكم قد انتفى عن جميع الأفراد، بحيث لم يثبت لشيء منها كما في قولنا ليس كل إنسان حجرا، أو أن ينتفي عن البعض ويثبت للبعض كما في المثال السابق.

1- العمدة: 207.

2- نفسه: 207.

3- نفسه: 207.

وقد صدق في الوجهين نفي العموم، لكن في الوجه الأول النفي عام إذ لم يثبت الحكم لشيء من الأفراد البتة، فصدق فيه عموم النفي وعموم السلب، وفي الوجه الثاني النفي خاص ببعض الأفراد فهو جزئي، وقد بان لك أن نفي العموم من حيث هو لا ينافي عموم السلب، إذ قد يصدق معه كما في الوجه الأول من هذين الوجهين، يعني ولا يقتضيه أيضا إذ قد يكذب معه كما في الوجه الثاني، ومن أجل عدم اقتضائه لعموم السلب دائما لم يجعل المناطقة ليس كل ونحوه من أسوار السالبة الكلية، وإنما جعلوه من أسرار السالبة / الجزئية لكون السلب الجزئي لازما أبدا مع نفي العموم كما لا يخفى. 475

قوله: "**إذا كذبت بالسالبة الجزئية...**"[1] الخ، لفظ "كذبت" بتشديد الذال مبينا لما لم يسم فاعله، ومعنى كذبت نقضت، يريد أن الموجبة الكلية وإن كان نقيضها إنما هو السالبة الجزئية، لكن السالبة الكلية متى صدقت كذبت الموجبة الكلية قطعا، إذ لا يمكن أن تصدق الكليتان ضرورة أن كل واحدة منهما تستلزم نقيض الأخرى. فمتى صدقت صدق نقيض الأخرى فتكذب الأخرى، وإنما كان التكذيب بالكلية السالبة أحرى، لأن تكذيب الموجبة الكلية يكون إما بتبيين أنه لم يثبت الحكم لشيء من الأفراد أصلا، أو أنه ثبت للبعض وانتفى عن البعض، ولاشك أن عدم ثباته لشيء من الأفراد أقوى في الدلالة على كذب إثباته لكل فرد، والذي يدل على ذلك السالبة الكلية لا الجزئية.

فإن قيل هذا مسلم، لكن معلوم بالضرورة أن لا تناقض بين الكليتين لصحة كذبهما معا، حيث يكون الموضوع أعم من المحمول، وإنما يتفق تناقضهما عندما يكون المحمول مساويا أو أعم أو مباينا، وحينئذ لا وجه للأحروية بل ولا للاكتفاء بالكلية.

قلت: مسلم أن لا تناقض بينهما وانهما لا يقتسمان الصدق والكذب لما ذكرت، لكن المدعى أنه إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى حتما، وهذا صحيح لما مر أن كلا منهما تستلزم نقيض الأخرى، فلو صدقتا معا لصدق النقيضان وهو محال، فثبت بينهما التنافي، وإنما لم يقتسما الصدق والكذب من حيث إن كذبهما معا لا يستدعي كذب النقيضين، ضرورة أن كذب الأخص لا يستدعي كذب الأعم. وإذا كان كلما صدقت إحداهما كذبت الأخرى، فلاشك أن مدلول الآية الكريمة حق وقول صدق، فيجب كذب مقابله وهو

---

[1]- العمدة: 207.

المطلوب، وكأنه لأجل هذه النكتة عبر الفهري بالتكذيب ولم يعبر بالتناقض، لأن بينهما فرقا ما وإن كانا يجعلان كثيرا بمعنى.

قوله: "**بعض المعاصرين**"[1] يعني أبا العباس بن زكري[2].

قوله: "**فأين ما يقتضيه**"[3] إشارة إلى ما تقدم لنا تقريره من أن نفي العموم وإن كان لا ينافي عموم السلب كما قال الفهري، لكن لا يقتضيه فلابد أن يطلب شيء يقتضيه، ولم يخف هذا الأمر على الفهري، ومن ثم ذكر ما يقتضي العموم بقوله: والذي يدل على أن المراد به عموم السلب قرينة التمدح، كما أجاب به المصنف.

476 قوله: "**بعد تكذيب / السالبة الكلية**"[4] أي بعد العلم بأن السالبة الكلية مكذبة للموجبة الكلية، وأشار إلى ما قررناه قبل من أن الكليتين لا تصدقان معا البتة، وبالضرورة إذا صدقت السالبة الكلية كذبت الموجبة الكلية، لأن السالبة الكلية إذا صدقت وجب صدق السالبة الجزئية، ضرورة أن الكلية أخص من الجزئية، وصدق الأخص موجب لصدق الأعم. وإذا صدقت السالبة الجزئية كذبت الموجبة الكلية لأنها نقيضها، أما إن لم يعلم صدق السالبة الكلية وكذب الموجبة الكلية فلا يصح أخذ السالبة كلية، إذ كونهما لا كليتين ينافي أن تكذبا معا، ضرورة أن ارتفاع أحدهما لا يوجب ارتفاع نقيض الأخرى، إذ ارتفاع الأخص لا يقتضي ارتفاع الأعم كما قررنا قبل، أو تكذب الموجبة دون السالبة أو العكس، فلابد من أخذ السالبة حينئذ جزئية ليتحقق النقض واقتسام الصدق والكذب.

وهذا الاعتراض لم يجب عنه المصنف فيما بعد، ولعل جوابه ما تقدم لنا في تقرير كلام ابن التلمساني، وقوله: «بعد تكذيب السالبة الكلية» يحتمل أن يكون لفظ الكلية نعتا للسالبة والمفعول محذوف، أي بعد تكذيب السالبة الكلية الموجبة الكلية، وهذا هو الظاهر، ويحتمل أنه منصوب على المفعولية ونعته محذوف، أي الكلية الموجبة.

1- العمدة: 207.

2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 287 هامش: 5 من الحواشي.

3- العمدة: 207.

4- نفسه: 208.

قوله: "**فإذا كذب الأخص من النقيض كذب النقيض...**"[1] الخ، لفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف أي <إذا>[2] كذب الأخص من النقيض شيئا كذبه النقيض، ضرورة أن صدق الأخص من النقيض يوجب صدق النقيض، فالكلية السالبة إذا كذبت الموجبة فالجزئية السالبة مكذبة لها أيضا، ضرورة أن صدق الأولى يستلزم صدق الثانية وهذا واضح.

قوله: "**على تكذيب السالبة...**"[3] الخ، المصدر مضاف إلى الفاعل والمفعول محذوف، أي على أن السالبة مكذبة للموجبة.

قوله: "**لم قلتم لا يدركه المبصرون...**"[4] الخ، هذا أحد الأجوبة عن الآية أهمله المصنف كأنه لضعفه وهو كذلك. قال سعد الدين: الجواب الثالث عن الآية «أن المنفي إدراك الأبصار ولا نزاع فيه، والمتنازع فيه إدراك المبصرين ولا دلالة على نفيه. -قال:- وهذا ينسب إلى الأشعري. وضعفه ظاهر لما أشرنا إليه، ولما أن جميع الأشياء كذلك، إذ المرئيات منها إنما يدركها المبصر لا الأبصار، فلا يقدح في ذلك بل لا فائدة فيه أصلا، اللهم إلا أن يراد أن إدراك الأبصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه 477 تمدحا / وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة. ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه»[5].

قوله: "**لم قلتم إنها تدل على نفي الرؤية**"[6] أي على نفيها مطلقا بدليل ما ذكر بعده.

قوله: "**لم ينص عليه أحد منهم**"[7] ينبغي أن يقول فيما رأينا.

قوله: "**مع لا الجنسية**"[8] يعني العاملة عمل إن، وأما العاملة عمل ليس فليست بنص.

1- العمدة: 208
2- سقطت من نسخة "ب".
3- العمدة: 208.
4- نفسه: 208.
5- شرح المقاصد/4: 205.
6- العمدة: 208.
7- نفسه: 208.
8- نفسه: 208.

قوله: "**مما لا يختلفون فيه**"[1] أي من يقول بالعموم.

قوله: "**وأكثر الاستعمال على ذلك**"[2] أي الاستعمال في مطلق الكلام، وإلا فالقرآن لم يوجد فيه غير ذلك. قال سعد الدين: «في تقرير سؤالهم كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل إلا هذا المعنى»، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى.

قوله: "**وتخريج سلب العموم في تعلق النفي...**"[3] الخ، هذا جواب عن سؤال يرد عليه، وهو أن يقال إن لم ينصوا على ما ذكر صريحا، فقد نصوا على هذا الحكم في كل، ويقاس عليه المعرف بأل بجامع العمومية أو بجامع إلغاء الفارق إذ الحقيقة واحدة.

قوله: "**قياس في اللغة مع ظهور الفارق...**"[4] الخ، فيه الإشارة إلى أن عليه دركين أحدهما: أنه قياس في اللغة ولا يسلم لكثرة النزاع فيه كما تقرر في الأصول. الثاني: أنه قياس مع وجدان الفارق، ولاشك أن ظهور الفارق بين الأصل والفرع هو من القوادح المانعة من القياس، والفارق هو الذي أشار إليه بقوله «لاحتمال استعمال... الخ»، وبيانه أن كلا لا تستعمل إلا لعموم الأفراد، فإذا دخل عليها نفي توجه إلى العموم، فبقي أصل الفعل بخلاف "أل" فإنها تارة تستعمل لعموم الأفراد واستغراق الجنس، فتكون ك"كل" في العموم، وتارة تستعمل لنفس الحقيقة، وحينئذ إذا دخل عليها نفي توجه إلى نفس الحقيقة، ويلزم من نفي الحقيقة نفي كل فرد فرد، فالمعرف بأل حينئذ لا يتعين أن يراد فيه العموم حتى يتوجه النفي إلى القيد فقط، بل يحتمل أن يراد به الحقيقة فتكون للاستغراق، وفيه بحث من وجهين:

أحدهما: أن الكلام إنما هو حيث لا قرينة عهد لا بعضية[5] ولا يبقى حينئذ إلا العموم.

الثاني: أن كلام المصنف يقتضي أن "أل" إذا أريد بها الحقيقة ونفيت يتعين أن يكون استغراقا وفيه نظر، إذ لا نسلم أن النفي في المحلى ب"أل" يتعين للاستغراق، وإنما

1- العمدة: 208.

2- نفسه: 209.

3- نفسه: 209.

4- نفسه: 209.

5- في بعض النسخ: لا قرينة عهدية ولا لفظية.

هو إهمال محتمل وهو في قوة الجزئي في مقام الاستدلال، / إذ كما أن الإسناد إلى المحلى 478
بـ"أل" في مقام الإثبات على سبيل الإطلاق يكون إهمالا كذلك في النفي، ولو توجه هذا الكلام لم تبق مهملة سالبة أصلا.

وأنت خبير بأن الوجه الأول من هذين الوجهين يندفع بالثاني، ويجاب بأن الكلام وإن كان في قالب الإهمال لا ينافي الكلية، فالاحتمال لا محالة باق في الجملة.

قوله: "**وفساده ظاهر عند المحققين...**"[1] الخ، إنما يلزمه ذلك إن أراد أن القرينة الحالية لا عبرة بها، وأما إن أراد أن ظهور اللفظ في سلب العموم يرجح عليها، وهو الظاهر من عبارته فلا يلزمه ذلك، على أن له أن يجري على مذهب من لا يعتبرها.

قوله: "**في غير محله**"[2] يريد أن تسليمه لما ذكر شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه، وكل ما انتقل إليه من الأجوبة بعد ذلك لا يفيد في الاعتراض على شرف الدين شيئا، غير اختلال النظام وتنافر الكلام لخروجه عن محل النزاع، وهي غفلة وقعت لابن زكري رحمه الله تعالى.

قوله: "**هذا المخاطب له...**"[3] الخ، الإشارة فيه للتعظيم مثلها في قول الفرزدق[4]: هذا سليل حسين وابن فاطمة[5].

---

[1]- العمدة: 210.

[2]- نفسه: 210.

[3]- نفسه: 210.

[4]- هو أبو فراس همام ابن غابر وكنيته أبو الأخطل المعروف بالفرزدق، الشاعر المشهور صاحب جرير توفي بالبصرة سنة 110 هـ. وفيات الأعيان/6: 86.

[5]- من قصيدة الفرزدق الرائعة في مدح الإمام زين العابدين علي بن الحسين التي سارت بها الركبان وشرحها الأدباء أولها:

هذا سليلُ حُسيــــن وابنِ فاطمـــةٍ ❖ بنتِ الرَّسولِ الَّذي انجابَتْ بهِ الظُّلَمُ

هـــذا الَّذي تعرفُ البطحاءُ وطأتَهُ ❖ والبيـــتُ يعرفــهُ والحِــلُّ والحــرمُ

الديوان.

تنبيهان: {مناقشات كلامية في الرؤية}

{التنبيه الأول: مناظرات كلامية بين الإمامين السنوسي وابن زكري}

الأول: وجدت بخط الفقيه الأجل، أبي عبد الله محمد بن أحمد المصمودي[1] ما نصه: «وقع كلام بين الإمامين العالمين سيدي محمد بن يوسف السنوسي، وسيدي أحمد بن زكري رحمهما الله تعالى عند قول الشيخ سيدي محمد في فصل الرؤية في رده على الشيخ ابن زكري بقوله: قلت: "ولا يخفى عليك فساد هذا الرد..." الخ، كتب الإمام ابن زكري على قوله قلت: ولا يخفى ما نصه من الاختلال ما حكم به أنه من الاختلال، ولو أنصف لجلس بين يدي ذلك القائل حتى يتبين له الاختلال نعوذ بالله من الآفة في المقال» انتهى.

وكتب عليه الإمام سيدي محمد السنوسي ما نصه: «الحمد لله، قد علم أن الدعاوى لا تثبت إلا بالبينات، لا بمجرد قول المدعي، فالمؤلف قد حكم بالاختلال في قولك، وقد ساق على ذلك البينة القطعية، التي لا يمكن دفعها، وأنت حكمت على قوله بالاختلال بغير بينة سوى ما أتيت به من الاختلال في الطرة الآتية، فزدت بها اختلالا إلى اختلال.

وأما قولك لو أنصف... الخ، فهو مما لا يرضى بمقالته إلا سخيف العقل، إذ الفضل إنما يعرفه الإنسان ويقرره له غيره لا هو، إذ أهل الفضل برءاء من مدح أنفسهم وتزكيتها لاسيما بمثل هذا الهوس الذي أنت فيه، / ولا حول ولا قوة إلا بالله» انتهى. ووقع بينهما كلام في قوله بعد والجمع العام.

479

قال سيدي أحمد بن زكري: «قف على هذا التهاتر، فقد قدم أن الجمع مستغرق فلم يفهم مدارك القوم، فأخذ بالتخليط والبحث إنما سنده ما قرره الآن لو عقل عن بصيرة فهو الجدير بأن يكون صبيا عرفنا الله عيوبنا ووقانا من كل عيب بمنه، والالتزام نشأ عن عكس الفطرة فالتبست عليه الشخصية والجزئية فخلط عليه الأمر، ولا يشك عاقل في صدق لا رجال على ثلاثة فأكثر، فإن لم تدل على نفي الواحد لم يتناقض ما فرض، إذ لا تناقض بين جزئيتين والتعيين غير لازم إلا في المشخصات، نعوذ بالله من التخليط» انتهى.

---

[1]- محمد بن أحمد المصمودي (ت: 897 هـ) من المؤلفين في القراءات، وضع رجزا في القراءات سماه "المنحة المحكية للمبتدئ القراءة المكية" تناول فيه أوجه الخلاف بين قراءة عبد الله المكي وقراءة الإمام نافع، وقد ابتدأه بسورة البقرة وانتهى بسورة الناس. فهرس الفهارس/1: 523 – الأعلام/6: 8.

قال الشيخ السنوسي مجيبا لهذا الطرة ما نصه: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، عجبا لهذا المعترض في الطرة المكتوب هذا فوقها، جاء ينتصر بشيء لا يفوه به من له أدنى مشاركة في المعقول، ولم أكن قط أظن أن هذا يصدر من مثله، فأقول مخاطبا له كيف زعمت التهاتر في هذه المقالة؟ وأنها منافية لما قدم المؤلف من استغراق الجمع، وهل هذا الرد إلا فهم ركيك لا يفوه به إلا من لا عقل معه، وكيف يصح أن تبقى على عمايتك الأولى التي تضمنها الرد في الأصل، مع غاية البيان الذي في الأصل، والمصنف قد بين البيان الشافي الذي يفهمه أصاغر الصبيان، وأن دعواك سلب العموم في الجمع المنكر المنفي باطلة على كل تقدير، أعني سواء بنينا على رأي السكاكي[1] في خروج الواحد والمثنى منه أو على رأي غيره في عدم خروجهما، وأن اللفظ من باب القضية الكلية السالبة لا الجزئية السالبة على كلا التقديرين. وقد زعمت أنت بفهمك الركيك أن القضية على رأي السكاكي جزئية سالبة لا كلية سالبة، فرد عليك هذا الفهم الركيك نقلا وعقلا.

أما نقلا فبأن لم ينقله أحد غيرك، وأما عقلا وإن كان مستنبطا من النقل فملزوم أن تصدق هذه القضية بموضع لا يقول أحد بصدقها فيه، فيلزم أن يصدق قولنا لا رجال في الدار إذا كان فيها رجال الدنيا كلهم إذا غاب رجل واحد منهم، لأنها جزئية سالبة على زعمك، فهي في قوة قولنا بعض الرجال ليس في الدار، ولاشك أن هذه القضية صادقة في هذا الموضوع الذي / ذكرنا، فيلزم أن يساويه[2] على زعمك كذلك، واستدلالنا على صدق الجزئية في ذلك الموضع يفرض موضوعها معينا ليكون أخص، ولصدق[3] الأخص يستلزم الأعم لا ينافي جزئيتها ولا ينقلها إلى الشخصية، بل هو من باب الاستدلال بصدق الشخصية على صدق الجزئية، لأنها أعم منها، وبرهان الافتراض في القضايا الجزئية في العكوسات والأقيسة مشهور في فن المنطق عند كل من ذاق شيئا منه. 480

وقولك و"لا يشك عاقل في صدق لا رجال على ثلاثة فأكثر" تهاتر منك، لأن دعواك جزئية هذه القضية لا تمنع نفسها الجموع كلها الثلاث فما فوقها، بل يقتضي أنها إنما تنفي بعض الجموع لا بعينه والآن صرحت على سبيل التأكيد أن القضية تنفي الجموع كلها

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 189 هامش: 7 في الحواشي.

2- في نسخة "ب": يساويها.

3- في نسخة "ب": وصدق.

الثلاثة فما فوقها، فهذا هو التهاتر الذي أنت تفوه به ولم تشعر، وقولك "فإن لم تدل على نفي الواحد، لم تناقض ما فرض إذ لا تناقض بين جزئيتين"، عجبا لك ما هذا الذي تفوه به أفي غيبة أنت عن عقلك فتعذر أم لا؟ قد صرحت الآن بأن لا رجال تنفي الثلاثة فما فوقها وذلك ينفي صدقه في الفرض الذي ذكرنا ضرورة، لأنا فرضنا فيه أن جموع الدنيا كلها من الثلاثة إلى منتهى الموجود فيها موجودة في الدار سوى رجل واحد، والآن صرحت بصحة صدق القضية في الفرض الذي ذكرنا بناء على رأي السكاكي. وهذا تهاتر آخر منك وسوء فهم لا يرضى به عاقل.

وقولك "إذ لا تناقض بين جزئيتين"، هذا أمر معلوم لصبيان الكتاب، لكن زعمك أن لا رجال قضية جزئية بناء على رأي السكاكي زعم فاسد نقلا وعقلا، فأي شيء ينفعك التستر بمبادئ المنطق عند من أتعب نفسه زمنا طويلا في مقاصده.

وقولك "والتعيين غير لازم إلا في الشخصيات "هو وإن لم يكن لازما[1] فلا يمتنع التعيين عند قصد الاستدلال على الصدق ونحوه كما تقرر في برهان الافتراض.

وقولك "نعوذ بالله من التخليط"، نعم، لكن من تخليطك وعظيم هوسك» انتهى.

{التنبيه الثاني: ما استدل به الأصحاب على جواز الرؤية}

الثاني: استدل الأصحاب بهذه الآية نفسها على جواز الرؤية، ووجه الاستدلال أنها سيقت في معرض التمدح، والتمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب / الكبرياء، ولو كانت مستحيلة لم يكن في نفيها مدح كالمعدوم. 481

{مما تمسك به المعتزلة في نفي الرؤية}

قوله: "**ولن تفيد التأبيد...**"[2] الخ، استدل المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية، بأن قالوا: "لن" إما للتأبيد فتكون نصا في امتناع الرؤية في المستقبل، أو للتأكيد فتكون ظاهرا في الامتناع. ورد بأن دلالتها على التأبيد غير مسلم لعدم ثبوته عن من يوثق به من أئمة

1- في نسخة "ب": ملازما.

2- العمدة: 210.

اللغة، ودلالتها على التأكيد وإن سلم فلا يسلم أنه يقتضي الظهور في العموم أصلا، ولو سلم فالظهور إنما يحتج به في العمليات ونحوها دون العقليات.

قلت: وفيه نظر، إذ لا يبطل الاستدلال بالظهور هنا إلا على طريق الاستقلال، لكن لهم أن يقولوا قامت عندنا ظواهر فحصل القطع من مجموعها كما تقولون أنتم، ولم نستدل بكل واحد منها على الانفراد، والحق أن التأكيد بعد تسليمه لا يفيد العموم أصلا لا قطعا ولا ظهورا، ضرورة أن تأكيد النسبة لا إشعار له بعموم الأزمان، فإن النسبة عامة في الأزمان أو خاصة حالية أو ماضية أو مستقبلة يصح تأكيدها، فبأي وجه يقتضي تأكيدها أن تكون عامة؟

قوله:"**كان الجواب الصحيح له...**"[1] الخ، يريد على وجه الحقيقة والتصريح، إذ هذا هو الأصل في الكلام فلا يعدل عنه إلا بدليل، وإلا فيصح أن يقول لن تأكله كناية عن أنه لا يصح أن يوكل إذا حف بقرائن تفيد الانتقال، لكن هذا خلاف الأصل.

قوله: "**والجواب عن قولهم إن لن للتأبيد ممنوع**"[2] هكذا في النسخ، وهو يحتمل أن يكون قوله "إن لن" للتأبيد معمولا للقول و"إن" مكسورة وهو الظاهر، فيكون قوله ممنوع خبر المحذوف، كأنه يقول والجواب عن قولهم "إن لن" للتأبيد أن تقول أنه ممنوع، ويحتمل أن يكون هو خبر الجواب وأن مفتوحة، وعليه فلابد من تقدير أي: أن كون "لن" للتأبيد ممنوع والأول أولى.

قوله: "**ثم إن الآية جواب لموسى عليه السلام...**"[3] الخ، هذا الجواب المصرح به في المتن، وقد خالف ذلك الصنيع هنا، ولاشك أن ما فعله في الشرح أبين.

قوله: "**بنقيض السؤال...**"[4] الخ، كأنه يريد بنقيض ما يستلزمه المسؤول وإلا فلفظ السؤال إنشاء وليس مما يعتبر فيه التناقض، وكأنه من ثم قال يتأنس، لكن كل كلام إنشائي / فهو يستلزم كلاما خبريا يحسن نقضه، فإن قول القائل مثلا قم مستلزم لقوله 482

---

[1]- العمدة: 211

[2]- نفسه: 211.

[3]- العمدة: 211

[4]- نفسه: 211. في نسخة "ب": المسئول.

أردت منك قياما، أو أوجبت عليك القيام على طريق الإخبار، وقوله لا تقم مثلا مستلزم لقوله لم أرده منك أو حرمته عليك، أو نحو ذلك من العوارض من غير تعيين.

فكذا سؤال موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، وإن كان إنشاء لكنه مستلزم كلاما خبريا يكون الجواب نقيضا له، لكن الذي يستلزمه قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرِ اِلَيْكَ﴾[1] بالصراحة هو أطلب منك الرؤية، أو أنا طالب منك الرؤية، وقوله تعالى: ﴿لَن تَرِيٰنِے﴾ لا يكون نقيضا لهذا الكلام، وإنما نقيضه هو نفي الطلب والإرادة، وغاية ما يتمحل له أن موسى عليه السلام لما طلب رؤية الله تعالى في ذلك المكان لزم من ذلك أن يكون موقنا بوقوع ما سأل حينئذ من غير تردد فيه أصلا، إذ التردد في نحو هذا لا يليق بمنصب النبوءة، كيف وقد نهى عنه مطلق المؤمنين فكيف بالرسل، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرِ اِلَيْكَ﴾ يقتضي أن يكون في قلبه أن الرؤية واقعة بالضرورة الآن، ويكون قوله تعالى: ﴿لَن تَرِيٰنِے﴾ نقيضا لهذا الكلام، وحينئذ يكون المعنى لن تراني الآن لأن الأولى وقتية مطلقة، فنقيضها يتقيد بذلك الوقت المعين وهو الآن أو في الدنيا مثلا.

فإن قال المعتزلي لازم كلام موسى إنما هو أن الرؤية جائزة أو الرؤية واقعة مطلقا، وحينئذ يكون نقيضه على الأولى نافيا للجواز مفيدا للامتناع المدعى، وعلى الثاني نافيا للوقوع دائما، لأن نقيض المطلقة هو الدائمة فيفيد أنها لا تقع في الدنيا ولا في الآخرة.

قلنا: سياق الكلام وقرائن الحال والمقام شاهدا صدق على أن كلام موسى ليس في الجواز بل في الوقوع وهو ظاهر، وليس أيضا في مطلق الوقوع بل في الوقوع إذ ذاك، على أنا لو سلمنا أن النقيض هو عدم الوقوع دائما، فتخصيصه جائز، وعليه يعول جمعا بين الأدلة.

---

[1] - تضمين للآية 143 من سورة الأعراف ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسيٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ اِلَيْكَ قَالَ لَن تَرِيٰنِے وَلَٰكِنُ انظُرِ اِلَى اَ۬لْجَبَلِ فَإِنِ إِسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرِيٰنِےۖ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّاٗ وَخَرَّ مُوسيٰ صَعِقاٗۖ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ اُ۬لْمُومِنِينَ﴾.

فإن قال: ندعي أن اللازم هو الجواز في الحال وحينئذ يكون نقيضه نافيا للجواز، ومفيدا للامتناع المطلوب.

قلنا: الجواز والامتناع العقليان لا يتقيدان بوقت، لا يقال إذا كان قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نقيضا للوقتية المطلقة على ما قال المصنف تكون ممكنة، لأن ذلك هو/ نقيضها، 483 وإذا كان ممكنة سالبة أفاد امتناع الرؤية وهو مدعى المعتزلي، لأنا نقول ليس معنى الممكنة السالبة سلب الإمكان، بل إمكان السلب بمعنى نفي النسبة على جهة الإمكان كما علم من تفسيرها.

فإن قلت: حينئذ تكون الآية دالة على جواز الرؤية على ما يقول أهل السنة، لأنها إذا كانت النسبة فيها سلبت على طريق الإمكان، علم أن إثباتها أيضا كان ممكنا فيصح الوقوع واللا وقوع[1] وهذا قول أهل السنة.

قلنا: الواقع هنا هو الإمكان العام، وهو يحتمل الجواز الذي ذكرت والوجوب وهو الامتناع في مقام السلب فلا يفيد المطلوب على التعيين، وإنما ذلك لو كان إمكانا خاصا، نعم لا تكون فيه حجة للمعتزلي أيضا.

فإن قلت: كل من الوقتية والممكنة الوقتية تكون نسبتها في مادة الإمكان، فحينئذ ما وقع في الآية سؤالا وجوابا يدل على جواز الرؤية.

قلت: إنما ذلك في الوقتية المركبة لما بينها وبين الضرورة المطلقة من المباينة، وأما البسيطة فقد علمت[2] أنها أعم من الضرورة المطلقة، فلا تنافي الوجوب في مقام الإثبات والامتناع في مقام السلب، على أن هذا البحث إنما يذكر لو كانت الوقتية في السؤال سالبة وإلا فهي موجبة على ما قررنا.

1- في نسخة "ب": وأن لا وقوع.

2- في نسخة "ب": تعلم.

{الكلام في تقرير الاستدلال بالوجود}

قوله: "**ما به الافتراق أو ما به الاشتراك...**"[1] الخ، الأول: كالجوهرية والعرضية والتحيز والافتقار إلى المحل مثلا، فإن الجوهر والعرض لا يشتركان فيها، والثاني كالإمكان والافتقار إلى المخصص والوجود والحدوث ونحو ذلك، فإن الجوهر والعرض يشتركان في جميعها.

قوله: "**وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع...**"[2] الخ، يريد أن رؤية الجوهر ورؤية العرض متساويتان بالنوع، فلو عللت الرؤية فيهما بما به الافتراق كان تعلل رؤية الجوهر بكونه جوهرا، وبالتحيز [مثلا][3]. وتعلل رؤية العرض بكونه عرضا، أو بالاحتياج[4] إلى المحل مثلا، لزم أن تعلل الرؤية المتحدة بالحقيقة تارة بعلة كذا، وتارة بعلة كذا. وهذا لا يصح كما لا يصح أن تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم وفي عمرو بغير العلم، وإنما قال المتساوية بالنوع، لأن التساوي إذا لم يكن بالنوع فهو يكون إما بالشخص وإما بالجنس، أما بالشخص / مع تعدد المحل فغير ممكن، وأما بالجنس مع التعدد بالنوع فإن التعليل حينئذ يكون بالعلل المختلفة. 484

---

[1]- العمدة: 211. قال السنوسي في تقرير شرح هذه الفقرة وغيرها مما تلاها: «...فالمصحح لرؤيتهما إذن لا يخلو إما أن يكون ما به الافتراق أو ما به الاشتراك، لا جائز أن يكون ما به الافتراق، وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة، وأنه محال تعين أن يكون المصحح أمرا وقع فيه الاشتراك.
وذلك المشترك لا يخلو إما أن تكون أمرا ثبوتيا أو عدميا، لا جائز أن يكون أمرا عدميا، وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود، ولأن العدم لا يصح أن يكون علة للأمر الثبوتي تعين أن يكون أمرا ثبوتيا، والأمر الثبوتي لا يخلو إما أن يتقيد بالوجود أو لا، فإن لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود، وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا، لا جائز أن يتقيد بأحدهما، وإلا لما رؤي الآخر، فتعين أنه إنما صح رؤيته لكونه موجودا، والباري تعالى موجود فيصح أن يرى».

[2]- نفسه: 211.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": باحتياجه.

قوله: "**وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود...**"[1] الخ، في هذا الكلام مناقشة، وذلك أن الكلام في الأمر العدمي والأمر الوجودي، وقد استدل بأن الرؤية لو عللت بالأمر العدمي لصحت رؤية المعدوم وامتنعت رؤية الموجود، وهذا إنما يتجه لو كان الأمر العدمي لا يقوم بالموجود وهذا باطل، لأن الموجود تقوم به الأمور العدمية كثيرا، ألا ترى أن الجوهر والعرض يقوم بهما الإمكان والجواز والافتقار والوحدة والكثرة، وعدم القيام بالنفس وعدم الاستحالة، وعدم الوجوب ونحو ذلك، وهي كلها أمور عدمية، وإن كان يمكن النزاع في بعضها، فلو عللت الرؤية بشيء من هذه الأمور العدمية لزم أنا عللناها بالأمر العدمي ولم يلزم امتناع رؤية الموجود.

نعم، يتجه الاستدلال لو كان الكلام في الوجود والعدم أنفسهما، لا في الوجودي والعدمي، ويمكن أن يجاب بأن المراد بعلة الرؤية هاهنا متعلق الرؤية على ما سنذكره في كلام السعد عن الإمام، وهو يقتضي أن العلة نفسها لابد أن ترى والأمر العدمي ليس مما يرى.

قوله: "**ولأن العدم لا يصلح أن يكون علة...**"[2] الخ، اعلم أن تعليل الأمر الثبوتي بالعدمي ممتنع عند المحققين، لكن قال العضد الأكثر على جوازه، واختار ابن الحاجب امتناعه. ونص ابن الحاجب في مختصره الأصلي: «ومنها أي من شروط العلة أن لا تكون عدما في الثبوتي، لنا لو كانت عدما لكان مناسبا أو مظنة مناسبة، وتقرير الثانية أن العدم المطلق باطل والمخصص بأمر إن كان وجوده منشأ مصلحة فباطل، وإن كان منشأ مفسدة فمانع، وعدم المانع ليس علة، وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه، لأنه إن كان ظاهرا تعين بنفسه، وإن كان خفيا فنقيضه خفي، ولا يصلح الخفي مظنة للخفي، وإن لم يكن فوجوده كعدمه»[3] انتهى.

وقد استدل بعد هذا بشيء آخر، وذكر اعتراضات وأجاب عنها، وقال العضد في تقريره ما نصه: «يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالعدمي

1- العمدة: 212.
2- نفسه: 212.
3- بتصرف عن كتاب منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب: 169-170.

485 كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ / التصرف بالإسراف، وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والأكثر على جوازه، والمختار منعه.

لنا: لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل بقسميه، أما الأولى وهي الملازمة فلابد وأن يكون علة بمعنى الباعث، فهي إما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة، وأما الثانية وهي بطلان اللازم فتقريرها أن العدم المعلل به إما عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو إليه، أما العدم المطلق فواضح لأنه لا يعلل به لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء النسبة إلى الكل، وأما العدم المخصص بأمر فلأنه إما أن يكون وجود ذلك الأمر منشأ لمصلحة أو لمفسدة أو لا يكون.

فإن كان منشأ لمصلحة فباطل، لأن اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصودا، وإن كان منشأ لمفسدة فهو مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع لا يكون علة، بل لابد معه من مقتض، يقال أعطاه لعلمه أو لفقره وسافر للعلم والتجارة، ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد جنونا وسخفا، هذا إذا كان وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدمه مناسبا، وإن لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة، فإما أن يكون وجوده منافيا لمناسب أو لا، فإن كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب، ولابد أن يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة به، وحينئذ يكون هو نقيض المناسب، ويكون حاصله أنه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا، ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح، لأن نقيضه -أعني المناسب- إن كان ظاهرا أغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة. فإن كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضا خفي، لأن النقيضين سيان في الجلاء والخفاء، ولذلك إنا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك، فيكون عدم نقيضه أيضا خفيا، والخفي لا يصلح مظنة للخفي، وإن لم يكن منافيا لمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه، فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة، فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف.

486 قال: ولنوضح ذلك بمثال وهو أنه: «إذا قيل / في المرتد يقتل لعدم إسلامه، فذلك إما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة، فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها، أو فيه مفسدة فغايته أن الإسلام مانع فما المقتضى لقتله، وإلا فإما أن ينافي مناسبا للقتل وهو الكفر مثلا، فإن كان الكفر ظاهرا فلنقل يقتل لأنه كافر، وإن كان خفيا فالإسلام كذلك فعدمه كذلك، ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الإسلام في الخفاء، وإن كان لا ينافي مناسبا إذ

ليس الكفر هو المناسب، ولذلك قال مالك يقتل وإن رجع إلى الإسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام، فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة» انتهى.

ثم اعترضه بأنا نختار أنه ينافي مناسبا، قوله: فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه، لجواز أن يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل في مسألتنا بعدم الإسلام فيه مصلحة مقصودة وهو التزام الإسلام خوفا من القتل، وإن أردت أمرا وجوديا مناسبا فنختار أنه لا ينافيه قولك: فوجوده كعدمه.

قلنا: ممنوع إذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وإن لم يناف فلا يستلزم، وإن شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور. انتهى بلفظه وقد سلم السعد الاعتراض في حواشيه عليه.

قوله: "**فإن لم يقيد بالوجود** امتنع رؤية الوجود..."[1] الخ، ظاهر هذا الكلام أن الأمر المعلل به إن لم يتقيد[2] بالوجود بل جعل شاملا للوجود[3] وغيره كالثبوتي مثلا، امتنع رؤية الموجود وهذا لا يصح، لأنه إذا جعل أمرا ثبوتيا مثلا، غير مقيد بالوجود فرؤية الموجود تصح لقيام الثبوتي بالموجود، وتصح أيضا رؤية الحال. غاية الأمر أن الرؤية حينئذ لا تختص بالموجود. وقد أجيب عنه بأنه يمكن أن يريد بالثبوتي خصوص الحال لا بالوجه الأعم.

قلت: وفيه نظر من وجهين أحدهما: أنه لو أريد بالثبوتي خصوص الحال لم يصح تقسيمه إلى ما يقيد بالوجود وما لا يقيد به، لاستحالة أن يقال الحال إما موجودة أم لا، ضرورة أن الحال لا تقبل الوجود أصلا.

ثانيهما: أن الثبوتي المقسم هاهنا إلى ما يقيد بالوجود وما لا يقيد به، هو الثبوتي المجعول أولا قسيما للعدمي، وبالضرورة أنه لو أريد به الحال أولا لم تنحصر القسمة لدورانها حينئذ بين العدمي / والحال، وقد بقي الوجودي خارجا عن القسمة وهذا ظاهر. والأولى أن يجاب بأن مراده بتقييد الثبوتي بالوجود هو أن يجعل موجودا والمراد بعدم

487

1- العمدة: 212.
2- في نسخة "ب": يقيد.
3- في نسخة "ب": للوجودي.

التقييد هو أن لا يجعل موجودا، بل ثبوتيا فقط وهو الحال، وحينئذ لا إشكال لأن معنى العبارة على هذا أن الثبوتي إما موجود أو حال، وذلك صحيح، وإنما توجه الاعتراض أولا [من][1] حيث فهم أن التقييد بالوجود هو التخصيص بالوجود وعدم التقييد بالوجود هو عدم التخصيص به، بحيث يكون شاملا للوجودي والحال، فتكون القسمة دائرة بين شيء وأعم منه.

واعلم أن على المصنف في عبارته أيضا مؤاخذة، وهو أن صريح كلامه أن الأمر المعلل به إما أن يتقيد بالوجود أم لا، وقد أبطل القسم الثاني فتعين الأول وهو التقييد بالوجود، فيقتضي أن علة الرؤية مقيدة بالوجود فتكون موجودة، ولاشك أن العلة هي الوجود نفسه لا أمر آخر مقيد بالوجود، ولا معنى لكون الوجود وجوديا ولا لتقييده بالوجود، وإلا لزم التسلسل.

وعبارة المقترح بعد أن ذكر أن التعليل لا يكون إلا بما به الاشتراك. قال: «ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح أن يكون عدما، فتعين أن يكون ثبوتا، وهو إما موجود أو حال، والحال لا يصح أن تكون مصححة للزوم عدم رؤية الموجود، فيلزم أن تكون وجودا» انتهى، وهي أحسن من عبارة المصنف وأوضح، غير أنها لا تخلو عن مناقشة أيضا من أوجه:

أحدها: أن جعل القسمة فيما بين الوجود والحال تقسيم إلى الصفة والموصوف وهو غير مناسب، وإنما المناسب التقسيم إلى الصفتين أو إلى الموصوفين، فيقال مثلا إما وجود [وثبوت][2] أو ثبوت فقط، أو يقال إما موجود أو حال.

الثاني: أن قسمة الثبوت إلى الوجود والحال يقتضي أن الحال ثبوت وليس كذلك، فإن الحال أمر ذو ثبوت ولا ثبوت، ومثله في الوجود.

الثالث: أن تعليل عدم صحة التعليل بالحال، بأنه يلزم أن لا تصح رؤية الموجود لا يسلم، إذ يقال يعلل الموجود بالحال القائمة به فيرى الموجود، وإنما يصح ما ذكر لو كان التعليل بكونه حالا فافهم. وهذا الثالث قوي.

1- سقطت من نسخة "أ".

2- سقطت من نسخة "أ".

ويجاب عن الأول بمراعاة التساهل والتسامح، لاسيما عند الشيخ / القائل بأن الوجود عين الموجود، وأما الثالث فقد مر نظيره في كلام المصنف، وما يجاب به عنه من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية إن سلم، ويمكن أن يجاب عن ما ذكر المصنف آنفا بأن مراده بالتقييد بالوجود التقييد بكونه وجودا فيندفع ما ذكرنا من المؤاخذة وفيه تكلف.

قوله: "**بكونه صفة أو موصوفا...**"[1] الخ، هو على حذف مضاف، أي لا يصح أن يقال رئي لكونه وجود صفة أو وجود موصوف، إذ لو قيد بأحدهما لما رآه الآخر، فتعين أن يقال العلة هي مطلق الوجود وبذلك صح أن ترى الصفة والموصوف، وظاهر عبارة المصنف هذه والتي بعدها والتي قبلها أن كلامه في الأمر المعلل لا في المعلل به، وحينئذ لا يحتاج إلى حذف مضاف ولا يرد عليه ما مر من البحث في تقييده بالوجود لكن لا يلائم أول التقسيم بل يتنافر معه الكلام ويختل النظام.

قوله: "**والتزامه مدفوع ببديهة العقل...**"[2] الخ، هذا رد لما يقال أنا نلتزم أن الله تصح عليه الملموسية <فلا ترد علينا نقضا>[3]

والجواب أن صحة الملموسية في حق الباري تعالى ممتنعة بالضرورة، هذا، ولا يخفى عليك ما في دعوى الضرورة في نحو هذا المقام.

قوله: "**لزم مثله في صحة الرؤية**"[4] أي يقال ندعي أيضا أن صحة الرؤية معللة بالإمكان والباري واجب فلا تجري فيه.

فإن قيل: الإمكان أمر عدمي وصح تعليل المخلوقية به لأنها عدمية أيضا، وأما الرؤية فوجودية.

قلنا: الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع.

---

[1]- العمدة: 212.

[2]- نفسه: 212.

[3]- ساقط من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 212.

قوله: "**وجواب الأستاذ عنه بالفرق...**"[1] الخ، قال الفهري : «أجاب الأستاذ أبو إسحاق عن النقض الثاني بأن إدراك الرؤية يتعلق ولا يتأثر محله فلا يمتنع تعلقه بالقديم كالعلم بخلاف اللمس وبقية الإدراكات، فإنها لا تتحقق إلا مع اتصالات جسمانية وتؤثر ويتأثر بها محلها، وهذا ضعيف فإنه إن صح أن يتعلق إدراك الرؤية بدون انبعاث أشعة من العين واتصالها بالمرئي وتشبثها به بدون ارتسام ومقابلة فلا يكون شيء من ذلك شرطا في العقل، وإن ثبت ذلك فهو أمر عادي فيصح تعلق هذه الإدراكات بدون اتصالات وتأثير» انتهى.

قلت: وعلى كلام الأستاذ مناقشة أخرى، وهو أن يقال الاعتراض ورد بالنقض بمعنى أنه وجد الدليل في صورة ولم يدل، فيعلم أنه ليس بدليل كما في نقض العلل، وذلك / إن 489 كان ما استدل به من المقدمات على صحة الرؤية موجود في صحة المخلوقية، لكنها لم تنتج صحة المخلوقية في حق الباري تعالى لاستحالتها عقلا، وكذلك هي كلها موجودة في صحة الملموسية لكنها لم تنتجها لاستحالتها فيعلم بذلك أن هذه المقدمات لا تنتج شيئا، وإلا لم تتخلف نتيجتها في صورة ما من الصور، والمراد أنها أنتجت محالا وهو صحة المخلوقية والملموسية.

وإذا علمت أن الاعتراض بالنقض، فقد تقرر أن جوابه يكون إما بمنع وجود الدليل في الصورة التي تخلف[2] فيها الحكم مع تسليم التخلف، وإما بمنع التخلف مع تسليم وجود الدليل، وهاهنا كذلك لا يصح الجواب إلا بمنع وجود المقدمات المستدل بها على الرؤية في صحة الملموسية أو منع بعضها، وهذا لا سبيل إليه، أو بمنع تخلف الحكم بأن يلتزم صحة الملموسية في حق الباري تعالى كما التزمه الإمام ولا يكون الجواب بالفرق بين اللمس والرؤية، فإن الدليل إن كان صحيحا فهو ينتج صحة الملموسية قطعا سواء كان فيها تأثر[3] أم لا، وكأن جواب الأستاذ جار على أن المعترض قاس اللمس على الرؤية قياسا تمثيليا فأجاب بالفرق بين الأصل والفرع، وأنت خبير بأن يكون الحكم في ذلك بعد التأمل والإنصاف.

1- العمدة: 212.

2- في نسخة "ب": تختلف.

3- في نسخة "ب": تأثير.

قوله: "**تعلق الإدراكات الخمسة به...**"[1] أي بالرؤية والسمع واللمس والشم والذوق، وهذا هو الجاري على ما مر من أن هذه الإدراكات يصح أن تتعلق بكل موجود، وأنها لا تستلزم الاتصالات عقلا، وإنما ذلك في العادة، ويجوز أن يخلق الله تعالى للعبد إدراك اللمس وإن لم يكن هناك اتصال. وإدراك الشم وإن لم تكن هناك رائحة. وإدراك الذوق وإن لم يكن هناك طعم، وهكذا، ومن يجعلها مختصة بما اختصت به في العادة يمنع تعلقها بالله تعالى، ويقول الله تعالى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته فلا يتعلق به إدراك الذوق، وهو تعالى ليس برائحة ولا الرائحة من صفاته، فلا يتعلق به إدراك الشم وهكذا. ولا خلاف أن الله تعالى لا يكون مشموما مذوقا ملموسا لأن ذلك لا يتصور إلا في الأجرام أو الأعراض.

قال سعد الدين: «اختلف القائلون برؤية الله تعالى هل تصح رؤية صفاته؟ فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود، إلا أنه لا دليل / على الوقوع، 490 وكذا إدراكه بسائر الحواس إذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الإحساس هو العلم بالمحسوس، لكن لا تنازع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض، وإنما الكلام في إدراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس، وحاصله أنه كما أن الشم والذوق واللمس لا يستلزم الإدراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته، فما أدركت رائحته وطعمه وكيفيته، كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها، بل يمكن أن تحصل بدونها، وتتعلق بغير الأجسام والأعراض، وإن لم يقم دليل على الوقوع، ولكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس والأولى الاكتفاء بالرؤية»[2] انتهى.

قوله: "**أسئلة عديدة...**"[3] الخ، قال السعد في شرح المقاصد بعد أن ذكر الدليل العقلي السابق وقد «اعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دل عليه كلام إمام الحرمين من

1- العمدة: 212.

2- شرح المقاصد/4: 211.

3- العمدة: 212. قال السنوسي في شرح كبراه بشأن هذه الفقرة: «... قال ابن التلمساني: وقد أورد عليهما في "الأربعين" وغيره أسئلة عديدة وأكد ورودها بقوله: وأنا غير قادر على الجواب عنها، فمن قدر على الجواب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة».

أن المراد بالعلة هاهنا ما يصح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة كما فهمه الأكثرون»[1] انتهى.

قوله: "**أن يتمسك بهذه الطريقة**"[2] يريد طريقة العقل في الاستدلال على الرؤية.

قوله: "**الأول منع أن الصحة حكم ثبوتي...**"[3] الخ، هذا منع للمقدمة القائلة الصحة حكم ثبوتي فلا يجوز أن تعلل بالأمر العدمي ليتعين أن تكون العلة أمرا ثبوتيا، وتقرير السؤال أنا لا نسلم أن الصحة أمر ثبوتي لأنه لا يجوز أن يقال صحة الرؤية معناه عدم امتناع الرؤية وهذا أمر عدمي، وحينئذ يجوز أن تعلل الصحة بأمر عدمي كالإمكان والافتقار ونحو ذلك مما لا يوجد في الباري.

وتقرير الجواب، أن الصحة نقيض لا صحة ولا صحة أمر عدمي، ومن ثم يتصف به الممتنع كالجمع بين النقيضين مثلا. فلو كانت الصحة أيضا أمرا عدميا لزم تقابل النفيين، وذلك لا يصح وإنما يتقابل نفي وثبوت كالعلم وأن لا علم أو وجودان كالبياض والسواد.

قلت: وليس بشيء إذ لو صح هذا لوجب أن يقال الافتقار ثبوت لأنه نقيض لا افتقار، بل يقال النفي ثبوت لأنه نقيض لا نفي، ويقال العدم ثبوت لأنه نقيض لا عدم وهذا محال، إذ لا عبرة بالمصدوق، وما يقال من أن العدميين قد يجتمعان كأن لا سواد وأن لا بياض في الحمرة مثلا ليس بشيء، لأن الكلام في العدميين المضاف / أحدهما إلى الآخر، بحيث يكون سلبا له كالامتناع، وأن لا امتناع والإمكان وأن لا إمكان، أما أن لا سواد وأن لا بياض فليس بينهما تقابل في الصدق أصلا ولا خصوصية. 491

لهذا، فإن الوجوديين يجتمعان أيضا كالحركة والكلام والوجودي والعدمي، كالحركة وعدم السكون، وقد اشتهر النزاع في تقابل العدميين، وقال السعد في شرح المقاصد أنه لا دليل على امتناع أن يكون العدميان متقابلين وذكر أدلة لامتناع تقابلهما وزيفهما جميعا

1- شرح المقاصد/4: 189.

2- العمدة: 213.

3- نفسه: 213.

وهذا هو الحق. وأجاب السعد عن الاعتراض بأن «ما لا تحقق له في الأعيان لا يصلح أن يكون متعلقا للرؤية بالضرورة»[1].

وهذا بناء على ما ذكره عن إمام الحرمين «من أن المراد بالعلة هنا ما يكون متعلقا للرؤية» وعلى هذا الجواب اعتمد صاحب المواقف في دفع هذه الأسئلة.

قوله: "**وينفي التعليل العقلي**"[2] هو عطف على "لا يقول بها" لا على مدخول النفي.

قوله: "**أمكنه الاستدلال بها**"[3] أي بالطريقة العقلية السابقة.

قوله: "**فإنه لم يقل بالتعليل**"[4] ينبغي أن يتفحص عن مذهب الشيخ هل صح عنه أنه ينكر التعليل مطلقا ليتم هذا الإلزام عليه، وإلا فلعله إنما ينكر التعليل الذي يقول به أصحاب الحال فقط. وذلك اللائق بمنصبه فيكون جواب الشهرستاني[5] صحيحا، وقد قدمنا شيئا من هذا المعنى عند الكلام على الحال.

قوله: "**ومعتمدكم فيما تطلبون...**"[6] الخ، الخطاب للأشعري ومن يقول بقوله.

قوله: "**من أقسام المشترك...**"[7] الخ، يريد الأقسام السابقة التي وقع فيها السبر والتقسيم، كالحدوث والإمكان والافتقار والوجود.

1- شرح المقاصد/4: 189.

2- العمدة: 213. جاء في شرح هذه الفقرة وغيرها مما سيرد ذكره قول الإمام السنوسي في شرح كبراه: «... فإنه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال، والواسطة بين الوجود والعدم، ولا نسلم ثبوت الواسطة، كيف والشيخ الأشعري إمام للمذهب لا يقول بها وينفي التعليل العقلي. وهذا السؤال لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال، ومن قال بها كالقاضي أمكنه الاستدلال بها... ويرد بأنه وإن قال بالاعتبارات العقلية فإنه لم يقل بالتعليل، ومعتمدكم فيما تطلبون من أقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على التزام أحكام العلل العقلية. وقلتم: إن الحدوث لا يكون علة، لأنه لا يعقل إلا بشركة بين الوجود والعدم، والعدم السابق لا يجامع الوجود، والعلة يجب مقارنتها بالمعلول».

3- نفسه: 213.

4- نفسه:213.

5- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 329 هامش: 6 في الحواشي.

6- العمدة: 213.

7- نفسه: 213.

قوله: "**وقلتم إن الحدوث لا يكون علة...**"[1] الخ، هذا الكلام كله إلى السؤال الرابع يحتمل أن يريد به إبطال علية[2] الحدوث على الاستقلال أو التركيب، وإبطال كون العلة مختلفة أو مركبة، ويحتمل أن يريد به التشديد في الاعتراض وأنه إذا بطل الحدوث والجوهرية ونحوهما، وقد بطل الوجود من أجل نفي الحال لم يبق وجه للاستدلال العقلي، ويحتمل أن يريد الاستشهاد على التزام أحكام العلل عند المستدلين بهذه الطريقة بما سرده هاهنا من الأمثلة.

فهذه ثلاث احتمالات، وقد علمت أن الأخيرين أقوى من الأول [وأن الأول][3] ينبو عنه السياق غاية النبو، نعم هو مذكور في الكلام ضمنا لا قصدا.

492 قوله: / "**لا يعقل إلا بشركة من العدم...**"[4] الخ، استدل على بطلان التعليل بالحدوث بوجهين أحدهما: أن الحدوث معتبر فيه العدم السابق، لأن معناه كون الشيء معدوما ثم وجد، والعدم السابق لا يجامع الوجود اللاحق، فلو كان العدم السابق علة والوجود اللاحق هو المرئي لتقدمت العلة على معلولها الذي هو رؤية الوجود بالزمان، لكن تقدم العلة على المعلول بالزمان[5] باطل.

وهذا الاستدلال إنما يستقيم لو كان العدم السابق هو الحدوث ليكون العدم السابق هو العلة، كيف وهو يصرح بأن العدم له الشركة، فغايته حينئذ أن يكون جزء علة فلا يلزم من التعليل بالحدوث أن تتقدم العلة على المعلول، وإنما يلزم تقدم جزء من العلة ويكون المعلول مقارنا لآخر الأجزاء، ويرد عليه أمران:

أحدهما: التركيب في العلة العقلية وهو باطل. الثاني: أن العلة إذا تركبت من العدم السابق والوجود اللاحق لزم أنه لا يوجد الجزء الأخير المقارن للمعلول حتى يذهب الجزء الأول، وبالضرورة إذا بطل جزء من المركب بطل ذلك المركب وحينئذ لا يوجد المعلول حتى تبطل العلة وأنه محال، وسيأتي منع أنه لا يعقل إلا بشركة من العدم.

1- العمدة: 213.

2- في نسخة "ب": علة.

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 213. في نسخ أخرى وردت هكذا: لا يعقل إلا بالشركة بين الوجود والعدم.

5- في نسخة "ب": في الزمان.

الثاني: أن الحدوث أمر اعتباري والصحة أمر ثبوتي، فلا يصح تعليل الصحة بالحدوث استقلالا ولا جزءا، ويندفع بمنع المقدمتين أو إحداهما على ما مر وعلى ما سيأتي.

نعم، يجاب بما مر في كلام السعد فيقال: الحدوث لا يصلح أن يكون متعلقا للرؤية، قال السعد: «والحادث أيضا غير صالح لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، وهو اعتباري محض أو عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم»[1] انتهى.

قوله: "**على صفة خاصة من كون أو لون**"[2] يعني بأن يقال مثلا رؤي الجوهر لكونه جوهرا متحركا أو لكونه جوهرا ساكنا، على أن تكون العلة هي مجموع الجوهرية والمتحركية أو مجموع الجوهرية والساكنية، وهذا هو الكون، أو يقال رؤي لكونه جوهرا أبيض أو أسود على أن تكون العلة مجموع الجوهرية والأبيضية وهذا هو الكيف، والكل باطل لما يلزم عليه من التركيب في العلة العقلية، وأيضا لو علل بشيء من هذه لما رؤي الآخر، ويلزم تعليل الحكم الواحد بعلل شتى،وبهذا تعلم أن هذا القسم باطل، ولو سلمنا / صحة التركيب في العلة. واستدل المقترح على عدم صحة التركيب في العلة بأنها إنما توجب حكمها لنفسها، ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة. 493

قوله: "**فإن الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل وليست علة لها...**"[3]

الخ، أجود من هذا في التعبير أن لو قال: فإن الحياة مصححة لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل وليست علة فيها، ليفيد أن بعض المصحح لا يكون علة، وبذلك يعلم أن المصحح هو أعم من العلة، فلا يلزم من إنتاج الدليل السابق وجود المصحح أن ينتج وجود العلة، ضرورة أن ملزوم الأعم غير ملزوم الأخص، وإذا لم يتعين كون الوجود علة واحتمل أن يكون شرطا فلا يلزم من ثبوت الوجود في حق الباري أن تصح الرؤية في حقه تعالى، إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ومن ثم كان هذا السؤال قويا.

---

[1]- عن شرح المقاصد بتصرف/4: 189.

[2]- العمدة: 214. جاءت هذه الفقرة وغيرها في سياق شرح السنوسي: «... وقلتم إن الجوهر لا يصح أن يقال: رؤي، لأنه على صفة خاصة من كون أو لون، لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية.
الرابع: سلمنا صحة التعليل، لكن لم قلتم: إن صحة الرؤية من الأحكام المعللة. وقولكم في جوابه: إنه لو لم يتوقف على مصحح لعم حكمه الموجود، والمعدوم لا ينتج إلا أنه يتوقف على مصحح، وهو أعم من العلة، إذ قد يكون شرطا، فإن الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل، وليست علة لها، وهو قوي».

[3]- نفسه: 214.

وهاهنا بحث، وهو أنه متى لاحظنا مطلق المصحح، فالدليل السابق لا ينتج خصوص الوجود لا على أنه علة ولا على أنه شرط، وذلك أن من جملة المقدمات أن الأمر الثبوتي لا يعلل بالعدمي وهي تمنع إذا فرضنا الكلام في المصحح، إذ لا دليل على أن الأمر العدمي لا يصحح الأمر الثبوتي، بمعنى أن يكون شرطا فيه، كما نقول عدم المانع شرط في وجود الممنوع، لكن السؤال وارد بحاله بل هو على ما ذكرنا أشد ورودا.

قوله: "**بخصوصيات الألوان...**"[1] الخ، أي كأن يقال مثلا اللونية في الأسود معلله بالسواد وفي الأبيض بالبياض وفي الأحمر بالحمرة، فاللونية أمر مشترك بين جميع أنواع اللون، وقد عللت بعلل مختلفة لأنها تارة تعلل بالبياض وتارة بالسواد وتارة بالحمرة إلى غير ذلك.

قوله: "**وأما لزوم اللونية لخصوصيات الألوان...**"[2] الخ، يريد أن ما ذكر من وجود اللونية مع البياض والسواد وغيرهما من الخصوصيات ليس من باب التعليل بل من باب الاستلزام العقلي، بمعنى أن البياض يستلزم اللونية وكذلك السواد وغيره، ضرورة أن الأخص يستلزم الأعم، لا أن البياض علة في اللونية، لما مر من أن الأخص لا يكون علة للأعم لوجوب اطراد العلة وانعكاسها، والأخص يطرد ولا ينعكس، وقد مر تقرير هذا عند المصنف في قوله: "ثم الإيجاب للأخص..." الخ، وقد قدمت / هنالك كلام ابن سينا[3] في الأجناس مع الأنواع السافلة. 494

قوله: "**بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي...**"[4] الخ، يريد أن الوجود إنما يصح التعليل به إذا كان معنى من المعاني يشترك فيه الواجب والممكن ليصح أن تقول كل موجود يصح أن يرى، ونحن نقول الوجود غير الموجود، ولا اشتراك فيه بين الواجب والممكن إلا في اللفظ، كاشتراك الباصرة والنقد في إطلاق لفظ العين عليهما، وهو معنى الاشتراك اللفظي، وإذا كان وجود الممكن عين ذاته ووجود الواجب كذلك لم يصح الاستدلال السابق حينئذ لوجهين:

---

[1]- العمدة: 214. وردت في نسخة "ب": بخصوصية مفردة.

[2]- نفسه: 214.

[3]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 139 هامش: 2 من الحواشي.

[4]- العمدة: 214.

أحدهما: أن الوجود إذا كان عين الموجود فلا يصح أن يكون علة، لأن العلة معنى قائم بالشيء، والوجود على هذا الفرض ليس معنى.

الثاني: أنه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد تسليم صحة التعليل به، أن يكون وجود الباري علة، ضرورة أن وجودنا ووجود الباري تعالى شيئان متباينان لا يلزم من ثبوت حكم لأحدهما ثبوت مثله للآخر.

وهذان الوجهان ذكر المؤلف أحدهما في المتن والآخر في الشرح كما رأيت، وكلامه في المتن مخالف لكلامه في الشرح، وأداه إلى ذلك سوقه كلام ابن التلمساني بعبارته مكتفيا به، وقد قال بعد هذا إنه اقتصر على الوجه السابع، ويظهر منه أن الوجهين اللذين قررناهما واحد، ولا يخفى تغايرهما وإن كان مدلولهما واحدا.

وعلى الوجه الأول الذي في المتن قرر السؤال تقي الدين المقترح، قال: «والذي أراه أن صحة الرؤية في المرئي لا تعلل، فإن حكم العلة أن تكون معنى يختص إيجاب حكمه بمحله الذي يقوم به، والوجود عندنا نفس الموجود، -وقال بعد ذلك أيضا:- ثم التحقيق أن صحة الرؤية غير معللة، فإن الوجود هو الذات والصحة حكم لها، والشيء لا يوجب حكما لنفسه، وإذا كان معقولية التعليل لا يتحقق وقد عقلنا صحة رؤية بعض الأشياء ضرورة والباري تعالى لا تفهم حقيقة ذاته فلا سبيل إلى الحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل فالتحقيق الالتجاء إلى السمع» انتهى.

وهذا مختار المصنف، وهو إشارة إلى الوجه الثاني.

قوله: "**عسير على مذهب الشيخ**"[1] يعني بناء على ما مر من أن مذهبه أن وجود كل شيء عين ماهيته إن حمل على ظاهره. قال سعد الدين بعد ذكر الاعتراضات على الدليل السابق: «وقد يعترض بوجوه أخر، الأول منع اشتراك الوجود بين / الواجب وغيره، بل وجود كل شيء عين حقيقته، ولا خفاء في أن حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن، وحقيقة الإنسان لا تماثل حقيقة الفرس.

495

[1]- العمدة: 214.

وجوابه ما مر في بحث الوجود، غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري إلزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره، وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء هوية فاشتراكه ضروري»[1] انتهى.

وبهذا أجاب في المواقف وعبارته: «السؤال السادس، لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن، كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث؟. والجواب أن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية، وذلك أمر مشترك بالضرورة» انتهى.

وإياه تبع السيد[2] في شرح المواقف أن الآمدي أجاب عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه، وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام، ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به.

قال: ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف -يعني العضد- قال: والجواب أن لا معنى للوجود... الخ.

{الخلاف المشتهر في مسألة الوجود هل هو مقول بالاشتراك المعنوي أو اللفظي}

قوله : "**وجوابه على الجملة**"[3] أي من غير اعتبار مذهب الشيخ وغيره.

واعلم أنه اشتهر الخلاف في مسألة الوجود هل هو مقول بالاشتراك المعنوي أو اللفظي؟ وأنه هل هو زائد على الماهية أم لا؟ فافترق الناس أولا على مذهبين:

أحدهما: أنه مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي فقط، ونسب إلى بعض الأقدمين من الحكماء والشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين المعتزلي. قال الشيخ أبو الحسين: إن وجود الشيء عينه وتميزه[4] بنفسه وذاته لا بشيء آخر.

1- شرح المقاصد/4: 190-191.

2- في نسخة "ب": السعد.

3- العمدة: 214.

4- في نسخة "ب": تمييزه بدون واو.

الثاني: أنه مقول بالاشتراك المعنوي وهو مذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين، واختلف هؤلاء فذهب أكثر المعتزلة إلى أن الوجود زائد على الماهية في القديم والحادث، وأنه حال لا يوصف بوجود ولا عدم. وذهب القاضي والإمام إلى أنه ليس زائدا مطلقا، وأن مفهومه لا يختلف لا شاهدا ولا غائبا، وأن تمييز الذوات بعد اشتراكها في مطلق الوجود بأحوال أو وجوه واعتبارات. وذهب الفلاسفة إلى أنه في الواجب عينه / كقول الشيخ، وفي الممكن زائد كقول المعتزلة، فيكون مقولا بالتشكيك لأنه في الواجب أولى وأقوم. هكذا ذكر الفهري هذا الخلاف. 496

{الخلاف في المسألة على وجه آخر}

وذكر غيره الخلاف على وجه آخر، وهو أنه اختلف في الوجود هل هو عين الموجود أو زائد عليه؟ وعلى الأول يكون الاشتراك لفظيا وعلى الثاني يكون معنويا، والقول الثالث للفلاسفة أنه زائد في الحادث دون القديم، فعلى الطريقة الأولى لا يستلزم الاشتراك المعنوي الزيادة على الماهية، وعلى الثانية يستلزمها.

وقال السيد في شرح المواقف: لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية، فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعا، أو زائدا عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن أو بالعكس، وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فانحصرت المذاهب في ثلاثة، يعني الثلاثة التي ذكرها العضد، وهو أنه نفس الماهية في الكل أو في الواجب دون الممكن أو زائد في الكل.

{المنقول عن الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته}

وقال السعد في شرح المقاصد: «المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات، بل الاشتراك لفظي، والجمهور على أن له مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان، فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا، وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة، واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك المعروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا، وفي الواجب نفس الماهية، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن

مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هي الحيوان الناطق، ووجودا هو الكون في الأعيان. فوقع البحث في ثلاث مقامات، الأول: أنه مشترك معنى، الثاني: أنه زائد ذهنا، الثالث: أنه في الواجب زائد أيضا.

-قال:- والإنصاف أن الأولين بديهيان. والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات»[1] وأطال في الاستدلال على هذه الأمور الثلاثة فانظره.

{النزاع في كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري في المسألة}

واعلم أنه وقع النزاع في كلام الشيخ أبي الحسن، وأنه هل يحمل على ظاهره بمعنى أن الوجود عين الموجود ذهنا وخارجا فيكون الخلاف حقيقيا، أو يحمل / على أنه أراد أنه 497 عينه خارجا، ولا ينكر أنه غيره ذهنا فيرتفع الخلاف بينه وبين غيره. قيل: والأكثر على حمله على ظاهره، ولما كان مشكلا في مواضع من جملتها الاستدلال على أن الوجود مصحح[2] للرؤية، تأوله العضد وأتباعه بأنه أراد أنه ليس في الخارج شيء هو الوجود، وشيء آخر هو الهوية، ولا يدعى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الهوية، وقد تقدم شيء من كلام العضد في هذا المعنى.

وقال السعد: «لابد من تحقيق مذهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقول، فإن الظاهر من مذهب الشيخ أن مفهوم وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، ولفظ الوجود في العربية ولفظ "وهست" في الفارسية إلى غير ذلك من اللغات مشتركة بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات، ومن مذهب المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الأعراض بمحالها، ومن مذهب الحكماء أنه كذلك في الممكنات، وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان.

-قال:- وذهب صاحب الصحائف[3] إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون، ومفهوم الذات، فمن ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون، ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف.

1- قارن بما ورد في شرح المقاصد/1: 307-308.

2- في نسخة "ب": يصحح.

3- راجع التعريف بالكتاب وترجمة صاحبه في الجزء الأول ص: 319 هوامش 4-5 من الحواشي.

-قال:- وهذا فاسد، أما أولا: فلأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم، وهو بمعنى الكون. وأما ثانيا: فلأن مفهوم الذات أيضا معنى واحد مشترك بين جميع الذوات، اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع. وأما ثالثا: فلأن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه».

قلت: وهذا الثالث يرد بأنه إذا اختلف اللفظان صح الإخبار، فقولنا الوجود نفس الذات، ليس كقولنا الذات نفس الذات لصحة الإخبار عن أحد المترادفين بالآخر على ما لا يخفى، ثم إذا صح الإخبار صح الاحتجاج.

ثم قال السعد: فنقول أدلة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل، / فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره.

وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا تفيد سوى أن ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى، بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فإن هذا بديهي البطلان، فإذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنا، أي: عند العقل، وبحسب المفهوم والتصور بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود لا عينا، أي بحسب الذات والهوية بأن يكون كل منهما هوية متميزة تقوم إحداهما بالأخرى كبياض الجسم.

فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور أو في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين، ويظهر أن القول بكون اشتراك الوجود لفظيا، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس قال: والاشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومغالبة[1] لبديهة العقل»[2] انتهى.

1- بدلها وردت في شرح المقاصد: مخالفة.

2- قارن بشرح المقاصد/1: 328-329.

واعلم أن المصنف كأنه جرى على الطريقة الأولى، وهي أن الوجود إما مشترك لفظا أو معنى، وعلى الثاني إما زائد على الماهية أم لا.

فقوله: "**التزام أن الوجود زائد على الماهية**"[1] هذا قول المعتزلة واختاره الفخر في المعالم كما نبه عليه آخرا، إلا أن بين قول الفخر والمعتزلة فرقا، وهو أن الفخر وإن قال بزيادة الوجود على الماهية، فهو لا يفارقها ولا تتحقق إلا معه، لأن المعدوم ليس بشيء، والمعتزلة يقولون بشيئية المعدوم، وأن الماهية متقررة قبل الوجود فهو قد فارقها أولا. وإلى هذا الفرق أشار بقوله: "وإن كان لا يفارقها".

قال ابن التلمساني في شرح المعالم: «والعجب من المصنف وهو الفخر أنه ينفي الحال ويساعد المعتزلة على أنه زائد، والوجود ليس مما يوصف بالوجود وإلا تسلسل» انتهى.

وقال اليفرني[2] في شرح البرهانية: «إذا ثبت أن صانع العالم موجود فهل وجوده زائد على ذاته أم لا؟ قال صاحب التذكرة: اختلف فيه على أربعة أقوال: أحدها: أن الوجود نفس الموجود، وهو مذهب أهل السنة لا خلاف / بينهم في ذلك. ثانيها: قول المعتزلة إن الوجود حال للموجود زائد على وجوده. ثالثها: قول الكرامية إن الوجود موجود بوجود، ووجوده معنى زائد على ذاته كعلمه وقدرته. رابعها: قول الفلاسفة إن الوجود في الحوادث 499

1- العمدة: 214. قال الإمام السنوسي في شرحه لهذه الفقرة وغيرها: «... والجواب عسير على مذهب الشيخ، وجوابه على الجملة التزام أن الوجود زائد على ماهية الموجود وإن كان لا يفارقها، وأنه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي... وهذا يتجه على اختيار الإمام في الوجود ولا يتجه على رأي من يقول الوجود نفس الموجود، وإن لم يكن تمامه ماهيته، كالقاضي وإمام الحرمين.

الثامن سلمنا أن مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم أن لا مشترك سوى الوجود والحدوث، وحصركم منخرم بالإمكان أو المركب منه ومن غيره، وهذا منع قوي والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم...

قلت: أجاب عنه بعض التلمسانيين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب بأن قال: يكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد، ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد إبطال ما حصر من الأوصاف لا يوجب انقطاعه فتعين إبطاله... لأنا نقول: الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا صحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه، والمعلل بالإمكان الثاني لا الأول، والله تعالى أعلم... قلنا: لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم، والمسبوقية أمر مقارن للوجود وكيفيته له وصفة الثابت ثابتة. جوابه: أن الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة وإلا لكانت حادثة أيضا، ولزم التسلسل. العاشر: سلمنا أن الوجود علة مشتركة ولكن لم قلتم: إنه يقتضي ذلك مطلقا، وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع».

2- راجع ترجمته والتعريف بكتابه شرح البرهانية في الجزء الأول ص: 174 هامش :1 و2.

حال زائد على نفس الموجود، وفي القديم نفس الموجود. قال: وأما سيف الدين فجعل من هذه المسألة مسألتين:

الأولى: وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته أو زائد على ذاته؟

ذهبت الأشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة إلى أن وجود واجب الوجود هو عين ذاته، وخالفهم في ذلك طائفة، ونسبه غيره للقاضي أبي بكر وإمام الحرمين.

والمسألة الثانية وجود واجب الوجود، هل هو مشارك لوجود الممكنات في المعنى أم لا؟

اختلف في ذلك، فذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أنه غير مشارك لها في المعنى، وإنما هو مشارك لها في الاسم، وذهب الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد» انتهى. والمسألة طويلة الذيل.

قوله: "**ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا...**"[1] الخ، هذا مما احتج به على زيادة الوجود، وقد احتج الفخر في المعالم على أن الوجود زائد بوجهين:

أحدهما، أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا بين القسمين، كما نقول الحيوان إما إنسان أو فرس، فإن مورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الإنسان والفرس، ولا يصح أن نقول الحيوان إما شجر أو حجر.

قال ابن التلمساني: «اعترض على هذه الحجة وأمثالها، بأن مورد التقسيم لا يتعين أن يكون مشتركا ولابد، فإنا كما نقسم الكلي إلى جزئياته كتقسيم الجنس إلى أنواعه والنوع إلى أشخاصه، ومورد التقسيم مشترك، قد يقسم الكل إلى أجزائه، كقولنا إنسان لحم وعظم وجلد وعصب، ولا يصدق اسم الإنسان على شيء منها، وقد يقسم اللفظ المشترك إلى مسمياته، ولا يلزم أن يكون مورد التقسيم مشتركا اشتراكا معنويا بل في مجرد اللفظ، فما المانع أن يكون تقسيم الوجود إلى الواجب لذاته والممكن من تقسيم اللفظ إلى مفهوماته وإليه صار الحكماء، كقولك العين ينقسم / إلى عين الشمس وعين الماء وغير ذلك.

500

[1]- العمدة: 215.

•قال:- والجواب أن ما ذكر من القسمة قسمة حقيقية مانعة الجمع والخلو، ويتعين أن يكون بينهما مشترك معنوي، واختلف في ذلك، وقوله: «ما المانع أن يكون» هذا من تقسيم اللفظ المشترك إلى مسمياته.

قلنا: لو قدرنا اندراس العبارات وانطماس الرقوم والإشارات لوجدنا أنفسنا جازمة بأن كل مقرر ثابت، فهو إما أن يقبل الانتفاء بحال أم لا، وهذا لا يتوقف على وضع واضع ولا نصب ناصب» انتهى.

ثانيهما، أن نحكم بأنه لا واسطة بين[1] كون الموجود واجبا لذاته أو ممكنا من غير توقف في ذلك، ولا احتياج إلى معرفة كل ماهية، ولو كان وجود كل شيء عينه والحقائق متباينة لما قدرنا أن نحكم حتى تعرف كل ماهية في نفسها، فتبين أنه مفهوم واحد مشترك معنى بين جميع الموجودات وهو المطلوب.

وقد احتج الفخر على هذا المطلب بحجج كثيرة أخرى أيضا، حتى قال إن من قال الوجود غير مشترك يلزمه أنه مشترك من حيث لا يشعر، وذلك أن هذا الحكم الذي أثبته لم يقتصر فيه على وجود واحد، بل هو حكم على جميعه، ولو كان الوجود متخالفا لاحتاج إلى أن يبرهن على كل واحد وحده.

قوله: "**على اختيار الإمام**"[2] يعني الفخر كما قررناه قبل والله أعلم.

قوله: "**بالإمكان أو بالمركب منه مع غيره**"[3] أي بالمركب من الإمكان مع الوجود، أو الإمكان مع الحدوث، وحينئذ تكون خمسة أقسام، لأنه إما الوجود [فقط][4] أو الحدوث فقط، أو الإمكان فقط، أو الإمكان مع الوجود، أو الإمكان مع الحدوث، وإذا تطرق الاحتمال فقد بقي الحدوث مع الوجود، فتكون ستة أقسام.

1- في نسخة "ب": بأن.

2- العمدة: 215.

3- نفسه: 215.

4- سقطت من نسخة "أ".

وقال تقي الدين في الاعتراض على الطريقة العقلية السابقة" «قولهم إن المصحح لا يصح أن يكون نفيا مسلم، قولهم إذا كان ثبوتا فإما أن يكون حالا أو جودا. قلنا: أو يكون هو وجودا على حال» انتهى. وهو احتمال آخر.

وقوله: "**والاعتماد على عدم الوجدان...**"[1] الخ، يريد أن المستدل لا يكفيه أن يقول: بحثت فلم أجد غير ما ذكرت من الوجود والحدوث، والحدوث باطل فتعين الوجود، وإنما لم يكفه لأن عدم العلم بالوجود لا يفيد العلم بعدم الوجود / المطلوب في هذا المقام. 501

نعم، لو كان المطلوب الظن، كفروع الفقه، لكان عدم الوجدان كافيا.

قوله: "**ثم ظهور وصف**"[2] هذا مبتدأ خبره قوله: "**لا يوجب انقطاعه**"[3].

قوله: "**فيتعين إبطاله**"[4] أي إذا ظهر له وصف غير الأوصاف التي وجدها فلا ينقطع بذلك، ولكن يتعين عليه إبطال الوصف الذي أبداه المعترض، فإن أبطله فذاك، وإلا انقطع حينئذ كما تقرر في كتاب القياس من الأصول، وهذا كله إنما يكفي في الظنيات كالفرعيات، وأما اليقينيات كهذا المقام فلا.

قوله: "**الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا صحته...**"[5] الخ، الضمير في صحته يعود على الوقوع، أي الممتنع هو وقوع الرؤية لا صحة وقوعها، ولو أنث الضمير ليعود على الرؤية كان أبين، ثم ذكر أنه لا يلزم من صحة الشيء وقوعه دفعا لما يتوهم من أنه إذا سلم صحة وقوع الرؤية لزمه أن يسلم وقوعها وهذا باطل، فإن الجواز لا يستلزم الوقوع ضرورة أن الممكنة أعم من المطلقة، والأعم لا إشعار له بالأخص.

قوله: "**والمعلل بالإمكان الثاني لا الأول...**"[6] الخ، أراد بالثاني الصحة، وبالأول الوقوع، يعني أن الإمكان يقتضي الصحة ولا يلزم من اقتضائه الوقوع حتى يقال إذا لم ير المعدوم فلا يقتضي الإمكان شيئا، وذلك لأن الصحة أعم من الوقوع، وملزوم الأعم غير

1- العمدة: 215.
2- نفسه: 215.
3- نفسه : 215.
4- نفسه: 215.
5- نفسه: 215.
6- نفسه: 215 .

ملزوم الأخص، وحينئذ يقول الخصم: إذا كان الإمكان هو العلة وهو لا ينقض بعدم رؤية المعدوم، لأنه يصح أن يرى، ولا يلزم من الصحة الوقوع، والله تبارك وتعالى غير ممكن، فلا تصح رؤيته.

وأنت خبير بأن صحة رؤية المعدوم ممنوعة، وقد ذكر السعد هذا الإيراد وهو: «أنه لا حصر للمشترك في الحدوث والوجود، فإن الإمكان أيضا مشترك، فلم لا يجوز أن يكون هو العلة. فقال: ووجه اندفاعه أن الإمكان اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالإمكان فيلزم أن تصح رؤيته وهو باطل بالضرورة» انتهى.

وقد اعترض ابن زكري على المؤلف في هذا المحل بأن تصحيحه رؤية المعدوم تحقيق للحقائق في العدم، وقول بشيئية المعدوم وهو المذهب الاعتزالي الملزوم لقدم العالم.

502 / وأجاب[1] المصنف بأن ذلك إنما يلزم لو قلنا: إن المعدوم يرى من حيث هو معدوم، لكن نقول: تصح رؤيته بشرط وجوده، فرؤيته صحيحة وهو معنى كون الإمكان مصححا، لكن وقوع الرؤية موقوف على شرط هو الوجود، فلا يلزم من ذلك أن المعدوم يرى من حيث هو حتى يلزم أن يكون متحققا وشيئا.

وأيضا فهذا البحث إنما هو من جهة الإمام، وهو من جهة المعتزلي، والمعتزلي يلتزم ما ذكر من شيئية المعدوم، لأن ذلك هو مذهبه.

قلت: والجواب الثاني أحسن من الأول، فإن العلة العقلية قد لا يسلم صحة توقفها على شرط.

قوله: "**وصفة الثابت ثابتة...**"[2] الخ، هذا عجيب، فإن صفة الموجود لا يجب أن تكون ثابتة، فكيف بصفة الثابت.

قوله: "**وإلا لكانت حادثة أيضا ولزم التسلسل...**"[3] الخ، تقدم أن الحدوث والقدم والوحدة والكثرة ونحو ذلك أمور اعتبارية وإلا لزم التسلسل.

1- في نسخة "ب": فأجاب.

2- العمدة: 216. وفي نسخة "ب": وصفة الثابت ثابت.

3- نفسه: 216.

قوله: "**على شرط وانتفاء مانع...**"[1] الخ، يعني أنا ندعي أن الوجود وإن سلمنا أنه علة ومصحح للرؤية، لكن نقول العلة إنما تصحح الرؤية على شرط مفقود في حق الباري، أو يصحح الرؤية ولكن وجد [ولا][2] مانع في حق الباري. ومعنى الجواب أنا لا نجعل الوجود مطلق المصحح [بل العلة][3] وهي لا تتوقف على شرط [ولا][4] انتفاء مانع، وما ذكرتموه من النقض بالحياة لا يرد لأن الحياة شرط وكلامنا في العلة وهو[5] ظاهر.

قوله: "**بالنسبة إلينا...**"[6] الخ، يريد أنا نقول: الوجود مصحح للرؤية لكن بالنسبة إلى المخلوق، بمعنى أن وجود المخلوق يصحح الرؤية، وهذا السؤال يمكن رجوعه إلى ما قبله، لأن هذا المعترض إن أراد أن وجودنا وإن صحح الرؤية لا يلزم أن يصححها وجود الباري، فهذا إنما يرد على مذهب الشيخ القائل بالاشتراك اللفظي فقط وقد تقدم. وإن أراد أن الوجود وإن اشترك بين القديم والحادث، لكنه إنما يصحح في الحادث لأن الحادث هو الذي يصح أن يرى، فهذا إنما يتجه[7] بأن يقول لعل في الحادث خصوصية ليست في القديم، وذلك بوجود شرط فيه ليس في القديم، أو وجود مانع في القديم، وهذا هو السؤال الذي قبله. تأمل وقد علمت أن قوله "في محلها" متعلق ب"تقتضي" لا ب"وجدت".

قوله: "**وزادت البهشمية[8] سؤالا...**"[9] الخ، المراد بالبهشمية أبو هاشم وأتباعه، ورأيت في نسخة / من شرح المعالم وزادت السمنية سؤالا... الخ، ولعله تصحيف، وما هنا أصح والله أعلم. 503

---

[1]- العمدة: 216.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- ساقط من نسخة "أ".

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- في نسخة "ب": وهذا.

[6]- العمدة: 216.

[7]- في نسخة "ب": ينتجه.

[8]- فرقة من معتزلة البصرة أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت: 321 هـ). سميت هذه الفرقة أيضا بالذمية لأنهم باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل لأن القادر يجوز أن يخلو من الفعل والترك مع ارتفاع الموانع من الفعل. جامع الفرق والمذاهب الإسلامية:49.

[9]- العمدة: 216.

قال تقي الدين المقترح: «وقد أورد صاحب الكتاب -يعني الإمام- على نفسه سؤالين: أحدهما: أنه لو كانت الرؤية تتعلق بالوجود، لما أدركنا اختلاف الموجودات، فإن الموجود بما هو موجود معقول متساو، وإنما تختلف الذوات بأحوالها، فيدل على أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء. -قال:- وهذا السؤال أورده أبو هاشم وأتباعه، فإن متعلق الرؤية عنده أخص وصف الشيء وهو حال لا يصح أن تعلم على حالها فكيف يجوز أن تدرك على حيالها» انتهى.

قوله: "**تتعلق بالأخص**"[1] أي بأخص وصف الشيء، لما مر في كلام المقترح آنفا، والضمير في "يتبعه" عائد على التعلق، أي يتبع تعلقها بالأخص العلم بالوجود الأعم، وإنما جعل الوجود أعم لأنه شامل لهذا المرئي وغيره، فإذا رأينا لون العاج مثلا، فإنا نرى البياضية لأنها أخص أوصاف هذا اللون، ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون، هذا مذهب أبي هاشم، وقد جعل الوجود المحسوس معقولا فقط، والحال المعقول محسوسا، وهذا قلب للمعقول ومخالفة لضرورات العقول.

قوله: "**لا ندعي أن ذلك لازم لا عقلا ولا عادة...**"[2] الخ، يريد أن البهشمية إنما جعلوا الأخص هو المرئي لما ذكروه من أن رؤية الأخص ثم الانتقال إلى الأعم هو أدخل في قضايا العقول، إذ الأخص هو الذي يستلزم الأعم، وأما ما ذكرتموه معشر الأشعرية من أن الوجود الأعم يرى ثم تعلم الحال، ففيه إلزام أن الأعم يستلزم الأخص، ضرورة أن الوجود أعم من الحال المذكورة، وقد ادعيتم أن رؤية الوجود تؤدي إلى علم الحال، واستلزام الأعم الأخص باطل بإجماع العقلاء.

والجواب أن هذا إنما يلزمنا لو قلنا: إن رؤية الوجود تستلزم العلم بالأخص استلزاما كليا قطعيا حتى يعترض بأن الأعم لا يستلزم الأخص، لكنا إنما نقول إذا رؤي الوجود يجوز أن يعلم الحال، وقد جرت العادة بهذا الجائز كثيرا، ويجوز أن لا يعلم كما أن الأعم إذا صدق جاز أن يصدق الأخص وجاز أن لا، ولا إشكال إلا أن في عبارة المقترح ما

---

[1]- العمدة: 216.

[2]- نفسه: 216. جاء في نسخة "ب" هكذا: لا ندعي أن ذلك لازم للعقلاء إلا عادة.

يشير إلى الخلاف في هذا الاستلزام. قال ما نصه: «ولزوم العلم [بالأخص عند الرؤية][1] يجري في العادة على الرأي الصحيح / عندنا» انتهى. 504

قوله: "**بل نقول إن علم ذلك في بعض الأشياء فهو قضية عادية...**"[2] الخ، قد يقال إن في هذا الكلام مع قوله أولا: "لا ندعي لزوم ذلك للعقلاء إلا عادة" بعض منافرة، لأن أول الكلام يقتضي أن ذلك لازم عادة، وآخره يقتضي أنه غير لازم لا عادة ولا عقلا، بل إن وقع في بعض الأشياء فهو أمر عادي، على أن في جعله في بعض الأشياء مع جعله قضية عادية بعض التنافر في نفسه أيضا لمن تأمل.

وعبارة المقترح «أنه لازم عادة» وقد تقدمت. وعبارة الفهري «نحن لا ندعي أنا إذا أدركنا وجود شيء وميزناه عن غيره، أنا ندرك ماهيته وأخصه مطلقا، ولا أن ذلك لازم في قضية العقل، بل نقول إن علم ذلك في بعض الأشياء فهو قضية عادية»، وكأن المصنف وقع في كلامه بتر أو جمع بين الكلامين من غير تأمل.

فإن قلت: تجعل "بل" في كلامه للإضراب لا للانتقال فقط.

قلت: لا يمكن ذلك بعد النفي كما لا يخفى، لا يقال كلامه أولا في معنى الإثبات، لأن قوله: «لا ندعي أن ذلك لازم للعقلاء إلا عادة» معناه ندعي أن ذلك ليس بلازم إلا عادة، وبذلك صح التفريغ فيصح ما ذكرنا في "بل"، لأنا نقول هو خلاف الظاهر، على أنه لا معنى لإبطال العادة وإثباتها ثانيا، بل ولا معنى للانتقال حينئذ. لا يقال ليس في الثاني إثبات عادة، لأن ذلك في بعض الأشياء فقط. وكيف يكون عاديا؟ لأنا نقول المراد ببعض الأشياء بعض المعاني المفهومة لا بعض الأوقات، وحينئذ يصح أن يكون في ذلك البعض لازما عادة كما لا يخفى، وبهذا يسقط ما ذكره أولا من التنافر سابقا ولاحقا فلا يبقى إلا السؤال الآخر، وهو أنه أبطل العادة وأثبتها أو انتقل منها إليها. فكان الصواب إسقاط قوله «إلا عادة» للاستغناء عنه بما بعده، وجعل العقل في محله كما في عبارة شرف الدين، تأمل.

وغاية ما يجاب به أنه أبطل العادة العامة وأثبت الجزئية، أو انتقل منها إليها، وذلك مبالغة في إنكار اللزوم، والله أعلم.

---

[1] ساقط من نسخة "أ".

[2] العمدة: 216.

وذكر تقي الدين «أن الأصحاب أجابوا عن سؤال أبي هاشم بوجهين، أحدهما: ما تقدم ذكره، الثاني: أن الرؤية تتعلق بالوجود مع الحال، قال: وهذا من أجوبة القاضي ﷺ، غير أنه لم يطرد ذلك في كل حال، فإن الأحوال المتعللة لا يصح أن ترى، وكذا صفات[1] العموم في المعاني، ككون السواد عرضا لونا، فاختصاص الرؤية بذات العرض مع أخص[2] / وصفه تحكم في تعيين بعض الأحوال دون بعض» انتهى. وكأنه لأجل كون 505 الجواب الآخر[3] أقوى اقتصر عليه الفهري والمصنف، والله أعلم.

قال المقترح: «ومما يلزم القاضي أن يقال: إذا جوزت تعلق الرؤية بالحال بطل أن المصحح للرؤية الوجود، وقيل لك: هلا تعلقت الرؤية بالحال العامة والكل أحوال نفسية» انتهى.

قوله: "**وقوله: كما أن الحال لا موجودة ولا معدومة...**"[4] الخ، لفظ "قوله" بالجر عطف على "زعمه"، والضمير في "قوله" لأبي هاشم، أي كيف يصح من أبي هاشم ما ذكر مع زعمه أن الأخص حال نفسية، ومع قوله «كما أن الحال لا موجودة ولا معدومة...» الخ.

قوله: "**عرض يفارق...**"[5] الخ، هذا يبينه ما بعده، وهو أنهم زعموا أن المعدوم شيء وأن الماهية متقررة في العدم بلا وجود، فصار الوجود عارضا عليها بعد أن لم يكن، فهو مفارق ابتداء، وقد يجيبون بأن الوجود بعد اتصاف الماهية به لازم لها لا يفارقها، وهذا يكفي، وفيه نظر.

وذكر تقي الدين على أبي هاشم نقوضا أخرى، «أحدها: أن أخص وصف الشيء عين صفة نفسه، وهي تتبع الذات في الوجود والعدم فيصح أن يرى الأخص في حال العدم. الثاني أنه لما ورد عليه أن التحيز أخص وصف الجوهر ولا يثبت في حال العدم، قال: ليس التحيز أخص وصف، وإنما هو موجب الأخص عند الوجود والموجب للتحيز حال لا تسمى ولا تكيف، وهي توجب التحيز عند الوجود، قيل له فأخص وصف الجوهر إذن لا يعلم ولا

---

[1]- في نسخة "ب": أوصاف.

[2]- في نسخة "أ": اختصاص وصفه.

[3]- في نسخة "ب": الأخير.

[4]- العمدة: 217.

[5]- نفسه: 217.

يدرك، فانتقض قولك إن الرؤية تتعلق بالأخص، قال: وهذه إلزامات عليه لا محيص عنها» انتهى [وهو ظاهر][1].

قوله: "**واقتصرنا في العقيدة...**"[2] الخ، تقدم ما في جعله الذي في العقيدة هو السابع.

{معتمد من أحال الرؤية من المبتدعة}

قوله في المتن: "**ومعتمد من أحالها من المبتدعة...**"[3] الخ، يريد معتمدهم من النظر العقلي، وقد أشعر بقوله: "ومعتمدهم" أن للمعتزلة شبها أخرى عقلية غير هذه وهو كذلك، وسنشير إلى بعضها آخر الكلام إن شاء الله تعالى. وتصدق العبارة بثبوت شيء آخر ولو من السمع وقد مر.

قوله "**الأشعة عندهم أجزاء مضيئة...**"[4] الخ، الأشعة جمع شعاع بضم الشين. قال في القاموس: «شعاع الشمس وشعها بضمهما، الذي تراه كأنه الحبال مقبلة عليك إذا نظرت إليها أو الذي ينتشر من ضوئها، أو الذي تراه ممتدا كالرماح بعيد الطلوع وما أشبهه الواحدة بهاء، والجمع أشعة / وشعع بضمتين وشعاع بالكسر»[5] انتهى.

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 217 جاء فيها: واقتصرنا في هذه العقيدة...

[3]- نفسه: 217. قال الإمام السنوسي شارحا لهذه الفقرة وغيرها: «الأشعة عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من العين وتثبت بالمرئي فيرى بشرط أن يكون في مقابلة الرائي، وبشرط انتفاء القرب والبعد المفرطين، وإنما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الأشعة المتصل بالمرئي، ويسمونه قاعدة الشعاع، ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع. وقالوا: إن قاعدة الشعاع إذا لاقت جسما صقيلا لا تضرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس إلى الرائي فيرى نفسه... وأهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك، فإن خلق في جزء من العين سمي إبصارا، وفي جزء من القلب سمي علما، وفي جزء من الأذن يسمى سمعا، وفي اللسان يسمى ذوقا، وفي كل الجسد يسمى حسا، واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بحكم العادة».

[4]- نفسه: 217.

[5]- القاموس المحيط/3: 45.

واقتصر الجوهري على التفسير الأخير منها، ولما كان الشعاع عند المعتزلة بينه وبين الشعاع لغة بعض المخالفة، بين المصنف المراد هنا وقيد بالظرف أعني "عندهم" أي عند المعتزلة.

قوله: **"تتشبث بالمرئي"**[1] أي تتعلق به، والتشبث بالتاء المثلثة التعلق.

{للرؤية ثمانية شروط عند المعتزلة كما في معالم الفخر الرازي}

قوله: **"بشرط أن يكون في مقابلة الرائي..."**[2] الخ، اعلم أن المعتزلة يشترطون للرؤية شروطا ثمانية على ما في المعالم:

أحدها: سلامة الحاسة بناء على أصلهم من أن العمى هو اختلال البنية، لا خلق ضد في المحل كما يقول أهل السنة.

الثاني: كون الشيء بحيث لا تمتنع رؤيته احترازا من المعدوم، ونحو الطعوم والروائح والعلوم، فإنها لا تصح رؤية شيء من ذلك عندهم.

قلت: ويحتاج هذا الشرط إلى عبارة محررة، وإلا فالقول بأنه يشترط لصحة الرؤية أن لا تمنع الرؤية مما لا معنى له.

الثالث: عدم القرب المفرط إلى الحدقة[3]، فإن ذلك مانع من انبعاث الأشعة، ومن ثم لم ير الجفن[4]، وما أحسن قول بعض المتأخرين يعتذر إلى بعض الفضلاء، وكان استدبره في المجلس ولم يره:

إن كنت أبصرتك لا أبصرت	❖	بصيرتي في الحق برهانها
لا غرو أني لم أشاهدكم	❖	فالعين لا تبصر إنسانها[5]

---

[1]- العمدة: 217.

[2]- نفسه: 217.

[3]- الحدقة: هي محركة سواد العين. القاموس.

[4]- الجفن: غطاء العين من أعلى وأسفل والجمع أجفن وأجفان وجفون. القاموس.

[5]- البيتان للشيخ أبي البركات وقد جلس في حلقة بعض المشايخ واستدبر بعض الفضلاء ولم يره بسبتة، والبيتان في نفح الطيب/5: 481 تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1968.

الرابع: عدم البعد المفرط فإنه يفرق الشعاع.

الخامس: عدم اللطافة احترازا من نحو الهواء فإنه لا يرى لذلك.

السادس: عدم الصغر احترازا من الجوهر الفرد فإنه لا يرى عندهم.

السابع: عدم الحجاب الكثيف كالجبل مثلا، فإن ما وراءه لا يرى.

الثامن: خصوص المقابلة أو ما في حكمها.

قالوا: وإذا توفرت هذه الشروط وجبت الرؤية. واستدلوا بأنها لو لم تجب عند هذه الشرائط، لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شامخة، وشموس وأقمار ولا نراها، وتجويز ذلك سفسطة ومنع للضرورة[1].

قالوا: «فإذا وجدت الرؤية عند هذه الشرائط»، فنقول إن الشرائط الستة الأخيرة لا تتصور في حق الله تعالى، لأنها لا تعقل إلا في الأجسام، فبقي أن يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس إلا سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث يصح أن يرى، وهذان الشرطان قد حصلا في الحال، فيجب أن يرى الله تعالى، وحيث لم ير فاعلم أنه تمتنع رؤيته لذاته، إذ لا مانع غير هذه الموانع المذكورة.

{جواب الأشعرية عن المسألة من أوجه}

507 وأجاب الأشعرية / عن هذا السؤال بأوجه كثيرة: منها: أنا لا نسلم أن الرؤية بانبعاث الأشعة، فيبطل أكثر الشرائط التي بنوها على هذا الأساس. ومنها أنا لا نسلم حصر الموانع فيما ذكرتم، فإن معتمدكم في الحصر الاستقراء، وهو لا ينتج القطع، إذ غايته عدم علم لا علم عدم، ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الأشياء، خلق معنى في العين يضاد ذلك الشيء، بل يجب أن يعتقد هذا، وإلا لما صح أن يكون الملك بحضرتنا يخاطبه النبي ﷺ ونحن لا نراه، وبهذا يبطل قولهم: «لو لم تجب عند اجتماع هذه الشرائط لجاز أن تكون بحضرتنا جبال لا نراها» لأنا نقول نحن قاطعون بعدم وقوع ما ذكرتم ولا نمنع جوازوقوعه، ومحل الضرورة الأول لا الثاني.

1- انظر المعالم: 71.

فليس كل ما نجوزه وقع، وليس كل ما نقطع بعدم وقوعه يمتنع وقوعه، وإنما جوزتم الضرورة اللاحقة في قالب الذاتية، فإنا نقطع بعدم وجود جبال من ياقوت وكثبان من مسك بحضرتنا ونجوز وجودها، فأي دليل على امتناع ما ذكرتم عقلا، ونحن لا نقدر أن نجزم بأنه ليس بحضرتنا ملك أو جني إذا لم نرهما، كيف وملك الموت يقبض روح الإنسان بحضرتنا ونحن لا نراه، وربما يقول المريض المشرف أو غيره أن رجالا أحدقوا بي ويعاينهم ونحن لا نراهم، ولا نقدر أن ننكر ما قال، ولا أن نحكم ببطلانه وامتناعه.

قوله: "**بالطرْف بطرَف تلك الأشعة...**"[1] الخ، الطرف أولا بسكون الراء وثانيا بفتحها، وأراد بالأول العين، قال في القاموس: «الطرف -يعني بسكون الراء- العين لا يجمع لأنه في الأصل مصدر أو اسم جامع البصر، لا يثنى ولا يجمع وقيل أطراف» انتهى. ومنه قوله تعالى: ﴿**لاَ يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ**﴾[2]. وأراد بالثاني آخر الشعاع المتصل بالمرئي. والمجرور الأول أعني بالطرف متعلق بالرؤية. والمجرور الثاني أعني بطرف متعلق ب"تقع"، والباء فيه للسببية، ويحتمل أن يتعلقا معا ب"تقع"، وتكون الباء فيهما معا للسببية أو الثانية للسببية، والأولى للآلة، ويحتمل غير ذلك. والخطب سهل.

قوله: "**المتصل بالمرئي**"[3] هو بالجر نعت لطرف المفتوح الراء.

قوله: "**ويسمونه قاعدة الشعاع**"[4] الضمير فيه لطرف الشعاع المتصل بالمرئي.

قوله: "**منبعَث الشعاع**"[5] الظاهر أن منبعث بفتح العين اسم مكان وهو المحل الذي 508 / ينبعث منه الشعاع، وجعل طرف الشعاع محلا لا يخلو عن تسامح، وإنما المنبعث حقيقة العين.

قوله: "**صقيل لا تضرس فيه...**"[6] الخ، الصقيل لغة المجلو، يقال صقلت السيف ونحوه فهو صقيل ومصقول إذا جلوته، والمراد هنا غاية الصقالة، كما في المرآة، والتضرس

---

[1]- العمدة: 217.

[2]- إبراهيم: 45 وتمامها: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لاَ يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾.

[3]- العمدة: 217.

[4]- نفسه: 217.

[5]- نفسه: 217.

[6]- نفسه: 217.

الخشونة وعدم الصقالة، وهذه اللفظة كأنها مأخوذة من الضرس وهو العض الشديد وهو بعيد، أو من قولهم الضرس بكسر الضاد للأكمة الخشنة، أو من قولهم حرة مضروسة إذا كان فيها أحجار كأضراس الكلاب في الحدة، أو من قولهم تضارس البناء إذا لم يستو، أو من قولهم ضرست أنيابه إذا تآكلت من أكل الحامض، وقد وقع في اللغة من هذا الضرب كثير، وهي عائدة إلى أصل واحد، ولم نر استعمال لفظ التضرس والتضريس فيما يذكره هؤلاء.

{مختلف تعاريف المتكلمين للإدراك}

قوله: "**وعند أهل الحق الإدراك معنى...**"[1] الخ، لاشك أن الإدراك عندنا معنى، وأن ما يكون منه في القلب يسمى علما، وأما ما يكون منه في الحواس، فالجمهور أنه ليس بعلم، وتقدم من كلام سعد الدين أن «الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على ماهية[2] مخصوصة به محسوسة من الأين والوضع ونحو ذلك».

«وعند الشيخ أبي الحسن الإحساس بالشيء علم به، فالإبصار علم بالمبصرات، والسماع علم بالمسموعات، وهكذا البواقي»[3] وتقدم هذا مستوفى فراجعه.

وقال تقي الدين: «اختلف أصحابنا في حقيقة الإدراك، فمنهم من يرى حده، ومنهم من منع ذلك، ومنهم من قال هو علم مخصوص متعلق بالوجود، ولا يخرج عن جنس العلوم، ومن أصحابنا من أثبته مخالفا لأجناس العلوم.

وقد نقل القولان عن الشيخ أبي الحسن، ثم قال: «والذي ينصره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني أن الإدراك من جنس العلوم وهذا أحد قولي الشيخ.

وذهب القاضي في بعض كتبه إلى نصرة القول بمخالفته لأجناس العلوم، وقد اتفق الفريقان على ثبوت المخالفة بينه وبين العلم المتعلق بالوجود الذي هو قائم بالقلب» انتهى. وقد بسط الكلام فيه فانظره. وهذا كله عندنا.

1- العمدة: 217 جاء فيها: «..وأهل الحق رضي الله عنهم يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك...».

2- أوردت هيئات بدل ماهية في شرح المقاصد/2: 311.

3- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/2: 313.

{الإدراكات تستند إلى قوى في الجسم عند الفلاسفة}

وأما الفلاسفة فيسندون هذه الإدراكات إلى قوى في الجسد، أما السمع والبصر فقد تقدم ما فيهما عندهم.

{تعريف الذوق عند الفلاسفة}

وأما الذوق فهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها المطعوم لمخالطة الرطوبة / اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب. 509

{تعريف الشم عند الفلاسفة}

وأما الشم فهو قوة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

ونقل في المقاصد: «أن أفلاطون وهرمس وفيتاغورس وغيرهم ذهبوا إلى أن الأفلاك لها شم وفيها روائح، ورد عليهم المشاؤون[1] بأنه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل. وأجيب بأن اشتراط ذلك إنما هو في العنصريات. -قال:- ومن كلمات بعض المتأخرين أنا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم أو يقظة نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر، ولهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية، على أن لكل كوكب بخارا مخصوصا، ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له» انتهى.

{تعريف اللمس عند الفلاسفة}

وأما اللمس فهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة، ونحو ذلك على الالتماس والاتصال، وأثبت بعضهم اللمس للفلكيات أيضا، وبعضهم أثبته للعنصريات كالأرض والنار. وجمهورهم على أن اللامسة قوة واحدة في جميع البدن، كما مر.

وذهب بعضهم إلى أنها قوى أربع يدرك بكل واحدة منها واحدة من المضادات الأربع، أعني المضادة التي بين الحرارة والبرودة، والتي بين الرطوبة واليبوسة، والتي بين الملاسة والخشونة، والتي بين الصلابة واللين، ولا يخفى ما في العبارة من التسامح، إذ المضادة نفسها ليس مما يدرك باللمس، وقد يجتمع بعض الحواس المذكورة في محل واحد كالشيء

---

[1] – المشاؤون اسم يطلق على أرسطو وأتباعه، إشارة إلى طريقة أرسطو في التعليم إذ كان يمشي وحوله تلاميذه.

الحار مثلا، إذا وقع على اللسان فإن الإنسان مثلا يدرك حرارته باللمس وطعمه بالذوق، وهذه كلها إدراكات عند أهل الحق يخلقها الله تعالى في هذه المحال بتخصيص من الله تعالى عادة.

ويجوز أن توجد في غيرها، بحيث يكون الإبصار مثلا في اليد أو الرجل، ويجوز أن تقوم بالجميع حاسة واحدة، بحيث تدرك الباصرة مثلا جميع المرئيات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات، وما يذكره المتفلسفون من القوى لا دليل عليه، وعلى تقدير تسليم وجوده فإنما هو أمر ارتبط به أمر آخر عادة، بحيث يكون عنده لا به كما في النار للإحراق عندنا.

قوله: "**كما أن البلور إذا اتصل**"[1] يقال البلور بكسر الباء وفتح اللام المشددة وسكون الواو / على وزن سنور، ويقال أيضا بلور على وزن تنور، وهو حجر معروف صاف كالزجاج أو أفضل. 510

قوله: "**حيث يكون الهواء مظلما...**"[2] الخ، الهواء هنا بالمد وهو ما بين السماء والأرض مثلا، وأما بالقصر فالعشق، وليس مرادا، واعلم أن ما ذكر من الاستدلال قد يمنعه الخصم، ويقول إن كان في الهواء المظلم إشراق ما فهو يكفي وإلا فلا يسلم وجود الرؤية أصلا، فضلا عن مثل ما في المشرق.

قوله: "**مع أنه لا يرى**"[3] يعني اتفاقا بيننا وبين المعتزلة، لما مر من أنهم يشترطون عدم الصغر المفرط، ويحكمون بأن الجوهر الفرد لا يرى لصغره، وهذا يرد على جمهورهم، وأما من لا يقول بثبوت الجوهر الفرد فلا، وقد يجيبون بأن الصغر المفرط يمنع من اتصال الأشعة.

قوله في المتن: "**نفد من زاوية حادة...**"[4] الخ، يقال نفذ بالذال المعجمة وفتح الفاء بمعنى خرج، وزاوية البيت في اللغة ركنه، ومنه زاوية الشكل عند أهل الهندسة المذكورة

---

[1] - العمدة: 218.

[2] - نفسه: 218. جاء فيها: حين يكون الهواء....

[3] - نفسه: 219.

[4] - نفسه: 219. قال الإمام السنوسي في متن عقيدته الكبرى: «(ص) قالوا إنما ذلك لأن الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي، فقام خطاً مستقيما بوسط القاعدة على زاوية قائمة، ومعلوم أنه أضعف مما يقوم عليها من سائر الخطوط، فزيادة ذلك البعد لغير منعت من رؤية طرف المرئي».

هنا، والمراد بالحادة هنا الضيقة، كأنه مأخوذ من تحديد السيف ونحوه، بمعنى تشحيذه، وترقيق طرفه، وبيان ما ذكر أن تعلم أنه إذا قام خط على خط في وسطه، فإنه تحدث هنالك زاويتان ضرورة، فإن كان الخط القائم مستقيما لا انحراف فيه هكذا ⊥ سمي الزاويتان الحادثتان قائمتين، وإن كان فيه انحراف إلى جانب هكذا ⊥ سميت الزاوية التي مال إليها حادة والتي مال عنها منفرجة[1].

قوله: "**لمثلث**"[2] نعت لزاوية.

قوله: "**قاعدته المرئي**"[3] الجملة نعت لمثلث، أي قاعدة هذا المثلث هي جسم المرئي كما قرره في الشرح.

قوله: "**فقام خطا مستقيما**"[4] الضمير في قام للشعاع.

قوله: "**مما يقوم عليها**"[5] أي على القاعدة.

قوله: "**فزيادة ذلك البعد لغيره**"[6] أي زيادة البعد الحاصلة لغير الخط الذي في الوسط، وهي الزيادة الحاصلة للطرفين على الوسط، منعت[7] من رؤية الطرفين، فلم ير إلا الوسط، ومن ثم صار في مرئي العين صغيرا.

قوله: "**شعاعيان**[8] **متوهمان**"[9] وفي بعض النسخ موهومان إشارة إلى أن المحقق هو خط الوسط فقط، وذلك أن الإنسان إذا رأى جسما بعيدا فما وقع عليه بصره من ذلك الجسم هو ما قابله ذلك الشعاع الخارج من عينه حقيقة، وتقول إنما لم ير كبيرا لأنه لم ير جميعه وإنما رأى وسطه فقط، ولم ير الطرفان لأن الشعاع الخارج من العين إنما بلغ وسطه.

1- في نسخة "ب": منحرفة.

2- العمدة: 219.

3- نفسه: 219.

4- نفسه: 219.

5- نفسه: 219.

6- نفسه: 219.

7- في نسخة "ب": منعته.

8- في نسخة "ب": شعاعان.

9- العمدة: 219.

وذلك أنا لو قدرنا أن يخرج من العين خطان آخران يقعان على الطرفين اللذين لم يقع عليهما الخط المحقق الذي في الوسط، فإنه تحدث حينئذ صورة شكل مثلث ساقاه هما الخطان الواقعان على طرفي جسم المرئي، / ويلتقيان في العين، وقاعدته أي الخط الذي يقوم عليه الساقان هو جسم المرئي جميعا، لأنا نتوهمه خطا ممتدا في مقابلة الرائي من اليمين إلى الشمال، والخط الشعاعي الخارج من العين قائم في الوسط على القاعدة أي جسم المرئي، وهو خارج من بين الساقين أي الخطين الموهومين الملتقيين في العين، وهو معنى نفوذه من الزاوية الحادة كما مر، وحينئذ يكون الخطان الواقعان على الطرف أطول من الخط الواقع على الوسط كما سنبين، وبالضرورة يكونان أكثر مسافة فلا يرى ما وقعا عليه وإنما يرى الوسط فقط لقربه، ومن ثم رئي صغيرا.

قوله: "**وترا للزاوية القائمة...**"[1] الخ، الوتر هنا بفتح الواو والتاء المثناة فوق كوتر القوس ومنه أخذ، والمراد أن الخط الذي في الوسط، تحدث زاوية عن يمينه بالنسبة إلى الرائي يكون الساق الذي على الأيمن وترا لها، وتحدث زاوية عن يساره بالنسبة إلى الرائي يكون الساق الذي على الأيسر وترا لها.

قوله: "**وهي مائة ذراع وذراع**"[2] يعني المائة الأولى والذراع الزائد، لا أنه يزيد في الانتقال عن المائة الأولى مائة ذراع أخرى وذراع.

قوله: "**وهذا الذي أوردتم عندنا لا تجوز رؤيته**"[3] أي ما ذكرتم من الطعوم ونحوها لا تجوز عندنا رؤيته[4]، فالظرف كأنه مقدم على عامله.

قوله: "**واللون قائم به...**"[5] الخ يريد أن الجسم البعيد مع لونه يصدق عليه أنه اتصل به الشعاع أو قام بما اتصل به الشعاع، لأن الجسم قد اتصل به الشعاع واللون قد قام بما اتصل به، واللون مما يرى اتفاقا، فيلزم أن يرى مع البعد وهو باطل.

---

1 - العمدة:219.
2 - نفسه: 220.
3 - نفسه: 220.
4 - في نسخة "ب": رؤيتها.
5 - العمدة: 220.

قوله: **"في البرية"**[1] هي بفتح الباء الموحدة وكسر الراء المشددة نسبة إلى البر ضد البحر.

قوله: **"لكنا نرى دفعة لما في الجهات الست..."**[2] الخ، الدفعة بفتح الدال المهملة المرة، ورؤية الجهات الست في مرة، إنما يتصور مع الدوران على غاية الخفة والسرعة، فإن الإنسان يمكنه أن يفتح عينيه إلى جهة ثم يدور دورة وعينه على حالها لم تتحرك، وحينئذ يرى ما في الجهات، على أنه لابد مع ذلك من التفات إلى العلو والسفل، وهو على حاله، وإلا لم تكمل ست جهات.

قوله: **"وأجاب الحكماء..."**[3] الخ، هذا جواب آخر مستقل عن السؤال أولا، وليس جوابا على الاعتراض الوارد على جواب المعتزلة، كما يوهمه كلام المتن، وقد بين المراد في الشرح.

قوله: **"أن لا تبعد تلك الصورة ببعد الرائي..."**[4] الخ، أي ولا تضحك بضحكه، ولا تبكي ببكائه، ولا تتشكل بجميع أشكاله، واللازم باطل في الجميع.

512 قلت: وفيه نظر، لأنهم إذا التزموا أن المرئي هو الصورة / المطابقة للرائي، فلهم أن يقولوا تطابقه في جميع كيفياته ووضعه.

قوله: **"فبطل بهذا كل ما أصلوه..."**[5] الخ، هذا إن سلموا التحاق بصرنا ببصريته تعالى، وإلا فربما يقولون الرؤيتان مختلفتان بالحقيقة، وبالقدم والحدوث، فيجوز أن يختلفا في اللوازم والأحكام، وقد تقدم أن بعضهم حكم بأنه تعالى لا يرى كما أنه لا يرى. وبعد كتبي هذا، رأيت سعد الدين في شرح النسفية نظر في هذا الكلام بنحو ما ذكرنا، فإنه بعد أن ذكر أن المعتزلة اشترطوا في تحقق الرؤية شروطا على ما تقدم، وأنه باطل قال: «وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا وفيه نظر، لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر» انتهى.

1- العمدة: 221.
2- نفسه: 221.
3- نفسه: 222.
4- نفسه: 222.
5- نفسه: 223.

لكن قال ابن أبي شريف[1] عن شيخه: «الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئي[2]، يخلقه الله تعالى عند مقابلة الحاسة له بالعادة، فجاز أن يخلق هذا القدر بعينه من غير أن ينقص منه قدرا من الإدراك من غير مقابلة لهذه الحاسة معها لجهة مسافة خاصة وإحاطة بمجموع المرئي كما قد يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلا، كما روي عنه ﷺ أنه قال: (سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي)[3]، وكما نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله سبحانه من غير مقابلة وجهة باتفاق، والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي، فإن اقتضت عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك. فإن ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما، ثبت مثله في الآخر» انتهى. فإن سلم كون الرؤية نسبة انتهض[4] الاستدلال.

قوله: "**رؤية النبي ﷺ الجنة...**"[5] الخ، هذا إن سلموا أنه ﷺ رآها بحاسة بصره في موضعها وبينه وبينها تلك الحجب، وإلا فربما يقولون مثلت له أو رفعت له حتى رآها مع أنهم لا يقولون بوجود الجنة إذ ذاك.

قوله: "**بنية الحدقة...**"[6] الخ، كأن الإضافة فيه للبيان.

قوله: "**إنما يقوم بجوهر فرد**"[7] يعني لاستحالة قيام المعنى الواحد بمحلين، وهذا مذهب المتكلمين.

---

[1] - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش: 4 في الحواشي.

[2] - في نسخة "ب": فالمرئي.

[3] - الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها ولفظه «أتموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري» وأخرجه النسائي في سننه،كتاب الإمامة، باب: حث الإمام على رص الصفوف ولفظه: أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري».

[4] - في نسخة "ب": نهض.

[5] - العمدة: 223.

[6] - نفسه: 223.

[7] - نفسه: 223.

قوله: "**ولا أثر للجواهر المحيطة به**"[1] أي لا تكون إحاطة الجواهر بجوهر الإدراك شرطا في قيام الإدراك بذلك الجوهر، إذ الشرط لابد أن يوجد في محل المشروط، والإحاطة لم توجد في جوهر الإدراك، فلا تكون شرطا فيه.

قال تقي الدين مقررا لكلام الإرشاد: «الإدراك إنما يقوم بجزء فرد، إذ المعنى الواحد يستحيل أن يقوم بجزئين، ولا أثر للجواهر المحيطة به، فإنه إنما يقبل ما يقوم به لنفسه، وصفة النفس لا تتوقف على شرط، ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر به شرط قيامه بالجواهر، إذ الشرط لابد أن يوجد في / محل يوجد فيه المشروط، وإلا لزم أن يثبت 513 المشروط مع انتفاء الشرط، وتكون الحياة في محل، والعلم في محل، وفي ذلك ثبوت المشروط بدون الشرط.

قال: فإن قيل يلزمكم أن لا يثبت التأليف بين جوهرين، لأنه لا يصح قيام التأليف بجوهر إلا بوجود جوهر آخر، فإذا جاز أن يكون قيام عرض التأليف به مشروطا بوجود جوهر آخر يجاوره، فما المانع من مثل ذلك في الإدراك؟.

[قلت][2] والجواب من وجهين: أحدهما، أنه لا نسلم أن التأليف عرض. الثاني، وإن سلمنا أنه عرض، غير أنه يقتضي كونه مؤلفا مع غيره، وليس قيام الإدراك يقتضي حكما لغيره، والجواب الأول أسد» انتهى.

ثم قال أيضا: « ومما يدل على انتفاء اشتراط البنية، أن الجواهر المحيطة بمحل الإدراك لو قدرنا مفارقة محال الإدراك لها مع بقائها على أعراضها لم تتغير أحكامها، فإن كانت تلك الأعراض توجب حكما لما فارق محليهما، فيلزم أن يوجب العرض الحكم لغير محله، مع أنه لا اختصاص له بمحل، ثم الموجب لهذا الحكم ينبغي أن يكون بمجموع أعراض، فإن انضمام جوهر فرد إلى محل الإدراك غير كاف عندهم. وثبوت حكم المحل للإدراك بناء على معاني متعددة تركيب في العلة، ولا يصح التركيب في العلة العقلية، فإنها إنما توجب حكمها لنفسها، ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة، فامتنع التركيب في العلة العقلية، وما ذكروه يلزم منه التركيب ففسد» انتهى.

---

[1] - العمدة: 223.

[2] - سقطت من نسخة "أ".

قلت: والحاصل أنا لا نسلم أن قبول الجوهر للمعنى يتوقف على شرط، فإن الصفة النفسية لا تتوقف، ولو سلمنا صحة التوقف، فنقول ما جعلوه شرطا لا يصح، وعلى كل تقدير يبطل <كل>[1] ما ذكروه من اشتراط البنية، أما على الأول، فلأن نفي مطلق الشرط يقتضي بالضرورة انتفاء شرط خاص هو البنية، ضرورة أن نفي الأعم ملزوم لنفي الأخص، وأما على الثاني، فلأنا ذكرنا أن إحاطة الجواهر لا يكون شرطا، وإذا انتفى ذلك لم توجد بنية.

واعلم أن ما ذكره تقي الدين آخرا من التركيب في العلة، إنما يلزم عند من منع قيام التأليف بجوهرين فأكثر، ليلزم وجود أعراض، وأما من يجوزه فلا يلزم عنده تركيب، إذ ليس هنالك إلا عرض واحد على ما لا يخفى، لكن قد علمت من مذهب المتكلمين أن من سلم كون التأليف عرضا يلزمه أن يمنع قيامه بمحلين.

قوله: "**وهو مأخوذ...**"[2] الخ، أي ما تقدم من أن كل ما يجوز أن يدرك، إذا لم يقم بالمحل... الخ، هو مأخوذ / من هذه القاعدة.

قوله: "**والموجودات متناهية...**"[3] الخ، إن قيل هما متناهية لكن تستمر، فلابد أن يكون لما سيوجد منها موانع من رؤيته بعد وجوده تقوم بالمحل، وذلك لا يتناهى.

قلت: ما سيوجد قبل وجوده لا يصح تعلق الرؤية به، فلا حاجة إلى وجود مانع، ثم إذا حدث بعد حدث مانعه إن لم ير فلم يلزم محال، لأن الموانع متسلسلة لا مجتمعة.

قوله: "**إلا أبا الهذيل العلاف**[4]"[5] هو أحد مشايخ المعتزلة، وكان أستاذا للمأمون على ما مر ذكره.

1- سقطت من نسخة "ب".
2- العمدة: 224.
3- نفسه: 224.
4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 277 هامش 1 من الحواشي.
5- العمدة: 224.

عجيبة: {حكاية أبي الهذيل العلاف وسهل بن هارون}

حكى صاحب الروض[1] أن أبا الهذيل المذكور نزلت به حاجة فذهب إلى سهل بن هارون[2]، وكان ممن يضرب به المثل في البخل، وطلبه أن يكتب له إلى ابنه الحسن بن سهل[3] ليعينه بشيء، فكتب سهل رقعة ودفعها إلى أبي الهذيل، فجاء بها أبو الهذيل ولم يفتحها حتى بلغها الحسن بن سهل، ففتح الحسن الرقعة فإذا فيها:

إن الضمير إذا سألتك حاجة	لأبي الهذيل خلاف ما أبدى
فامنعه روح اليأس ثم أمدد له	حبل الرجاء بمخلف الوعدى
حتى إذا طالت شقاوة جده	وعناؤه فأجبه بالرد
وإذا استطعت له المضرة فاجتهد	فيما يضر بأبلغ الجهدى[4]

فلما قرأها وقف عليها أبا الهذيل، ثم قال له لكني لا أفعل مثل ما قال وقضى حاجته، ثم رجع أبو الهذيل إلى سهل فقال له: ما هذا الذي كتبت لي؟ فقال له سهل: أين غاب عنك الفهم ألم تسمع قولي:

إن الضمير إذا سألتك حاجة	لأبي الهذيل خلاف ما أبدى

فلو لم يكن في قلبي الخير لك ما قلت ذلك.

قوله: "**يضاد جميع آحاد الإبصار...**"[5] الخ، لفظ الإبصار بكسر الهمزة على أنه مصدر وهو أظهر، فهذا الكلام فيه فائدتان:

---

[1]- سبق التعريف بكتاب الروض الأنف وبصاحبه الإمام السهيلي في الجزء الأول ص: 252 هامش 7 من الحواشي.

[2]- سهل بن هارون الفارسي الأصل الدستميساني (ت: 215هـ) أبو عمرو. أديب، كاتب، شاعر، حكيم، اتصل بخدمة المأمون العباسي، وتولى خزانة الحكمة، له من التصانيف: "ديوان رسائل" كتاب "النمر والثعلب". معجم المؤلفين/4: 286 – تاريخ الأدب العربي: 473.

[3]- هو الحسن بن سهل بن عبد الله السرخسي (ت: 236هـ). تولى وزارة المأمون بعد أخيه، وكان المأمون قد ولاه جميع البلاد التي فتحها ظاهر بن الحسين. وفيات الأعيان/2: 120.

[4]- الأبيات دون البيت الرابع وردت في عيون الأخبار لابن قتيبة (ت: 276هـ)/1: 102 دار الكتب العلمية بيروت.

[5]- العمدة: 224.

إحداهما: أن العمى لا يجامع الإدراك حتما للمنافاة بينهما، وذكر تقي الدين أنه نقل عن صالح قبة[1] المعتزلي أنه يجوز قيام الإدراك بالعين، مع وجود العمى، وكذلك يوجد العلم مع الموت. قال: «وسياق ذلك يجري إلى عدم اشتراط الحياة في العلم والإدراك أيضا، وهذا نوع من السفسطة، ويلزم عليه الشك في علم الجمادات وإبطال دلالة الفعل الواقع / من المؤثر الفاعل المختار على علم الفاعل، وفي ذلك إبطال ضرورات العقول وأدلتها، فهذا مما لا يلتفت إليه ولا يعتد به قولا في النظريات» انتهى.

قلت: وقد يمكن أن يكون صالح أراد بالعمى انتقاض البينة على ما سبق عندهم، وهو بهذا المعنى لا ينافي الإدراك عند أهل الحق، فيكون قد وافقنا وخالف أصحابه، والله أعلم.

الفائدة الثانية: أن العمى ضد للإدراك، وهو مذهب المتكلمين وذهب الحكماء إلى أنه عدم الملكة.

تنبيهات: {مزيد تقرير مباحث الرؤية}

{التنبيه الأول: غرض أهل السنة والمعتزلة من مباحث الرؤية على طرفي نقيض}

الأول: هذا آخر ما ذكر في هذا الكتاب من مباحث الرؤية، وقد علمت مما مر أن غرض أهل السنة من ذلك أمران: أحدهما: الجواز والآخر الوقوع.

وغرض المعتزلة من ذلك أيضا أمران نقيضان لهما وهما: عدم الجواز وعدم الوقوع، وقد علمت أن أهل السنة إذا أثبتوا الوقوع كفاهم ذلك عن إثبات الجواز، لأن الوقوع أخص من الجواز ضرورة أن المطلقة أخص من الممكنة، والأخص يستلزم الأعم البتة، والمعتزلة إذا أثبتوا عدم الجواز كفاهم ذلك عن إثبات عدم الوقوع، لما علمت من أن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، والأخص يستلزم الأعم.

---

[1] - سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 78 هامش: 4 من الحواشي.

{التنبيه الثاني: احتجاج أهل السنة والمعتزلة بحجج عقلية ونقلية على مسألة الرؤية في الجواز والوقوع}

الثاني: احتج كل من الفريقين بحجج عقلية ونقلية، بعضها على الجواز وعدمه، وبعضها على الوقوع وعدمه، وقد علمت أن العقل لا مجال له في إثبات الوقوع، وبهذا تعلم أن أهل السنة لا يكتفون بالحجج العقلية في الغرضين السابقين معا، لأن غايتها الدلالة على الجواز فلابد من حجج نقلية تدل على الوقوع.

نعم، يكتفون بالنقل لدلالة الوقوع على الجواز كما مر، إلا إذا قام دليل للاستحالة يصرف النقل عن ظاهره، وأما المعتزلة فيكتفون بالحجج العقلية، لأن ما دل على نفي الجواز يدل على نفي الوقوع لو استقامت لهم.

فمما احتج به أهل السنة عقلا، ما تقدم من أن الله تعالى موجود. ومنها أن كل ما لم ينهض دليل على استحالته، لاسيما وقد دل الشرع على وقوعه فهو في حيز الجواز، ومن ادعى الامتناع فعليه البيان، وهذا على ما يقول الحكماء من أن كل ما عرضته على العقل ولم يقض بضرورته ولا امتناعه، فاجعله في طبقة الإمكان، إلا أنه يكفي في النظر ولا يكفي في المناظرة إلا على طريق الإقناع.

516 ومنها عقل مستنبط / من النقل، وهو أن التمدح بنفي الرؤية في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[1] يدل على الجواز إذ الممتنع لا يتمدح به وقد تقدم، وأن اختلاف الصحابة في وقوعها دليل على جوازها، وأنها لو كانت ممتنعة ما سألها موسى على ما مر، وهذا على الجواز. وأما على الوقوع فالإجماع والنصوص السابقة.

وأما المعتزلة فقد احتجوا بما مر من الشبه النقلية والعقلية، وقالوا أيضا إنه متى ذكر طلب الرؤية في القرآن استعظمه الله تعالى غاية الاستعظام.

قلنا: إنما ذلك لوقوع السؤال منهم على سبيل التعنت، وأما موسى عليه السلام فمنع لسؤالها قبل أوانها لا لاستحالتها، وأقصى شبههم ما تقدم من أن الرؤية تستلزم الجهة

---

[1]- الأنعام: 104 وتمامها: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾.

والحيز والمقابلة، وذلك على الله تعالى محال، لاستحالة التجسيم والتحيز والتشبيه مطلقا. وأنشد صاحب الكشاف ردا على أهل السنة:

لَجماعةٌ سَمَّوْا هَوَاهم سُنَّــــة ❖ وجَماعةً حُمرٌ لَعمْري مُوكَفَــه[1]

قد شبَّهوه بخَلْقِه فتخوَّفُــوا ❖ شُنعَ الوَرَى فتمسكوا بالبلكفة[2]

وأجاب بعض المتأخرين فقال:

لجماعـة سموا هواهم معدلا ❖ وجماعة حمر لعمري موكفـه

طلب الكليم لها دليل جوازها ❖ إذ يستحيل عليه جهل المعرفة

--- ورد الحديث ❖ ويل لمن كذب به أو حرفـــه[3]

ورأيت في بعض التقاييد أنه لما وقف على أبيات الكشاف أبو الهوان التركي الصطنبولي رد عليه بقصيدة طويلة يقول فيها:

سميت جهلا صدر أمـة أحمـد ❖ وذوي البصائر بالحمير الموكفـه

ورميتهـم عن نبعـة سويتهـا ❖ رمي الوليد غدا يمزق مصحفــه

أترى الكليم أتى بجهل ما أتـى ❖ وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفـه

نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى ❖ فرمى الهوى بك في المهاوي المتلفه[4]

517 / وانظر قوله «يمزق مصحفه» ما ألطفه.

---

[1]- مؤكفه: الإكاف والوكاف برذَعة الحمار يقال: آكف الحمار فهو مؤكف بالهمز أي عليها إكافها أي برذعها.

[2]- كتاب الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: 156. هذه الأبيات للزمخشري في الرد على أهل السنة، أي هم جماعة سموا هوى أنفسهم سنة، ولكن من عرف أن مستند المعتزلة العقل، ومستند الجماعة النقل عرف الهوى من الهدى.

وحمر أي كالحمر، موكفة: أي موضوع عليها الآكاف، مبالغة في التشبيه، قد شبهوه أي الله عز وجل بخلقه حيث قالوا إنه يرى بلا كيف.

[3]- وردت هذه الأبيات في بعض المصادر بزيادة ونقصان وألفاظ مغايرة.

[4]- هذه الأبيات مع أخرى في أزهار الرياض/3: 299-300 تنسب إلى الشيخ عمر السكوني الأصولي رحمه الله.

{التنبيه الثالث: الفرق كلهم خالفوا أهل السنة في مسألة الرؤية ولا خصوصية للمعتزلة}

الثالث: اعلم أن الفرق كلهم خالفوا أهل السنة في هذه المسألة، ولا خصوصية للمعتزلة، وذلك أن أهل السنة أثبتوا رؤية الله تعالى لا في جهة ولا مقابلة، وهي انكشاف تام يخلقه الله تعالى في العين زائدا على الانكشاف العلمي، لا بانبعاث الشعاع ولا بانطباع صورة المرئي في الناظر، ولم يقل بهذا أحد غيرهم، فإن الكرامية وإن قالوا برؤية الله تعالى لكن في جهة وحين لاعتقادهم أنه تعالى جسم، أما موجود ليس بجسم ولا في جهة ومكان، فلا يثبتونه أصلا فضلا عن أن يرى.

{التنبيه الرابع: اتفاق أهل السنة على رؤية ذات الله واختلافهم في صحة رؤية صفاته}

الرابع: اتفق أهل السنة على رؤية ذات الله تعالى، واختلفوا هل تصح رؤية صفاته أم لا؟ فذهب الجمهور إلى الصحة لاطراد دلالة الوجود على صحة رؤية كل موجود، قال سعد الدين: «إلا أنه لا دليل على الوقوع»[1] وتقدم كلامه.

{التنبيه الخامس: اختلاف أهل السنة في جواز رؤية الله تعالى في الدنيا}

الخامس: اختلف أهل السنة هل تجوز رؤية الله تعالى في الدنيا كما جازت في الآخرة أم لا؟ وقد حكى عن الأشعري قولان: الأول الجواز لأن الله تعالى موجود، فكما جاز أن يخلقها لعباده في الآخرة لا يمتنع أن يخلقها لهم في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة في رؤية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج والمحال لا يختلف فيه. الثاني: المنع وصححه الكثير وحملوا الاختلاف المذكور على أن ذلك في حق النبي ﷺ، وقد ورد عنه ﷺ: (لن يرى أحدكم ربه حتى يموت)[2].

---

[1]- شرح المقاصد/2: 123.

[2]- أخرجه مسلم في كتاب الفتن، باب: ذكر ابن صياد ولفظه «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت».

وحكى ولي الدين العراقي عن عياض أنه قال: «مذهب أهل السنة أنها غير مستحيلة في الدنيا بل ممكنة، ثم اختلفوا في وقوعها، وسبب المنع أن قوى الآدميين في الدنيا لا تحتملها كما لم يحتملها موسى عليه السلام.

وذكر ابن الصلاح[1] وأبو شامة المقدسي[2]: «أنه لا يصدق مدعي رؤية الله تعالى في الدنيا يقظة فإنه شيء منع منه موسى كليم الله». واختلف في حصوله لنبينا ﷺ كيف يسمح به إلى من لم يصل إلى مقامهما هذا مع قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فإن الجمهور حملوه على الدنيا جمعا بينه وبين أدلة الرؤيا.

{التنبيه السادس: الاختلاف في جواز رؤية الله تعالى في المنام}

السادس: اختلفوا أيضا هل تجوز رؤية الله تعالى في المنام؟، فمنعتها طائفة واحتجوا بأن ما يرى في المنام مثال وخيال وهما محال على الواجب تعالى. وذهب آخرون إلى جواز / ذلك ووقوعه وهو مذهب المعبرين وقد حكى عن كثير من السلف. 518

وحكى عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا ربهم في المنام منهم الإمام أحمد، والتحقيق أن هذه المسألة ليست من مباحث الرؤية، وإنما تذكر فيها استطرادا، فإن رؤية المنام ليست رؤية عين، وإنما هي نوع مشاهدة تحصل بالقلب دون العين، وقد ادعى بعض الصوفية أنه رأى ربه في منامه على وصفه، فقيل له: كيف رأيته؟ فقال: انعكس بصري في بصيرتي فصرت كلي بصيرا فرأيت من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] انتهى.

---

[1]- عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر (643/577 هـ)، الإمام العلامة مفتي الإسلام تقي الدين أبو عمرو بن الإمام صلاح الدين أبي القاسم. من تصانيفه: "كتاب أدب المفتي والمستفتي" و"طبقات الفقهاء الشافعية". طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة/2: 113.

[2]- عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (665/599 هـ) أبو القاسم، المعروف بأبي شامة المقدسي، أخذ عن الشيخين العز بن عبد السلام وابن الصلاح. من تصانيفه "شرح الشاطبية". طبقات الشافعية/2: 133.

[3]- الشورى: 9 ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

{التنبيه السابع: الرؤية مخصوصة بالمؤمنين على الصحيح}

السابع: الرؤية مخصوصة بالمؤمنين على الصحيح لقوله تعالى في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[1] وعلى الكفار حمل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في أحد التأويلات أي لا تراه جمعا بين الأدلة.

{التنبيه الثامن: الاختلاف في العلم بحقيقته تعالى عند الرؤية}

الثامن: اختلفوا إذا رؤي الله تعالى في الآخرة هل تعلم حقيقته أم لا؟ وقد تقدم الخلاف في أن حقيقته تعالى هل تعلم في الدنيا أم لا؟ فمن جوزها في الدنيا ففي الآخرة أحرى، ومن منع ذلك في الدنيا اختلف هل يقع العلم في الآخرة؟ والصحيح أن الرؤية لا تستلزم العلم.

قال صاحب قطب العارفين ﷺ: «قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] فالمؤمنون ينظرون إلى الله عز وجل في دار السلام [ودار السلام هي][3] فحصة عرش الرحمن وهي فحصة لا يعلم طرفها إلا خالقها، يخرج إليها المؤمنون في كل جمعة، كما يخرج الناس إلى مصلاهم يوم الفطر والأضحى، فبينما أهل الجنة في فحصتهم فإذا بالحجب قد انكشفت عن الخلائق، لأن الحجب على الخلائق لا على الخالق، ومن اعتقد أن الحجب تجوز على الحق سبحانه فقد جهل صفات الربوبية، ولو جاز عليه الحجاب لانهدمت السماوات والأرض.

فإذا انكشفت [لهم][4] الحجب بدا لهم الجبار جل جلاله فينظرون إلى شيء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، فينظر العبد المؤمن فلا يرى فوقا ولا

1- المطففين: 15.

2- القيامة: 21-22.

3- ساقط من النسختين "أ" و"ب".

4- سقطت من النسختين "أ" و"ب".

تحتا ولا يمينا ولا شمالا ولا أماما ولا خلفا إلا الله تعالى، ولا يخطر بباله شيء إلا الله تعالى، ولا يجد لشيء لذة إلا النظر إلى وجه الله تعالى، فيحار العبد في العظمة والجلال حتى لا يعرف اسم نفسه ولا يشعر بمن حوله من الخلائق، وينسى كل شيء <إلا الله تعالى>[1] فينظر العبد حينئذ بالبصر والبصيرة من غير أن يدرك ببصره ولا ببصيرته من الصفات شيئا بمعنى النهاية والإحاطة، فإنهم يرونه / على الحقيقة ولا تتخيل صفته في عقولهم ولا أوهامهم حين الرؤية ولا بعدها، فإن العقل يعجز هنالك عن الفهم، ويعجز الفهم عن الدرك[2]، ويعجز الدرك عن الصفات، ويتلاشى الكل في جنب عظمة الله تعالى، فإن لله تعالى إذا تجلى لهم فليس في تجليه حركة ولا سكون ولا مجيء ولا ذهاب، وإنما يتجلى من ذاته بذاته بلا تشبيه ولا تكييف ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]»[4]. 519

{التنبيه التاسع: اختلاف العلماء هل للملائكة رؤية أم لا؟}

التاسع: اختلف العلماء هل للملائكة رؤية أم لا؟ وجزم عز الدين[5] بأن الرؤية مخصوصة بالمؤمنين من بني آدم، وأنه لا رؤية للملائكة أصلا، وقال الجلال السيوطي[6]: «الأقوى أنهم يرونه، فقد نص على ذلك الإمام الأشعري وتابعه الإمام البيهقي[7]، وذكر في ذلك حديثين»[8].

---

[1]- ساقط من نسخة "ب".

[2]- في نسخة "ب": الإدراك.

[3]- تضمين للآية 104 من سورة الأنعام.

[4]- نص منقول من كتاب قطب العارفين: 60.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 204 هامش 4 من الحواشي.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 243 هامش 4 من الحواشي.

[7]- أبو بكر بن الحسين بن علي البيهقي (458/384هـ)، حجة في الحديث وفقه الشافعي. رحل كثيرا وحصل علما واسعا بالحديث والعقائد على مذهب الأشعري. له: "السنن الكبرى" و"الأسماء والصفات". الوفيات: 246.

[8]- الحاوي للفتاوي للسيوطي/2: 199-200.

قال: وممن قال برؤية الملائكة من المتأخرين شمس الدين بن القيم[1] وجلال الدين البلقيني[2] قال: وهو الأرجح بلا شك، ومنهم من قال إن جبريل ﷺ يراه دون الملائكة.

{التنبيه العاشر: اختلافهم في مؤمني الجن هل لهم رؤية؟}

العاشر: اختلفوا أيضا هل تكون للمؤمنين [من][3] الجن رؤية أم لا؟ وذكر صاحب آكام المرجان في أحكام الجان[4] مقالة عز الدين في تخصيص المؤمنين بالرؤية، ونفي الرؤية عن الملائكة ثم قال عقبها «والجن أولى بالمنع منهم»[5].

{التنبيه الحادي عشر: الخلاف في رؤية النساء والأمم السابقة}

الحادي عشر: وقع الخلاف أيضا في النساء هل تكون لهن رؤية أم الرؤية مخصوصة بالرجال؟ وكذا هل تكون للأمم السابقة رؤية أم لا؟

قال السيوطي في الحاوي: «رؤية الله تعالى يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل أحد من الرجال والنساء بلا نزاع، وذهب قوم من أهل السنة إلى أنها تحصل فيه للمنافقين أيضا، وذهب آخرون منهم إلى أنها تحصل للكافرين أيضا، ثم يحجبون بعد ذلك لتكون عليهم حسرة وله شاهد عن الحسن البصري، وأما الرؤية في الجنة فأجمع أهل السنة على أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة، ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة.

واختلف بعد ذلك في صور إحداها النساء من هذه الأمة وفيهن ثلاثة مذاهب للعلماء، أحدها: أنهن لا يرين لأنهن مقصورات في الخيام، ولأنه لم يرد في أحاديث الرؤية

1- ابن قيم الجوزية سبقت ترجمته في ص: 137.

2- هو عبد الرحمن بن عمر بن رسلان بن نصر بن صالح بن عبد الخالق بن الحق (824/763 هـ). الإمام العلامة شيخ الإسلام قاضي القضاة. كتب أشياء لم تشهر، وله "نكت المنهاج" في مجلدين. طبقات الشافعية/4: 87.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي أبو عبد الله بدر الدين ابن تقي الدين (769/712 هـ)، من أكابر فقهاء الحنفية. من كتبه: "محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل" و"آكام المرجان في أحكام الجان". الأعلام/6: 234.

5- انظر آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين الشبلي: 60-61.

تصريح برؤيتهن. <والثاني: أنهن يرين أخذا من عمومات النصوص الواردة في الرؤية>[1].

520 الثالث: أنهن يرين في مثل أيام الأعياد، / فإنه تعالى يتجلى في مثل أيام الأعياد لأهل الجنة تجليا عاما فيرينه، فهذا يحتاج إلى دليل خاص.

وذكر [عن][2] ابن رجب أنه قال: كل يوم كان للمسلمين عيدا في الدنيا، فإنه عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم ويتجلى لهم فيه، ويوم الجمعة يدعى في الجنة يوم المزيد، ويوم الفطر والأضحى يجتمع أهل الجنة فيهما للزيارة، وروى أنه يشارك النساء الرجال فيهما كما كن يشهدن العيدين مع الرجال دون الجمعة. هذا لعموم أهل الجنة، فأما خواصهم[3] فكل يوم لهم عيد يزورون ربهم بكرة وعشيا»[4] انتهى.

وروى حديثا وهو: «إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل فأحدثهم عهدا بالنظر إليه في كل جمعة، ويراه المؤمنات في يوم الفطر ويوم النحر»[5] انتهى.

ثم ذكر في المؤمنين من الأمم السابقة أن لأبي جمرة فيهم احتمالين، وقال: «إن الأظهر مساواتهم لهذه الأمة في الرؤية والله أعلم» انتهى.

وقال أبو الحسن[6] في قول الرسالة[7]: «وإن الله سبحانه قد خلق الجنة فأعدها دار خلود لأوليائه، وأكرمهم فيها بالنظر إلى وجهه الكريم»، «ظاهر كلام الشيخ: أن رؤية الله

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- في نسخة "ب": خصوصهم.

4- الحاوي للفتاوي/2: 199-200.

5- الحديث أخرجه الدارقطني في كتاب الرؤية قال: «حدثنا أحمد بن سلمان بن الحسن حدثنا محمد بن عثمان بن محمد حدثنا مروان بن جعفر حدثنا نافع أبو الحسن مولى بني هاشم حدثنا عطاء بن أبي ميمونة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (إذَا كَانَ يَوْمُ القِيَامَةِ رَأَى المُؤْمِنُونَ رَبَّهُمْ عَزَّ وَجَلَّ فَأَحْدَثُهُمْ عَهْدًا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ، وَيَرَاهُ المُؤْمِنَاتُ يَوْمَ الفِطْرِ ، وَيَوْمَ النَّحْرِ) ».

6- المقصود بأبي الحسن: الفقيه العالم أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي (ت: 719هـ) المشهور بالصغير. الإحاطة/4: 186. الديباج المذهب/2: 109. درة الحجال/3: 244.

7- فقه الرسالة لابن أبي زيد القيرواني: 29.

سبحانه حاصلة لكل أحد من هذه الأمة حتى للنساء، ولمؤمني الأمم السابقة وفي ذلك خلاف» انتهى.

وقد علمت من كلام السيوطي أن الأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة خارجون[1] عن هذا الخلاف.

{فصل: خلق العباد، وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها}

قوله: "**وخلق الثواب والعقاب عليها**"[2] أي الثواب على الطاعات[3] والعقاب على المخالفات مخلوق لله تعالى، فالمجرور متعلق بالثواب والعقاب على التنازع والتوزيع، كما قررنا، أو بـ"خلق" والأول أفضل.

{عند أهل السنة لا يجب على الله تعالى مراعاة لا صلاح ولا أصلح}

قوله: "**ولا مراعاة صلاح ولا أصلح...**"[4] الخ، الصلاح ما يقابل الفساد كالإيمان في مقابلة الكفر، والأصلح ما يقابل الصلاح، فالثواب بلا تكليف مثلا في مقابلة الثواب مع التكليف، ولا يجب شيء منهما عندنا على الله تعالى.

{مسألة الصلاح والأصلح عند المعتزلة}

وذهب المعتزلة إلى أنه إذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر فساد، فإن الله تعالى يجب عليه أن يراعي لعباده الصلاح منهما، فيفعله دون الفساد، وإذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه، وجب عليه أن يراعي لعباده الأصلح منهما، وهذا فاسد، إذ لو صح ما وقع بالإنسان أمر يكرهه، ولكان الناس جميعا مؤمنين على الطريق القويم، بل ولو كانوا كلهم في الفراديس متنعمون أبدا من غير أن يروا الدنيا وتكاليفها.

---

[1]- في نسخة "ب": خارجين.

[2]- العمدة: 224.

[3]- في نسخة "ب": الموافقة.

[4]- العمدة: 224.

{مناقشة اليوسي للمعتزلة في الوجوب على الله تعالى}

521 وأقول كيف يتصور الوجوب على الله / تعالى، فإن الوجوب [عليه][1] لا يخلو أن يكون عقليا أو شرعيا.

فإن زعموا أنه عقلي فالباري تعالى يزول عنه الاختيار ولا يبقى له، إذ الأمران إذا كان أحدهما صلاحا أو أصلح، يتعذر عليه فعل الآخر على زعمهم، فلا يبقى للإرادة والمريدية محل فيه لتعذر الترجيح.

وإن زعموا أنه شرعي، قلنا: ما تعنون بكونه شرعيا، أتريدون أنه أوجبه على نفسه أو أوجبه عليه غيره؟.

فإن كان الأول فهو جائز وإيجابه تعالى على نفسه شيئا فضل منه وامتنان ومعروضه الممكن، ونحن نقول به.

وإن كان الثاني فالموجب على الله تعالى إن كان إلها آخر، فهو إشراك صرف، وإن كان غير إله فهو ذهاب إلى أن المخلوق يوجب على الخالق، ويأمره وينهاه وهو هذيان وجنون.

وهذا على سبيل الحصر والفرض، وإلا فاستدلالهم بالحسن والقبح العقليين على زعمهم يقتضي أنه وجوب عقلي، وقد مر عندهم أن المرجح اشتمال الفعل على مصلحة، وقد لزمهم أن الله تعالى ليس بمختار، لعنهم الله ولعن ما سولتهم نفوسهم الأمارة، ولو لم ينغمسوا في سواد المليين المثبتين الفاعل المختار [لما][2] حسن معهم الجدال والنزاع.

{ظاهر قصد السنوسي في جمعه بين الصلاح والأصلح إلى نفيهما معا}

واعلم أن المؤلف جمع بين الصلاح والأصلح، فالظاهر أنه قصد إلى نفيهما معا، ويحتمل أن يريد التوكيد والمبالغة، وهو في كتبه تارة يعبر بهما معا وتارة يستغني بأحدهما إما نظرا إلى أن كلا منهما يقتضي الآخر بنوع استلزام[3]، ومن ثم ذكر في شرح صغرى الصغرى الصلاح والأصلح، ولم يذكر في المقابل إلا الفساد، وإما إشارة إلى أن المسألة مشهورة حتى إنه متى عبر بوجوب الصلاح أو بوجوب الأصلح، كان ذلك لقبا على المسألة بقسميها، فلا حاجة إلى التعرض للفظين معا.

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - سقطت من نسخة "أ".

[3] - في نسخة "ب": بالنوع استلزاما.

{استدلالات السنوسي على نفي الصلاح والأصلح}

وأما الاستدلالات التي ذكر في الشرح فظاهر كلامه أنه قسمها على القسمين، فاستدل على نفي الأصلح بقوله "لو وجب عليه الأصلح لما خلق الكافر الفقير" وبقوله أيضا "الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة" وعلى نفي الصلاح بقوله: "لو وجب عليه صلاح العبد لما كلفه".

قال أبو العباس المنجور[1]: «لأن المناسب في الأول الأصلح لا مطلق الصلاح، وفي الثاني مطلقه فتأمله» انتهى.

قلت: وفيه نظر، أما أولا: فلأن الكفر والفقر إذا كان مقابله أصلح كان هو صلاحا، وليت شعري أي صلاح فيه فضلا عن أن يجعل أعلى من التكليف / مع الثواب. وأما ثانيا: فلأن التكليف مع الثبوت في جنب الثواب بلا تكليف، لا ينبغي أن يجعل من قبيل الصلاح والفساد بل من قبيل الصلاح والأصلح، فكان المناسب في المثالين العكس، والله أعلم.

522

وإن روعي في الثاني التكليف والعقوبة في بعض الأفراد، فلا أقل من المساواة، والأولى أنه ذكر الأمثلة تفننا في العبارة من غير قصد إلى تعيين وتخصيص، ويدل له قوله آخر الكلام، وبالجملة لو وجب عليه الأصلح لما وقعت محنة دنيوية أو أخروية على أن الخطب في جميع ذلك سهل، إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يكون صلاحا باعتبار <وأصلح باعتبار>[2] وذلك واضح.

{الخلاف بين المعتزلة فيما يجب على الله مراعاة الصلاح والأصلح: الدين فقط أو الدنيا فقط أو هما معا؟}

ثم اعلم أن المعتزلة بعد اتفاقهم على الوجوب على الله تعالى وقع بينهم الخلاف فيما يجب، فذهب البغداديون إلى أنه يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح في الدين والدنيا.

---

[1] - أبو العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي خاتمة علماء المغرب (926/995 هـ). الأصولي المحقق الفاضل، أخذ عن أئمة كسقين وابن هارون وعبد الواحد الونشريسي، وأخذ عنه جماعة منهم عبد الواحد الفلالي. ألف "مراقي المجد في آيات السعد" و"شرح عقيدة ابن زكري" و"قواعد الزقاق" و"كبرى السنوسي". شجرة النور الزكية: 287.

[2] - ساقط من نسخة "ب".

وذهب البصريون منهم إلى أنه يجب في الدين فقط، قال المقترح: «ذهب معظم البغداديين إلى أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية[1] شيء من وجوه الصلاح في العاجل والآجل إلا فعله -قال:- وهذا المذهب أخذوه من الفلاسفة، أن الموجود في العالم هو أقصى الممكن إذ لو كان في الممكن أعلى منه ولم يفعل لكان بخلا يناقض جود الجواد الحكيم، فقالوا هذا الوجود هو النظام الأكمل ولا يجوز أعلى منه. ولما جرى البغداديون على هذا الأصل قالوا إن ابتداء[2] الخلق واجب، وإذا خلق من علم أنه يكلفهم فيجب عليه إكمال عقولهم وإقدارهم، وإزاحة عللهم.

-ثم قال:- وأما البصريون فتنبهوا لهذه الغائلة، فقالوا: ابتداء الخلق من الله تعالى غير واجب ولا إكمال العقول واجب. نعم، إن كلف الله العباد فيجب إقدارهم وإكمال عقولهم لئلا يكون تكليف بما لا يطاق، وهو مستقبح. واتفق الفريقان على <وجوب>[3] الإثابة على الأعمال التي هي طاعة وعلى وجوب التعويض على الآلام التي لم تقع عقوبة.

وأما البغداديون فقد أنكروا مع الفلاسفة ثبوت الممكن العقلي، فإن الله قادر على خلق أمثال ما خلق من الخير وأنواع اللطف. والقول بأن الواقع غاية الممكن خلاف ما حكم العقل به من الإمكان، فإنه لا يقف في التجويز، وكيف يمكن الحكم على الواقع بالإمكان ومثله في العقل مستحيل؟ وفي القول بافتراق المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل رفع للتماثل وقصر للقدرة وتعجيز للإله عن خلق ما قدر على مثله، وذلك فاضح في الدعوى ومنكر من القول» انتهى.

523 قال سعد الدين: «مراد / البصريين بالأصلح الأنفع، والبغداديون الأصلح في الحكمة والتدبير، واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين واقعا ما يمكن في معلوم الله مما يمكن عنده المكلف ويطيق[4]، وأنه فعل لكل أحد غاية مقدوره من الأصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا، وإلا لكان تركه بخلا وسفها، وعمدتهم القصوى قياس

1- في نسخة "ب": تباعية.

2- في نسخة "ب": ابتداع.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- في نسخة "ب": ويطيع.

الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق، وأفعال الغني المطلق» انتهى.

وسننبه على بقية ما أوجبوه على الله تعالى آخر الكلام إن شاء الله تعالى.

قوله: "**من أصناف النعيم**"[1] أي الروحاني بلطائف التجليات والمعارف الربانية[2]، والبدني بالتمتع في دار النعيم والنظر إلى وجهه الكريم. وكذا الجحيم يكون روحانيا وبدنيا على هذا المنوال، أجارنا الله منه.

{معنى اللطف عند الأصوليين والمتكلمين}

قوله: "**وأوجبوا اللطف...**"[3] الخ. اللطف لغة الرفق، واللطف من الله تعالى قال في القاموس: «هو التوفيق وهو بضم اللام وبالفتح الفعل منه» وهذا على أن اللطف والتوفيق مترادفان وهو ما يقول بعض الأصوليين، وقال ولي الدين العراقي على قول ابن السبكي «اللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة»: اللطف عند المتكلمين ما يقع عنده صلاح العبد في آخرته بالطاعة والإيمان دون فساده بالكفر والعصيان، ثم قال الأشعري وأكثر أئمتنا هو مخصوص بشيء، وهو خلق القدرة على فعل الصلاح والإيمان والطاعة.

وقال المعتزلة: لا يختص بشيء دون شيء، بل كل ما علم الله أن صلاح العبد فيه فهو لطف به. قال الآمدي: «والبحث فيه لفظي» انتهى.

وقال سعد الدين: «اللطف فعل يقرب العبد من الطاعة ويبعده من المعصية، لا إلى حد الإلجاء، ويسمى اللطف المقرب أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى اللطف المحصل»[4] وذلك كالأرزاق والآجال والقوى والآلات وإكمال العقل ونصب الأدلة ونحو ذلك.

قوله: "**لا إلى حد الإلجاء**"[5] أي لا ينتهي إلى سلب الاكتساب والاختيار، بحيث يكون العبد مضطرا، لأن هذا يخرج به عن حقيقة اللطف، وهو قبيح عندهم، والمعتزلة يحيلون الإلجاء مطلقا لأنهم يوجبون إقدار العبد المكلف كما ذكر.

1- العمدة: 225 جاء فيها: من أنواع النعيم.

2- في نسخة "ب": الربانيات.

3- العمدة: 224.

4- شرح المقاصد/2: 160.

5- العمدة: 225. جاء فيها: ينتهي إلى حد الإلجاء...

قوله: "**وإزاحة العلل**"[1] يقال زاح الشيء يزيح زيحا وزيوحا وزيحانا بعد وذهب، وأزحته أذهبته وأبعدته، والمراد هنا إذهاب العلل / عنهم[2]، وفصل المؤلف بين لفظ العلل ونعته بالمجرور الأجنبي، فينبغي أن يقطع النعت. 524

قوله: "**لو أخل بذلك**"[3] أي الله تبارك وتعالى.

قوله: "**خصماء الله**"[4] أي لأجل ما تقدم من أن للعبد عندهم أن يخاصم الله ويطالبه بحقه.

{دليل فساد مذهب المعتزلة ودليل صحة مذهب أهل السنة من المعقول}

قوله: "**ثم دليل فساد مذهبهم...**"[5] الخ، قد يفهم من ظاهر العبارة أن المراد سوق دليل لفساد مذهبهم، ودليل آخر لصحة ما يقول أهل الحق، فيقال لا حاجة إليهما معا، لأن كلام الفريقين إذا كان على طرفي نقيض فمتى فسد أحدهما صح الآخر، ومتى كذب أحدهما صدق[6] الآخر، فأحدهما يكفي.

والجواب[7] أن المراد أن ما ذكر من المعقول والمنقول يكون دليلا على فساد مذهبهم، وهو بعينه الدليل على صحة مذهب أهل الحق، لا أنه يستدل على كل جانب بدليل على أن هذا أيضا لا محذور فيه، إذ الاستدلال على كل جانب على الخصوص وإن لم يفتقر إليه لكنه هو أوكد وأبلغ.

قوله: "**لا بالإيجاب والطبيعة**"[8] يحتمل أنه عطف بيان على أن يراد بالإيجاب العلة، ويحتمل أنه عطف خاص على عام.

---

[1]- العمدة: 225.
[2]- في نسخة "ب": عندهم.
[3]- العمدة: 225.
[4]- نفسه: 225.
[5]- نفسه: 225.
[6]- في نسخة "ب": صح الآخر.
[7]- في نسخة "ب": فيجاب بأن.
[8]- العمدة: 225.

قوله: "**لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث...**"[1] الخ، هذا إن جعل الموجب قائما به تعالى، فيقال حينئذ إن كان قديما لزم قدم الفعل، وإن كان حادثا لزم أن يتصف تعالى بالحوادث، وأما إن فرض غير قائم به تعالى، فلا يتجه هذا التقسيم، لكن يقال حينئذ ذلك الغير الموجب لا يكون إلها، لوجوب الوحدانية بإجماعنا، وإذا لم يكن إلها لم يكن قديما لوجوب الحدوث لكل ما سوى الله تعالى وصفاته بإجماعنا[2]، وإذا كان حادثا نقلنا الكلام إلى موجب إحداثه هو، ولزم التسلسل أو تعليل الشيء بنفسه، على أنه لا محل للخلاف حينئذ، إذ الوجوب [عارض][3] والإمكان حاصل، وقد قدمنا وجوب عموم مريدية الباري تعالى لكل ممكن، فلم يبق لهذا الممكن[4] أصل.

قوله: "**دلتنا نحن...**"[5] الخ، يعني وأما هو تبارك وتعالى فلا يتوقف وجوده ولا اتصافه بشيء من الكمالات على وجود الأفعال كما مر، من أنها وإن كانت دالة عليه لكن الدليل لا يلزم عكسه.

قوله: "**قادر أن يعطيه ذلك...**"[6] الخ، يعني وذلك أصلح له.

قوله: "**لو وجب عليه الأصلح لما وجدت محنة...**"[7] الخ، بيان الملازمة أن الأصلح لنا إنما هو في عدم وقوع المحن والتالي باطل، أما في الدنيا فلمشاهدة المحن، وأما في الآخرة فلورود النصوص الدالة على وقوعها لمن لم يكن من أهل النجاة. والإجماع منعقد على ذلك، / وكفى بسكرات الموت وفتنة القبر وهول المطلع محنة. 525

1- العمدة: 225.
2- في نسخة "ب": بإجماع.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- في نسخة "ب": لهذا المذهب أصل.
5- العمدة: 225.
6- نفسه: 226.
7- نفسه: 226.

{مناظرة الشيخ الأشعري للشيخ الجبائي المعتزلي}

قوله: "**مناظرة وقعت بين الشيخ الأشعري...**"[1] الخ، ذكر اليفرني عن القاضي عياض عن أبي عبد الله الأذري[2] أن الأشعري كان في ابتداء أمره معتزليا، وكان مقدما على نظرائه في الاعتزال ثم رجع إلى مذهب أهل السنة فكثر التعجب منه، وسئل عن ذلك، فقال: نمت ليلة من رمضان فرأيت النبي ﷺ وقال لي يا أبا الحسن كتبت الحديث؟ قلت: نعم يا رسول الله قال: فهل كتبت فيه أني قلت أن الله يرى في الآخرة بالأبصار؟ قلت: نعم، قال: فلم لا تقولون به؟ قلت: قامت الأدلة العقلية على أن القديم لا يرى في الآخرة بالأبصار، فحملت الخبر على التأويل ولم أحمله على ظاهره. فقال لي أطلب فإنك تجد ذلك على خلاف ما اعتقدت، فلما أصبحت اشتغلت بالحديث والقرآن وتركت علم الكلام.

فلما كان في العشر الثانية رأيته فقال لي: ما عملت في المسائل التي طلبت منك؟ قلت: يا رسول الله تركت الكلام واشتغلت بالحديث والقرآن، فغضب [ﷺ][3] وقال: أقول لك شيئا وتعمل غيره وقد قلت لك اطلب علم الكلام واثبت مسألة الرؤية، فلما انتبهت[4] قلت: والله ما أدري ما أفعل، كيف أدع المذاهب المقررة بالمنامات فالويل لي من تشنيع المعتزلة إن قلت بذلك، وبقيت في أمري متفكرا متحيرا.

فلما أن كانت ليلة سبعة وعشرين خرجت إلى الجامع ودخلت في الصلاة فوقع علي نوم كالموت الذي لا يندفع بحيلة، فقمت باكيا على ما فاتني من ذلك، فلما دخلت البيت نمت فرأيت النبي ﷺ فقال لي ما الذي عملت فيما قلت لك؟ قلت: يا رسول الله كيف أدع مذهبا نصرته أربعين سنة، يقول الناس هذا الرجل موسوس يدع المذاهب بالمنامات، فغضب غضبا شديدا وقال [لي ﷺ][5] كذلك كانوا يقولون لي موسوس ومجنون وما تركت

---

[1]- العمدة: 226.

[2]- يغلب على الظن أن المقصود هو أبو عبد الله الحسين بن حاتم الأذري (ت: 423 هـ)، صاحب كتاب "اللامع". وهو أحد تلاميذ القاضي الباقلاني الذين بعثهم إلى المغرب لنشر الأشعرية. فهرسة ابن خير: 76.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": أصبحت.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

الحق لأجل أقوال الناس، فهذه اعتذارات باطلة فدعها وانصر هذه المسائل من الرؤية، وعدم القول بخلق القرآن، والقضاء والقدر، وإن الله قادر على كل شيء، والله تعالى يلهمك الأدلة وإياك أن توقع في ذلك تقصيرا، واسلك في نصرة ما قلت لك الكتاب والسنة، وأدلة العقول فإنها حق وصواب، فانتبهت ونصرت هذه الطريقة.

قال اليفرني: «فهذه المسائل التي أمره النبي ﷺ [بها][1] هي عمدة علم الكلام، ووضع يعني الأشعري في علم الكلام تواليف / كثيرة، فلأجل هذا كان هو الواضع لهذا العلم والله أعلم» انتهى. وقد مر البحث في كونه واضعا[2]، ويذكر أن المناظرة التي ذكرها المصنف كانت عقب هذه الرؤية فرجع حينئذ إلى السنة. 526

قوله: "**بعد البلوغ كافرا...**"[3] الخ، قيد البالغ بالموت كافرا أو مؤمنا، ولم يقيد من مات قبل البلوغ بشيء كأنه لكونه لا يحكم له بشيء، وفي ذلك نزاع وتفصيل.

قوله: "**وأما الصغير ففي الجنة**"[4] أي ففي الدرجة السفلى بدليل ما بعده، وهذا خلاف ما في المواقف «من أن هذا لا يثاب ولا يعاقب»[5] وهو الأنسب بالتحسين العقلي.

قوله: "**من حجته على مذهبكم...**"[6] الخ، قد يلوح من [هذا][7] أنه خرج حينئذ عن مذهب الاعتزال ولا ينافي أن يكون عليه نعم[8] آخر الكلام.

وقوله: "**تعالى أن توزن أحكام ذي الجلال...**"[9] الخ، مفصح بخروجه إذ ذاك عنه، إما قبل المناظرة أو بعدها، وقد صرح في المواقف بأنه بهت الجبائي «فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق، -قال:- وكان هذا أول ما خالف فيه -يعني الأشعري- المعتزلة»[10].

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- راجع البحث في واضع علم الكلام في الجزء الأول ص: 307 وما بعدها في الحواشي.

[3]- العمدة: 226.

[4]- نفسه: 226.

[5]- المواقف للعضد: 329.

[6]- العمدة: 226.

[7]- سقطت من نسخة "أ".

[8]- كذا وردت في النص !؟.

[9]- العمدة: 226.

[10]- المواقف للعضد: 330.

قوله: "**التي هي أعظم غنيمة**"[1] هو نعت ل"سلامتك".

قوله: "**بل وكل كافر...**"[2] الخ، لا محل عند النظر إلى التحقيق لهذا الانتقال، لأن المقصود هو ذلك وإن كان الفرض في واحد.

قوله: "**فبهت الجبائي...**"[3] الخ، ذكر ابن قتيبة[4] في آداب الكاتب: «إن بهت من الأفعال التي تكون على ما لم يسم فاعله»[5] واعترضه السيد بأنه يقال: بهت مبنيا للفاعل بفتح الهاء وضمها وكسرها.

قلت: وهو كذلك في الكتب المشاهير من اللغة يكون مبنيا للفاعل وللمفعول مثلث العين.

قوله: "**وقف حمار الشيخ**"[6] أي الجبائي، ووقوف حماره كناية عن عجزه في تلك المسألة كما يعجز الحمار في العقبة، ويصح أن تكون الإضافة فيه للبيان.

{الدليل النقلي في الرد على المعتزلة}

قوله: "**تعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾**[7]"[8] ساق الآيتين للرد على المعتزلة، أما الأولى فهي تنبئ ببطلان ما قالوا من أن للعبد أن يخاصم الله ويطالبه بحقه كما مر. وأما الثانية فهي تنبئ عن بطلان ما قالوا من أن الله تبارك وتعالى لم يترك شيئا مما هو صلاح للعبد عاجلا وآجلا إلا فعله، وأنه ليس عنده لطف لو خلقه للناس لآمنوا جميعا

---

[1]- العمدة: 226.

[2]- نفسه: 226.

[3]- نفسه: 226.

[4]- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد (276/213 هـ). الإمام النحوي، الفاضل الثقة، صاحب التصانيف الكثيرة منها: "كتاب العارف"، "آداب الكاتب" "غريب القرآن" وغيرها. شذرات الذهب/1: 169.

[5]- أدب الكاتب: 311.

[6]- العمدة: 226.

[7]- الأنبياء: 23.

[8]- العمدة: 227.

كما مر. وهذه الآية ترد عليهم، وكذا الآية الأخرى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾[1] وهذا كثير.

قوله: "**ليست علة عقلية**"[2] يعني بل شرعية.

قوله: "**أن يكون بينهما**"[3] أي بين الدال والمدلول، ومن ثم ثنى الضمير نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[4].

527 قوله: "**لسبق ما يدل عليهما شرعا**"[5] أي لسبق ما يدل / على الثواب والعقاب شرعا، والذي يدل عليهما هو الأعمال، وأراد بهذا الكلام أن الأعمال لما كانت أمارة دالة على ما أراد الله تعالى، فمن اتصف بها في عقباه من ثواب أو عقاب على ما مر عند المصنف صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه الأعمال شبيهين بالجزاء الحاصل عقب سببه، فإن كلا منهما تقدمه ما يدل عليه، فحسن إطلاق الجزاء على الثواب والعقاب، وقيد الدلالة بالشرع، إشارة إلى أن الأعمال لا تدل عقلا على الثواب والعقاب كما مر، وإنما احتاج المصنف إلى هذا الكلام إشارة إلى أن السبب حقيقة هو العقلي لا الشرعي، وإلا فنحن نقول: الأعمال أسباب شرعية حقيقة، والثواب والعقاب جزاء حقيقة، ولا حاجة إلى التشبيه والكل بجعل المولى واختياره تعالى من غير إيجاب ولا ربط عقلي.

قوله: "**يخلق لفضلة النار قوما...**"[6] الخ، لو قال يخلق لفضلة الجنة من غير ذكر النار كان أولى، لأن هذا ثابت بلا نزاع، أخرجه البخاري في تفسير سورة "ق"، عن أبي هريرة

1- يونس99: وتمامها ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.

2- العمدة: 227.

3- نفسه: 227.

4- السجدة: 3 ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾.

5- العمدة: 227.

6- نفسه: 227.

حيث ذكر حديث (تَحَاجَّتِ الجَنَّة وَالنَّار) وفي آخره: (فَأَمَّا النَّارُ فلاَ تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ[1]، فَتَقُولُ قَطْ قَطْ فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَلاَ يَظْلِمُ اللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا)[2].

وما ذكر المصنف أخرجه البخاري أيضا في كتاب التوحيد في حديث (اخْتَصَمَتْ الجَنَّةُ وَالنَّارُ) وفي آخره (فَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَإِنَّهُ يُنْشِئُ لِلنَّارِ مَنْ يَشَاءُ فَيُلْقَوْنَ فِيهَا فـ﴿تقولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[3] ثَلَاثًا حَتَّى يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ فَتَمْتَلِئُ وَيُرَدُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطْ قَطْ قَطْ)[4] انتهى.

قال ابن حجر عن القابسي[5] : «المعروف في هذا الموضع أن الله ينشئ للجنة خلقا، وأما النار فيضع فيها قدمه قال: ولا أعلم شيئا من الأحاديث أنه ينشئ للنار خلقا إلا هذا» انتهى.

وذكر عن الشهاب[6] أنه قال: «في هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم إن لله أن يعذب من لم يكلفه بعبادته في الدنيا لأن كل شيء ملكه، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم» انتهى.

---

[1]- في الطرة تصويب: حتى يضع الجبار قدمه.

[2]- أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن -سورة ق-، باب قوله: ﴿وتقول هل من مزيد﴾ وتمامه بلفظه: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (تَحَاجَّتْ الجَنَّةُ وَالنَّارُ فَقَالَتْ النَّارُ أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ وَقَالَتْ الجَنَّةُ مَا لِي لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي وَقَالَ لِلنَّارِ إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ قَطْ قَطْ فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَلَا يَظْلِمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا).
وأخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: احتجت الناو والجنة فقالت هذه لا يدخلني الجبارون...

[3]- تضمين للآية 30 من سورة ق: ﴿يَوْمَ يَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب إن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل إلى أجل مسمى فلتصبر ولتحتسب.

[5]- أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القروي القابسي (403/324هـ)، علامة المغرب الإمام المالكي الفقيه النظار الأصولي المتكلم. من آثاره: "كتاب الممهد" في الفقه و"أحكام الديانة". شجرة النور: 97. سير أعلام النبلاء/17: 159. طبقات الحفاظ" 419.

[6]- في نسخة "ب": المهلب.

قال ابن حجر: «وأهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1] و﴿اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[2] وغير ذلك. وهو عندهم من جهة الجواز، وأما الوقوع ففيه نظر، وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه ولقبوله التأويل، وقد قال جماعة من الأئمة: إن هذا الموضع مقلوب، وجزم ابن القيم بأنه / غلط، واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتلئ من إبليس وأتباعه، وكذا أنكر الرواية شيخنا البلقيني واحتج بقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[3]» وانظر تمام الكلام فيه. 528

ثم رأيت كلام عز الدين احتج بما ذكر المصنف من أن الله يخلق في النار أقواما وفي الجنة أقواما، والمعول عليه ما مر، والله أعلم.

قوله: "**لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته**"[4] أي وإنما يكون دالا على الكمال القديم القائم به تعالى، وهو سعة ملكه وانقياد جميع الكائنات إليه كما قرره.

قوله: "**وخلقه تعالى الأضداد**"[5] أي لأن خلق الأضداد دال على الاختيار لما مر من أن العلة والطبيعة لا تناسبان الضدين ولا تخصصان مثلا عن مثل.

---

[1]- الأنبياء: 23.

[2]- آل عمران: 40 ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾، والحج: 18 ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾.

[3]- الكهف: 48 ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾.

[4]- العمدة: 227.

[5]- نفسه: 227.

{استحالة أن يكون فعله تعالى لغرض}

قوله: "**مشتملة على حكمة تبعثه**"[1] أي وأما مجرد الحكمة والمصلحة فلا ينكر، لأن أحكام الله تعالى وأفعاله مشتملة على حكم ومصالح راعاها الله تعالى للعباد ورتبها عليها تفضيلا وامتنانا، وإنما ينكر القول بالعلة الباعثة لله تعالى على الفعل، وقد بين المصنف أيضا هذا المعنى بعد بقوله «معنى الغرض أن يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على إيجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل» وهذا ظاهر.

وقد أفصح عنه السيد في شرح المواقف، بعد أن ذكر قول المعتزلة الآتي وهو أنه: «لو كان فعله تعالى لا لغرض لكان عبثا» ما نصه: «قد يقال في الجواب إن العبث ما كان خاليا من الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضا [له][2] ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا من الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية» انتهى.

وأما كلام العضد والسعد فتارة يظهر منهما نحو ما تقدم، وتارة يظهر منهما أن المختلف فيه هو مجرد الغرض من تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، وإنا لا نقول بوجوبه، وخالفنا المعتزلة، وجعل السعد هاهنا مقامين، فقال: «ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، يظهر من بعض أدلته عموم السلب، وهو أن المراد بذلك: أنه يمتنع كون شيء من أفعاله / معللا بغرض، ويظهر من بعضها سلب العموم، بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل»، وذكر أدلة القسمين. 529

ثم قال في آخر الكلام: «والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضا شاهدة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[3]،

---

[1]- العمدة: 228.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- الذاريات: 56.

﴿مِنَ اَجْلِ ذَالِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيَ إِسْرَآءِيلَ﴾[1]، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى اَلْمُومِنِينَ حَرَجٌ﴾[2] الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بها، وأما تعميم ذلك، بألا يخلو فعل من أفعاله تعالى من غرض، فمحل بحث»[3] انتهى نصه.

وأنت خبير بأن تعليل الأفعال بالحكم والمصالح لا محذور فيه، ولا في تعميم ذلك في سائر الأفعال من غير وجوب على الله تعالى ولا استحقاق بل فضل وامتنان، ونحن نجوز أن يخلق الله شيئا من الأفعال أو كلها خاليا عن ذلك، إذ هو الفاعل المختار جل وعز، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

{الاستدلال في العقيدة على هذا المطلب بأوجه}

قوله: "**غرضا له علة فيه**"[4] أي وإلا[5] لم يكن غرضا لذلك الفعل علة فيه، وعلى هذا فلفظ "غرض" ولفظ "علة" منصوبان والثاني بدل من الأول <أو بيان>[6] عند من يجوزه في النكرات.

1- المائدة: 34 ﴿مِنَ اَجْلِ ذَالِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيَ إِسْرَآءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي اِ۬لَارْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَلنَّاسَ جَمِيعاً وَمَنَ اَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا اَلنَّاسَ جَمِيعاً ۞ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَالِكَ فِي اِ۬لَارْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.

2- الأحزاب: 37. ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلذِےٓ أَنْعَمَ اَللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اِ۬للَّهَ وَتُخْفِے فِے نَفْسِكَ مَا اَللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى اَلنَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَيٰهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى اَلْمُومِنِينَ حَرَجٌ فِےٓ أَزْوَاجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اُ۬للَّهِ مَفْعُولاً﴾.

3- قارن بشرح المقاصد/4: 301-302.

4- العمدة : 228.

5- في نسخة "ب": أي وإن لم يكن غرضا..

6- ساقط من نسخة "ب".

قوله: "**فيحتاج هذا الغرض إلى غرض حادث**"[1] الخ، قد يقال إنما يلزم هذا إن سلم أن الغرض أمر ثبوتي ليلزم حدوثه وقدمه وتعليله، أما إن كان أمرا عدميا فلا تسلسل.

ويجاب بأن الغرض إذا فرض علة لا يصح أن يكون عدميا، وإلا لم تعلل به الأمور الوجودية كما مر الاستدلال على أن الثبوتي لا يعلل بالعدمي، لا يقال غرض كل شيء بحسبه، فبعضها يكون عدميا، لأنا نقول يكفي صحة التسلسل في الباقي. نعم، لا يتجه الرد بالتسلسل ولا إلزامه، إلا إذا عمم الغرض في سائر الأفعال.

قوله: "**يوجب اتصاف ذاته بالحوادث**"[2] أي لفرض المصلحة حادثة ضرورة أن الفعل حادث.

قوله: "**وإنما تكمل بأفعاله**"[3] أي يخلق أفعاله، وقرر هذا الدليل في المواقف بأنه: «لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، لكان ناقصا لذلك مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنى الكمال -قال:- فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائدا إلى غيره، فليس يلزم كل من يفعل لغرض أن / يفعل لغرض نفسه. قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضا له ضرورة»[4]. ولما ذكر السعد هذا الدليل قال: «ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح» انتهى.

530

قوله: "**من عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح**"[5] هذا يبطل به وجوب الغرض لا ثبوت الغرض، ولاشك أنه بعد ما تبين أن الله تعالى لا يجب عليه مراعاة الصلاح والأصلح، بل ولا يجب عليه شيء أصلا كما نبينه بعد إن شاء الله، إذ هو الفاعل المختار كما مر، يعلم أن الغرض لا يجب عليه، ومن ثم ذكر صاحب المواقف مبحث الغرض بعد أن فرغ من

1- العمدة: 229.
2- نفسه: 229.
3- نفسه: 229.
4- المواقف للعضد: 331-332.
5- العمدة: 229.

إبطال وجوب شيء على الله تعالى، وإبطال التحسين والتقبيح العقليين، وجعل ذلك يقوم بإبطال الغرض وما يذكره بعد من الأدلة زيادة تأكيد ومبالغة.

وعبارته ممزوجة بكلام السيد: «المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب الأشاعرة، وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية. ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلة»[1] وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا.

لنا في إثبات مذهبنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه تعالى شيء، فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء، فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية، وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان» انتهى. وذكر هذين الوجهين أحدهما قد سبق، وسنشير إلى الآخر إن شاء الله تعالى.

قوله: "**والله قادر على إيصال ذلك له بغير واسطة فعل...**"[2] الخ، هذا الكلام من تتمة دليل ذكره في المواقف[3]، وزاده السعد تقريرا فقال: «لو كان شيئ من الممكنات غرضا لفعل الباري، لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه، لأن ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما بين من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض يعني: فليس جعل البعض غرضا أولى من البعض الآخر، كما في المواقف[4].

لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجود بالاستقلال لكل ممكن لا أن يوجد ممكنا، وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة، وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض، كالحركة / على الجسم والوقوف إلى المنتهي على الحركة ونحو ذلك 531 مما لا يحصى، لأنا نقول الذي يصلح أن يكون غرضا لفعله ليس إلا إيصال القدرة إلى العبد، وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط. -قال:- ورد بعد تسليم انحصار الغرض

1- المواقف: 331.

2- العمدة: 229.

3- المواقف: 332.

4- نفسه: 332.

فيما ذكرنا بأن إيصال بعض اللذات، قد لا يكون إلا بخلق وسائط كالإحساس، ووجود ما يلتذذ به، ونحو ذلك» انتهى.

قلت: ولا يخفى بطلان هذا الرد، لأن الكلام في نفي العلة العقلية، ولا نسلم أن شيئا مما ذكر يكون التوقف فيه عقليا، وإنما هو ربط عادي، فإن سلمه الخصم كان النزاع لفظيا، ولو سلمنا الربط العقلي، فيكفي في عدم الوجوب على الله تعالى <أنه>[1] إن شاء فعل الوسيلة والمنفعة، وإن شاء تركهما معا.

قوله: "**ووجودها بواسطة الفعل...**"[2] الخ، هو عطف على خلقها، أي وجود المصلحة بواسطة وجود الفعل، أي لأن المصلحة لا وجود لها إلا مع وجود الفعل، كحفظ العين من الأذى [الموجود][3] بواسطة خلق الجفن.

فإن قلت: حينئذ الفعل هو العلة في المصلحة، ونحن نقول العكس.

قلت: هي علة له ذهنا وهو علة لها خارجا كما عرفت في العلة الغائية، إلا أنا نحن نقول هي غاية لا علة.

قوله: "**فإن قيل لذات كونها مصلحة...**"[4] الخ، قد يدفع هذا القسم بأوجه أحدها: أنا لا ندعي أن كل فعل هو معلل، وإنما ذلك فيما سوى المصالح أنفسها.

الثاني: أنا لا نسلم أن قولنا لذات كونها مصلحة تعليل حتى تكون تعليلا لشيء بنفسه، بل معناه أن ذلك ثبت لها، أي لذاتها لا لعلة أصلا وهو قريب من الأول.

الثالث: أنا لا نسلم أن تعليل الشيء بكونه مصلحة تعليل له بنفسه، بل هو تعليل له بحال من أحواله، واعتبار من اعتباراته، ويرد الأخير بأن تلك الحال بنفسها هي المعللة فلا تنقلب علة.

قوله: "**ولزم التسلسل...**"[5] الخ، يقال هنا أيضا إنما يلزم التسلسل إن وجب الغرض في كل فعل على العموم، وأما في مطلق الغرض فلا، لكن الأول هو مدعاهم، ومن ثم قال في

1- سقطت من نسخة "ب".
2- العمدة: 229.
3- سقطت من نسخة "أ".
4- العمدة: 229.
5- نفسه: 229.

المواقف: «لابد من الانتهاء إلى ما هو الغرض، ولا يكون ذلك لغرض آخر يغني، وإلا تسلسلت الأغراض لا إلى نهاية، قال: وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض»[1].

قال السيد: «إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له، وهو الذي كان مقصودا في نفسه، وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري» انتهى.

532 قوله: "**فقهاء أهل السنة**"[2] أي وأما / فقهاء المعتزلة فيعللون على معنى الوجوب العقلي، هذا ظاهر كلامه، لكن تقدم في كلام السيد أنهم يقولون لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا.

قوله: "**ورعيه تفضلا**"[3] هو بالجر عطفا على الجعل.

قوله: "**وإيجابه الأحكام**"[4] هو أيضا بالجر عطفا على الحكم العقلي، والضمير في الأول عائد على الشرع المفهوم من الشرعي، والمصدر مضاف للمفعول، وفاعل المصدر محذوف وهو الله تعالى، أو للفاعل والشرع بمعنى الشارع، لأن إسناد الرعاية إلى الشرع مجاز والتفضل من الله تعالى، وإلا كان نصب المفعول من أجله لا يصح إلا أن يجعل التفضل أيضا للشرع مجاز فافهم. والضمير في الثاني عائد إلى العقل المفهوم من العقلي، والمصدر مضاف إلى الفاعل، وكمل بمفعوله وهو الأحكام.

قوله: "**أن تكون بمعنى الباعث...**"[5] الخ، هذا كلام الآمدي، وتبعه ابن الحاجب فقال: «من شرط العلة أن تكون باعثة لا أمارة مجردة». قال العضد في شرحه: «ومعناه أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة، أو تكميلها، ودفع مفسدة أو تقليلها» انتهى.

وعلى هذا لا إشكال على كلام ابن الحاجب، ولا يلزمه التشنيع كما نبه عليه ناصر الدين اللقاني[6] رحمه الله تعالى، ولم يعترض العضد ولا السعد كلام ابن الحاجب أصلا.

1- المواقف للعضد: 332.

2- العمدة: 229.

3- نفسه: 229.

4- نفسه: 229.

5- نفسه: 229.

6- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 167 هامش 2 من الحواشي.

قوله: "**وتؤول بأن مراده...**"[1] الخ، هذا التأويل لتقي الدين ابن السبكي في كلام الآمدي حيث قال: إن العلة هي الباعث، وقال إن ذلك هو مراد الشافعية بقولهم: حكم الأصل ثابت بها، ومراد الحنفية بقولهم: إن النص معرف له، وإن كلا لا يخالف الآخر، وتبعه ابن الحاجب كما مر.

قال المحلي[2] في شرحه لجمع الجوامع: «قال المصنف -يعني ابن السبكي:- ونحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف، ولا نفسرها بالباعث أبدا، ونشدد النكير على من يفسرها بذلك، لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال، نبه عليه أبي رحمه الله»[3] انتهى.

وقال ابن أبي شريف: «لا يستقيم حمل الباعث في كلام الآمدي على ما حمل عليه والد المصنف الباعث في كلام الفقهاء، لتصريح الآمدي بأن العلة هي المعنى الباعث على إثبات الحكم أو على إظهار تعلقه بأفعال المكلفين، إما بالكتابة في اللوح المحفوظ، أو بالإلقاء إلى الملك المرسل بالوحي أو بالإيحاء إلى الرسول، إذ الكل من أفعال الله سبحانه، وإلا فالحكم / عند الآمدي قديم، إذ هو الكلام النفسي الأزلي كما مر، والمبعوث عليه ليس إلا الفعل الحادث» انتهى الغرض منه. 533

وقال الكوراني[4] عند ذكره ما تقدم من التأويل ما نصه: «وهذا كلام لا وجه له من وجوه: الأول: أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بأن فعله معلل بالغرض لكنهم مطبقون على أن أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لعباده لا تحصى.

الثاني: أن قوله أن المراد بالباعث باعث المكلف على الامتثال، كلام مخترع لم يسبقه أحد إليه، وكيف ينطبق وقول الغزالي لا معنى للعلة إلا باعث الشارع على ما ذكره.

1- العمدة: 229.

2- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش 5 من الحواشي.

3- شرح جمع الجوامع للمحلي/4: 46.

4- برهان الدين بن حسن بن شهاب الدين الشهراني الشهرزوري الكردي الكوراني (1025/1101هـ). كان فقيهاً شافعياً، مسنداً، صوفياً، جامعاً بين المعقول والمنقول. له تصانيف كثيرة منها "إتحاف الخلف بتحقيق مذهب السلف". هدية العارفين/35: 1- الأعلام/35: 1- البدر الطالع/11: 1-12.

الثالث: أن الحق في مسألة تعليل فعله تعالى بالغرض عند الأشعري هو عدم تعليل كل فرد منه لا سلبه عن جميع أفعاله، فقد شرع الحدود والكفارات، وبهذا يندفع الإشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، ﴿مِنَ اَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ﴾[2] ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْماً﴾[3] وما يقال من أن فعله لو كان لغرض لزم الاستكمال باطل، لأن الغرض عائد إلى العباد لا إليه فلا استكمال» انتهى.

قلت: ولا يخفى أن التأويل المذكور في غاية البعد، ومع هذا فكلام الكوراني لا يسلم عن مناقشة، أما أولا: فإن المنكر هو الباعث له، كما هو عبارة الآمدي لا مطلق الحكمة والمصلحة التي نقول بها. وأما ثانيا: فإن عدم اقتدائه بغيره لا يوجب رفض كلامه إذا كان صوابا، نعم ما ذكر عن الغزالي إن صح عنه ينافي التأويل، والذي نقل ابن السبكي عن الغزالي أن العلة هو المؤثر بإذن الله تعالى. وأما ثالثا: فما ذكره من الكلام تبع فيه سعد الدين على ما مر من كلامه، وقد علمت أنه إن أراد التعليل بالحكم والمصالح فليس من محل النزاع، وإن أراد إثبات العلل والأغراض العقلية الغائية في بعض الأفعال والأحكام فلا يلتفت إلى كلامه أصلا، فضلا عن أن يجعل هو الحق المعول عليه.

قوله: "**وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة...**"[4] الخ، تشبيه في صدر الكلام وهو أنه لابد من التأويل لا فيما يليه، وهو أنه عبارة موهمة تجتنب بقرينة ما بعده.

---

[1]- الذاريات: 56.

[2]- المائدة: 34 ﴿ مِنَ اَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي اِ۬لَارْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ اَ۬لنَّاسَ جَمِيعاً وَمَنَ اَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا اَ۬لنَّاسَ جَمِيعاً ۞ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي اِ۬لَارْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.

[3]- آل عمران: 178 ﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ اَ۬لذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۖ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْماًۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.

[4]- العمدة: 229.

قوله: "**لام الصيرورة...**"[1] الخ، وتسمى أيضا لام العاقبة لأنهم التقطوه للتبني والمحبة، ثم صارت عاقبته إلى العداوة والحزن، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً**﴾[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ**﴾[3] الآية. وقول الشاعر:/ لدوا للموت وابنوا للخراب[4]، وقول الآخر: 534

وللمنايا تربي كل مرضعة ❖❖❖ ودورنا لخراب الدهر نبنيها[5]

ونحوه كثير.

قوله: "**أو هو من الاستعارة التبعية...**"[6] الخ، قيل: إن هذا أفضل من كونها للصيرورة، لأن الصيرورة تستعمل مع الجهل بالعواقب، وذلك مستحيل على الله تعالى، والاستعارة

---

[1]- العمدة: 229.

[2]- الأعراف: 179 ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾.

[3]- الأنعام: 54 ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَآ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾.

[4]- شطر ثاني من بيت لأبي العتاهية من ديوانه: 530.

فكُلُّكُمُ يَصِيرُ إلى تَبابِ ❖❖❖ لدُوا للموتِ وابنُوا لِلخرابِ

كما ينسب لعلي بن أبي طالب في نهج البلاغة: 805 وهو:

إنَّ للهِ مَلَكاً يُنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ لِدُوا ❖❖❖ لِلْمَوْتِ وَاجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

[5]- يروى البيت بصيغة أخرى وهي:

وللمنايا تربي كل مرضعة ❖❖❖ وللخراب يجد الناس بنيانا

ذكره ابن الجوزي في زاد المسير/4: 48، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن/13: 252. كما نسب لسابق البربري في كتاب اللامات للزجاجي: 120. وفي لسان العرب/12: 562 بدون نسبة هكذا:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ❖❖❖ ودورنا لخراب الدهر نبنيها

[6]- العمدة: 230.

قسمان تصريحية ومكنى عنها، والتصريحية استعمال اللفظ فيما شبه بمعناه الأصلي، وهو مجاز <تكون>[1] علاقته المشابهة، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، ولفظ البحر في الرجل الكريم، ثم هي إما أصلية وإما تبعية، والأصلية هي الجارية في أسماء الأجناس كالمثالين المذكورين، والتبعية هي الجارية في المشتقات أو الحروف كقولك: قتلت زيدا، إذا ضربته ضربا شديدا، فإن استعمال قتل بمعنى ضرب تابع لاستعمال القتل مكان الضرب الشديد، وهذا معنى كونها تبعية.

وكذا في الحروف نحو ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[2]، إلا أنه وقع اضطراب في تقرير الاستعارة التبعية في الحروف، فذهب القزويني[3] في تلخيص المفتاح تبعا للكشاف إلى أن معناها كما في المثال المذكور أن تشبه العداوة والحزن في الترتب على الالتقاط بعلة الالتقاط الغائية كالتبني والمحبة، فيؤتى باللام التي كان حقها أن تدخل على التبني والمحبة فتستعمل في العداوة والحزن فتصير الاستعارة أولى في المجرور، وتبعيتها في اللام، وهذا المذهب لا يستقيم مع جعل التبعية قسما من الاستعارة المصرحة، فإن المصرحة يجب أن يطوى فيها ذكر المشبه البتة، وإنما يذكر في المكنى عنها، ولاشك أن التبعية من ذلك فيجب أن يطوى فيها ذكر المشبه، وعلى ما تقدم من التقدير يكون المشبه هو المذكور، والمشبه به هو المطوى وليس من التصريحية في شيء، فلا يكون من التبعية في شيء البتة.

وذهب المحققون إلى أنه يشبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علة الغائية عليه، فنقلت اللام الموضوعة للعلية فاستعملت فيما يشبه العلية، وهي ترتب العداوة والحزن كما ينقل لفظ الأسد الموضوع للسبع، ويستعمل فيما يشبهه وهو الرجل،

1- سقطت من نسخة "ب".

2- القصص : 7 ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾.

3- محمد بن عبد الرحمن بن عمر جلال الدين القزويني أبو المعالي (666/739هـ). الشافعي المعروف بخطيب دمشق، كان أديبا بالعربية والتركية والفارسية، فقيها سمحا. من كتبه: "تلخيص المفتاح" في المعاني والبيان، و"الإيضاح" في شرح التلخيص، وغيرها. شذرات الذهب/6: 123.

وهذا ظاهر، وعلى هذين التقديرين تقرر الاستعارة في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ بأن يقال:

على الأول: شبهت العبادة الحاصلة عقب الخلق [في][1] ترتبها عليه وحصولها عقبه بعلة الشيء الغائية، كسكنى الدار المترتبة على / بنائها في قولك مثلا بنيت الدار لأسكنها. 535

وعلى الثاني: يقال شبه ترتب العبادة على الخلق، بترتب علة الشيء الغائية عليه، كترتب سكنى الدار، فأوتي باللام استعارة، هذا إن حملت الآية على ظاهرها، وإن كان المعنى إلا للأمر بالعبادة، فكذلك يقال شبه الأمر أو ترتب الأمر وهذا كله واضح، وفي هذه الآيات تأويلات كثيرة مبسوطة في كتب التفسير فلا نطول بها.

{من شبه المعتزلة القائلين بثبوت الأغراض الموجبة للأفعال والأحكام}

قوله: "**عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل...**"[2] الخ، قال في القاموس: «السفه والسفاه والسفاهة خفة الحلم أو نقيضه أو الجهل».

قوله: "**وأما العبث...**"[3] الخ، يقال عبث بكسر الباء على وزن فرح إذا لعب، وظاهر كلام المصنف أن العبث لا يكون إلا مع الذهول وعدم القصد كالناكث في الأرض، والمحرك لشيء بيده، أو لحيته ذاهلا عما يفعل، والذي في الصحاح والقاموس: «أن العبث هو اللعب»[4] كما فسرناه أولا.

قوله: "**وإن فسرت المعتزلة السفه والعبث...**"[5] الخ، على هذا ينبغي أن يساق الجواب على طريق الاستفسار، وهو أن يقال ما تعنون بالسفه والعبث اللازمين على عدم التعليل؟ آ السفه والعبث العرفيين أم شيئا آخر؟ فإن عنيتم الأول منعنا الملازمة، إذ لا يلزم من فعل الله تعالى أفعالا بلا غرض أن يكون في ذلك سفه أو عبث بهذا المعنى، فإن الله

1- سقطت من نسخة "أ".
2- العمدة: 230.
3- نفسه: 230.
4- الصحاح للجوهري/1: 286.
5- العمدة: 230.

تعالى لا يناله مضرة ولا نقصان ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1]، فلا يتصور في حقه السفه ولا العبث.

وإن أردتم الثاني على معنى أن السفه والعبث فعل الشيء لا لغرض سلمنا الملازمة، ومنعنا الاستثنائية، ولزمتكم المصادرة عن المطلوب، فإن السفه والعبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله تعالى معنى، وإنما يمتنع إطلاقهما [لفظا لأنهما][2] لفظان موهمان للمحال، ولم يرد بها سماع فلا يسوغ إطلاقهما وإلى هذا أشار

بقوله: "**وقصارى الأمر أنا نمنع على هذا التقدير...**"[3] الخ. ولما اقتصر المصنف على القسم الأول في المتن، قدمه كذلك في الشرح تقريرا لكلام المتن بما يناسبه ثم استدرك الثاني، وإلا فالأنسب أن يجاب على طريق الاستفسار كما قررنا لا في المتن ولا في الشرح.

قوله في المتن: "**من تسور على الغيب**"[4] التسور هنا مجاز عن التسور المحسوس، يقال تسورت الحائط ونحوه، إذا تسلقته، والمراد هنا اقتحام الغيب بلا علم، كما أن التسور دخول بلا باب.

536 قوله: "**من حيث ذاته أو صفته...**"[5] الخ، إن جعلت / الصفة أعم من الحقيقية والاعتبارية، كان إشارة إلى مذاهب المبطلين كلها لأنها إما حسن بالذات أو لصفة أو لوجه واعتبار، وكذا القبح، وسيقرر هذه المذاهب بعد.

قوله: "**حسنة وقبيحة من جهة العقل..**"[6] الخ، تقدم أن الحسن والقبح يطلقان بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته كحسن الحلاوة وقبح المرارة، وبمعنى صفة الكمال وصفة النقص كحسن العلم وقبح الجهل، وهذان عقليان اتفاقا، ويطلق الحسن بمعنى ترتب

---

[1]- تضمين للآية 84 من سورة الزخرف : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾.

[2]- ساقط من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 231.

[4]- نفسه: 231 وفيها وردت تصور بدل تسور.

[5]- نفسه: 231.

[6]- العمدة: 231.

المدح عند الله تعالى عاجلا والثواب آجلا، والقبح بمعنى ترتب الذم كذلك عاجلا والعقاب آجلا، كحسن الإيمان وقبح الكفران.

وهذا القسم هو المتنازع فيه بين الفريقين، فذهب أهل السنة إلى أن العقل لا مجال له في شيء من ذلك، بل هو موقوف على الشرع، فإن الباري تعالى فاعل مختار، فلا يبلغ العبد أن يتحكم عليه تعالى بأن هذا يمدحه أو يثيبه، أو أن هذا يذمه أو يعاقبه.

وذهب أهل الاعتزال إلى أن العقل يدرك حسن الشيء وقبحه ضرورة أو نظرا، وإن لم يرد الشرع، ويجيء الشرع مؤكدا لذلك، وقد يخفى على العقل شيء فيستعين عليه بالشرع، كحسن صوم بوم عرفة، وقبح صوم [يوم][1] العيد.

والكل متفقون على أن التكاليف مستندة إلى الشرع، إلا أن الحسن والقبح عندنا من مقتضيات الأمر والنهي، بمعنى أن الشرع أمر به فحسن، ونهى عنه فقبح، وعندهم الأمر والنهي من مقتضيات الحسن والقبح، على عكس ما نقول، بمعنى أن الفعل حسن فأمر به، وقبح فنهى عنه، وسنذكر بعض حجج الفريقين مع كلام المصنف.

قوله: "**إن هذا العقار حار**"[2] العقار بفتح العين وتشديد القاف ما يتداوى به من النبات، أو أصول النبات.

{اختلاف المعتزلة في سبب أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان}

قوله: "**ثم اختلفوا...**"[3] **الخ**، يشير إلى أن المعتزلة بعد اتفاقهم على أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان اختلفوا في سبب ذلك، فذهب القدماء إلى أن حسنها وقبحها لذاتها لا لصفة، وذهب قوم إلى أنهما لصفة توجبهما، وقال قوم القبح لصفة توجبه والحسن بالذات، وبعض العلماء يعبر بأن القبح بالصفة والحسن بانتفاء موجب القبح. وذهب الجبائية إلى أن الحسن والقبح بوجوه واعتبارات، فهذه أربعة مذاهب.

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - العمدة: 231.

[3] - نفسه: 231.

{أوجه احتجاج المعتزلة أن الأفعال تحسن وتقبح لذاتها}

واعلم أن مع هذه الاختلافات عندهم كثيرا ما يقال الأفعال عند المعتزلة تحسن وتقبح لذاتها، أي لا بالشرع، أعم من أن يكون الحسن ذاتيا أو وصفيا أو اعتباريا. احتج المعتزلة بوجوه:

537 / منها: أن حسن مثل العدل، وقبح مثل الجور، مما تقرر في أذهان العقلاء، ويقول به من يتدين بالدين، ومن لا دين له كالبراهمة وغيرهم، فلولا أنه ذاتي لما كان كذلك. والجواب: أنا نمنع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب، وما ذكرتموه راجع إلى ملاءمة أغراض العامة وطباعها ومنافرتها.

ومنها: أنه لو لم يقبح من الله شيء لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين، وفيه انسداد باب إثبات النبوءة. والجواب أن الإمكان العقلي، وإن سلم لا ينافي الجزم بعد ذلك كسائر العاديات.

ومنها: أنا قاطعون بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته أن يشرك به أو ينسب إليه الزوجة أو غير ذلك من سمات النقص ورد الشرع أم لا. والجواب: أن ذلك إنما هو من جهة استقرار الشرائع به وتظافرها عليه، حتى كأنه مركوز في الطباع ويتوهم أنه يدركه العقل.

ومنها أنه لو لم يجب النظر الذي هو أول الواجبات بالعقل، لزم إفحام الرسل وتقدم هذا. وقد علمت أن هذه الشبه كلها مبنية على أساس واحد، وهو تحكيم العادات واتباع المألوفات.

{حجج أهل الحق في الرد على المعتزلة وإثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان}

قوله: "**والرد على الجميع...**"[1] الخ، أي جميع الفرق المذكورة ممن يقول بالحسن والقبح الذاتيين والوصفيين والاعتباريين، وهو إشارة إلى بعض متمسكات أهل الحق في الرد على المعتزلة، وإثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، وقد احتج أهل الحق بحجج بعضها تمنع كون الحسن والقبح لذوات الأفعال أو لصفاتها أو وجوهها، وبعضها يمنع الأول فقط.

---

[1]- العمدة: 232.

منها: ما ذكره المصنف في هذا الكتاب[1]. ومنها: أنه لو حسن الفعل أو قبح عقلا لزم تعذيب تارك الوجوب ومرتكب الحرام، ورد الشرع أم لا، بناء على أن أصلهم في وجوب استحقاق فاعل ذلك إذا مات من غير توبة، واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2]، وهذه الحجة إلزامية.

ومنها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليان لزم قيام العرض بالعرض، إذ الحسن مثلا ثبوتي لأنه نقيض لا حسن، واللازم باطل وهذا ضعيف.

ومنها: أنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان الباري مختارا، لأن الحكم بالراجح واجب حينئذ واللازم باطل.

{الباري تعالى هو الفاعل المختار والأفعال كلها متساوية عنده}

قوله: "**ما مضى من كون الأفعال لا تأثير للعباد في شيء منها...**"[3] الخ، يريد / 538 أن الباري تعالى هو الفاعل المختار، والأفعال كلها متساوية عنده، ولا شك أن من تساوت منه الأفعال لا يتصور أن يحسن منه فعل أو يقبح، قال تقي الدين المقترح: «ومما نبرهن به على هذه القاعدة أن نقول: كل من تساوت الأفعال بالنسبة إليه لم يقبح منه شيء ولم يحسن منه، والباري تعالى قد تساوت الأفعال بالنسبة إليه، فلم يقبح شيء ولم يحسن شيء في حقه.

تقرير الأول أن تقول: الحسن يستدعي ترجيح الترك على الفعل، والتساوي ينافي الترجيح، وبيان تساوي الأفعال بالنسبة إليه هو أنه سبحانه يتعالى عن النفع والضرر، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا به ضرر ولا يفوتنا به نفع، لم يقع استحثاث على فعله وتركه، وجميع الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى كهذا الفعل المفروض بالنسبة إليه، وأيضا فإنه لو لم تتساو الأفعال بالنسبة إليه لكان وجودها منه أولى من أن لا يوجدها، وذلك يؤدي إلى أن يكون كماله بأفعاله وهو كامل بذاته وأوصاف جلاله لا بأفعاله، فتبين أنه لا يحسن شيء ولا يقبح في حقه» انتهى.

1- راجع ذلك في العمدة: 230 وما بعدها.
2- الإسراء: 15.
3- العمدة: 232.

قوله: "**تكليف بمستحيل...**"[1] الخ، يعني استحالة عارضة لتعلق العلم بعدم وقوعه.

قوله: "**لما اختلف بأن يكون تارة حسنا وتارة قبيحا...**"[2] الخ، هذا مخصوص بغير الجبائية، ولذا قال في الشرط لذاته أو لصفة لازمة يعني حقيقية، أما لو كان لوجه واعتبار لصح أن يحسن تارة ويقبح أخرى كالضرب تأديبا وظلما، وكالوطء في نكاح وزنى.

قوله: "**ولا اجتمع النقيضان...**"[3] الخ، يريد أنه إذا قال لأكذبن غدا، فإنه إن كذب غدا فكذبه غدا يكون حسنا باعتبار أنه بر به في يمينه، وقبيحا باعتبار أنه كذب، وإن صدق غدا فصدقه يكون حسنا باعتبار أنه صدق، وقبيحا باعتبار أنه حنث، فهو حينئذ سواء صدق أو كذب يكون كلامه حسنا وقبيحا، فيجتمع النقيضان فيه، وقد يلتزمون ما ذكر، ويقولون لا تناقض لاختلاف الاعتبار.

قوله: "**يتعب عبيد الملك...**"[4] الخ، لا يخفى أن المثال لا يساوي الممثل، لأن ذات الشاكر منعم عليها، فحسن استعمالها في الشكر، ولا كذلك عبيد الملك، لكن لما كان المخاطب هو النفس كانت الذات في حكم المنفصل بناء على أن النفس خلاف الهيكل، وقد استعملت حينئذ الذات بغير إذن كعبيد الملك.

قوله: "**كسرة صغيرة**"[5] يقال الكسرة بكسر الكاف لكل قطعة من الشيء المكسور.

539 قوله: / "**في المحافل...**"[6] الخ، هي مجالس[7] الناس وأحدها محفل كمجلس وهذا على سبيل المبالغة، وبالنظر إلى أنه ولابد أن يقع شيء من هذا، فيلزم فيه ما ذكر، وإلا فليس يجب إشاعة شكر المنعم في المحافل لاسيما إذا كان بالقلب.

قوله: "**فالحق وقف ذلك على الشرع...**"[8] الخ، هذا من حسن التخلص.

1- العمدة: 232.

2- نفسه: 232.

3- نفسه: 232.

4- نفسه: 233.

5- نفسه: 233.

6- نفسه: 233.

7- في نسخة "ب": مجامع.

8- العمدة: 234.

تنبيهات: {مزيد تقرير مسألة الحسن والقبح}

{التنبيه الأول: مذهب أهل السنة: الله تعالى هو الفاعل المختار}

الأول: تقدم أن من الجائزات خلق العباد، وخلق أعمالهم، فعلم أن الله تعالى لا يجب عليه شيء من ذلك، وكذا لا يجب عليه تعالى شيء أصلا، فإنه تعالى [الفاعل][1] المختار. هذا مذهب أهل السنة.

{من الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى}

وأما المعتزلة فأوجبوا على الله تعالى أمورا منها الجزاء وهو الثواب للمطيعين، والعقاب للعاصين، وسنزيده شرحا في النبوءات[2] إن شاء الله تعالى.

ومنها العوض، وهو نفع آخر غير الثواب يستحقه العبد عندهم في جنب ما يناله من الآلام، وقالوا إن كان الإيلام من الله تعالى للعبد فيما فعل من سيئة فلا عوض وإلا فعلى الله العوض، وإن كان من المكلف فإن كانت له حسنات أخذ الله من حسناته وأعطاها المؤلم لإيلامه، وإن لم تكن له حسنات فعلى الله العوض لتمكينه من إيلامه.

قالوا: والله يجب عليه ابتداء، إما صرفه عنه فلا يؤلمه، وإما التزام العوض، وإن كان من غير عاقل كالأطفال والوحوش، فإن كان ملجأ إليه لجوع أو خوف فآلمه فعلى الله العوض، وإلا فالخلاف قيل على الله وقيل على المؤلم.

ومنها اللطف، وهو فعل يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية، ويسمى اللطف المقرب، أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى اللطف المحصل وتقدما.

ومنها الاخترام، وهو أن بعض المعتزلة ذهب إلى أن المعصوم أو التائب، إن علم الله أنه إن بقي يكفر أو يفسق، وجب عليه أن يخترمه، وأكثر المعتزلة على أنه لا يجب.

ومنها الصلاح والأصلح، وقد تقدم ما فيهما.

1- سقطت من نسخة "أ".

2- في نسخة "ب": النبويات.

{التنبيه الثاني: الحسن والقبح يطلق على ثلاثة أمور}

الثاني: تقدم أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة أمور، واحد منها هو محل النزاع. وقال ابن الحاجب: «يطلقان لثلاثة أمور إضافية: الأول: ما يوافق الغرض أو يخالفه. الثاني: ما أمر بالثناء على فاعله أو الذم. الثالث: ما لا حرج في فعله أو فيه». قال بعض شراحه: وليس واحد منها محلا للنزاع، وقال سعد الدين في حواشيه على العضد: «والظاهر أن محل النزاع هو المعنيان الأخيران / كما قال بعض الشارحين» انتهى. 540

واعلم أن أفعال الله تعالى جميعا ستة بالاعتبار الثاني، لأنها أمر بالثناء على فاعلها تعالى، ولكن بعد ورود الشرع، وكذا بالاعتبار الثالث، إذ لا حرج عليه تعالى، وأما الاعتبار الأول فلا توصف بحسن ولا قبح، لأنه تعالى منزه عن الغرض، هذا إن اعتبرنا أن المراد غرض الفاعل، وأما إن اعتبرنا غرض غيره، فهي تكون حسنة عند من وافقت غرضه وقبيحة عند من لم توافقه.

{التنبيه الثالث: الاتفاق على أنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا}

الثالث: وقع الاتفاق على أنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا، أما عندنا فلأنه لا قبيح في حقه تعالى، ولا واجب عليه كما مر، وأما عند المعتزلة، فلأن كل ما هو قبيح عندهم فهو يتركه البتة، وما هو واجب فهو يفعله حتما.

{التنبيه الرابع: في فروع التحسين والتقبيح ومراتب المحال}

الرابع: من فروع التحسين والتقبيح نفي الغرض في أفعال الله تعالى، وقد تقدم "وتكليف ما لا يطاق" والصحيح عندنا جوازه، إذ لا يقبح من الله تعالى شيء ولا حق عليه لعبيده، إلا أن المحال ثلاث[1] مراتب، إحداها: المحال لذاته كالجمع بين الضدين. الثاني: المحال لعدم تعلق قدرة العبد به مع كونه ممكنا في نفسه كخلق العبد الجرم أو صعوده إلى السماء. الثالث: المحال لتعلق علم الله تعالى بأنه لا يقع، ولا نزاع في وقوع التكليف بالثالث، فضلا عن الجواز، واختلف في الأولين، والصحيح أنه جائز وأنه لم يقع.

1- في نسخة "ب": ثلاثة مراتب.

{التنبيه الخامس: أمور وقع فيها النزاع بين أهل السنة وبين المعتزلة تفرعت عن مباحث الأفعال}

الخامس: من تفاريع مباحث الأفعال الكلام على أمور وقع النزاع فيها بيننا وبين المعتزلة.

منها: الختم والطبع والأكنة والانفعال، وهي عندنا خلق الضلال في القلب، كما دلت عليه الآيات وتأولوها على معنى أن الله تعالى سماها مختوما عليها ومطبوعا، أو جعل على قلوب الكافرين سمات تعرف بها أو منعها من اللطف المقرب إلى الطاعة أو من الإخلاص الموجب لقبول العمل، بناء منهم على أن خلق الضلال في القلب قبيح، وقد أبطلناه.

ومنها الهداية والتوفيق، والهداية عندنا خلق الاهتداء، والتوفيق خلق القدرة على الطاعة، وقيل خلق الطاعة والخذلان ضده، وتأول المعتزلة الهداية والتوفيق بالدعوة العامة بناء على أصلهم الفاسد من أنه لو كان تعالى هو الخالق لذلك لما صح منه المدح والذم والثواب والعقاب، ثم إن الله تعالى هو الخالق للكل، وبيده التوفيق والخذلان والهداية والإضلال، وجميع ما مر، وهذا مذهب أهل الحق، قال تعالى: 541 ﴿يُضِلُّ / مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[1] والآيات في هذا المعنى أكثر من أن تحصى.

قال تقي الدين رحمه الله تعالى: «ومما قرع سمعي في مناظرة بعض العلماء أنه ناظر بعض الإمامية في إضافة الغواية إلى الله تعالى، فاستدل هذا الشيخ بقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[2] ففي هذه الآية إضافة الإغواء إلى الله تعالى، فلم يجد الإمامي جوابا، وعجز عن التأويل، فقال ذلك الرافضي: أخطأ نوح عليه السلام فغضب الشيخ وترك

[1] - النحل: 93 ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

[2] - هود: 34 ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

المجلس، وقال لا نجلس في موضع تخطأ فيه الأنبياء، فلقيه بعض أئمة عصره وفريد دهره فقال له: لقد أمكنتك معه فرصة فتركتها، هذا الرجل يقول بالإمام المعصوم فإذا لم تثبت عصمة النبي عن الخطأ فيما تصح نسبته إلى الله تعالى، فبأي طريق تثبت عصمة الإمام الذي هو ثانيه وخليفته؟ قال: فانظر كيف يصد الله أهل العناد عن طريق الرشاد» انتهى.

ومنها الأجل، وهو الزمان الذي حددت به حياة الحيوان، والمقتول عندنا مات بأجله، وفعل الله تعالى فيه. وقال المعتزلة: «القاتل قطع أجل المقتول» بناء على أصلهم الفاسد في أن للعبد تأثيرا مباشرة أو تولدا.

ومنها الرزق، وهو عندنا ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكله حلالا <كان>[1] أو حراما، وقال المعتزلة: «الحرام غير رزق» بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين.

ومنها التسعير، والمسعر عندنا هو الله تعالى كما ورد في الحديث حين وقع غلاء بأهل المدينة فأتوه ﷺ وقالوا سعر لنا يا رسول الله، فقال: (المسعر هو الله)[2] وقال المعتزلة: يكون التسعير من العبد إما تولدا كإضافة السبل ومنع التبايع وادخار ذلك الجنس، وإما مباشرة كالمواضعة على تقدير الأثمان.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- الحديث أخرجه أبو داود في السنن، كتاب البيوع والإجارات، باب: في التسعير. والترمذي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في التسعير (من حديث أنس). وابن ماجة في كتاب التجارات، باب: من ذكره أن يسعر.

{فصل: الكلام في النبويات وما يلتحق بها من السمعيات}

قوله: "**فصل...**"[1] الخ، وقع الفراغ من الإلهيات وشرع يتكلم في النبوءات وما يلتحق بها من السمعيات كأحكام المعاد. وقد تطلق النبويات عليهما معا، فيقال علم الكلام إما إلهيات وإما نبويات، وهذا بحسب الأهم الذي اقتصر عليه المؤلف في كتبه، وإلا فقد بقي ما سوى ذلك من مباحث الجواهر والأعراض، والمقدمات الكلية والمعلومات.

542 وينقسم أيضا ما ذكره إلى عقليات وسمعيات / أما العقليات فالإلهيات في الجملة، ويلتحق بها العلم بجواز النبوءة ووقوعها، ودلالة المعجزة عليها، كما مر في كلام الغزالي من أن «المتكلم ينظر في أعم الأشياء، وهو الوجود ويقسمه إلى قديم وحادث، حتى إذا أثبت وجود الواجب تعالى وما يستحقه، وعلم أن خلق الأفعال جائز في حقه تعالى، وأن النبوءة من جملة هذا الجائز، وأنها وقعت، وأن الله تعالى قادر على تصديق الأنبياء بالمعجزات، حينئذ يتلقى من الرسول ما يرد من قبله، وينقطع نظر العقل»، وبهذا تعلم أن ليس جميع النبويات سمعيات.

{المراد بالنبويات والسمعيات عند متكلمي الأشاعرة}

وعبر صاحب المواقف[2] وصاحب المقاصد[3] عن النبويات بالسمعيات ويراد بهما[4] ما يتوقف عليه السمع كالنبوءة، أو يتوقف هو على السمع كالمعاد وإثبات السعادة والشقاوة، كما قال السيد في شرح المواقف، ولا مشاحة حينئذ في التعبير.

1- العمدة: 234.

2- صاحب المواقف يعني عضد الدين الإيجي في كتابه: المواقف في علم الكلام، وقد سبقت ترجمة الإيجي في الجزء الأول ص: 133 هامش 4 من الحواشي.

3- صاحب المقاصد يعني به الإمام التفتازاني تلميذ العضد في كتابه المقاصد، وقد سبقت ترجمة للتفتازاني في الجزء الأول ص: 116 هامش 5 من الحواشي.

4- في نسخة "ب": ومرادهما.

{من الجائزات ويجب الإيمان به بعثة الرسل إلى العباد}

قوله في المتن: "**ويجب الإيمان به**"[1] جملة معترضة بين المبتدأ والخبر، أي من الجائزات بعث الرسل، ويجب الإيمان به أي بوقوعه، أو معطوف على المجرور أي من الذي يجوز، ويجب الإيمان به بعث الرسل والأول أنسب، ولو أراد الثاني لأنث الضمير.

قوله: "**ليبلغوهم**"[2] متعلق ب"بعث".

قوله: "**لما عرفت**"[3] ظاهر العبارة أنه متعلق بالاستقرار الذي يتعلق به المجرور الأول، أعني من الجائزات، ولا يصح إذ العقل على تقدير توصله إلى ما ذكر، لا يمنع جواز البعث، اللهم إلا أن يلاحظ معنى الحكم بذلك الاستقرار، والأظهر [تعلقه][4] ب"يبلغونهم" أو ب"بعث" ملاحظا فيه فائدة التبليغ، أو بمقدر يدلان عليه.

{المراد بالإلهيات الصفات فقط في كلام السنوسي}

قوله: "**من الإلهيات وما يتعلق بها**"[5] الظاهر أنه أراد بالإلهيات الصفات فقط، بدليل عطف ما يتعلق بها عليه يعني كمباحث الأفعال والنظر، ولو أراد بالإلهيات جميع ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز، وما يوصل إلى شيء من ذلك لشمل الجميع، واستغنى عن العطف وعلى ما ذكر، فيناسبه أن يقول شرع في النبويات وما يتعلق بها، وقد قدمنا الكلام على هذا التقسيم.

{المراد بالنبويات في كلام السنوسي}

قوله: "**وينحصر الكلام فيها**"[6] أي في النبويات، فإن أريد النبويات فقط، فالانحصار في الثلاث ظاهر، لكن يفوت التنبيه على ما يتعلق بها في هذه الترجمة، وإن أريد

---

[1]- العمدة: 234. جاء في متن العقيدة الكبرى: «فصل: ومن الجائزات ويجب الإيمان به بعث الرسل إلى العباد ليبلغوهم أمر الله سبحانه ونهيه وإباحته، وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع، لما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما».

[2]- نفسه: 234.

[3]- نفسه: 234.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- العمدة: 234.

[6]- نفسه: 234.

ما هو أعم، فلا ينحصر ذلك في ثلاث مسائل على ما ذكر، إلا أن يجعل قوله "وما يتعلق بذلك" شاملا لكل ما يرد من تصديق النبي ﷺ فيما جاء به من الحشر والنشر والصراط والحوض وتطاير الصحف، / ونحو ذلك من التنزيه عن الظواهر المستحيلة مع الإيمان بها. 543 وذكر أصول الأحكام، والتفضيل بين الصحابة وذكر عدالتهم ونحو ذلك، فيعم التقسيم وينحصر فيما ذكر.

وعلى هذا يكون عطف قوله: "وما يتعلق بذلك" إما على إقامة الدليل والإشارة إليه، وخص ذلك به لاتصاله به. وإما على ثلاث مسائل والإشارة إليها، أي ينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل وما يتعلق بذلك، وأفرد الضمير وذكره، لأن المقصود ما ذكر، كقوله:

إنَّ لِلْخَيْرِ وَللشَّر مَدًى ❖ وَكِلا ذَلك وجهٌ وَقَبَل[1]

وعلى الوجه الأول يتعين الاحتمال الأول.

{المسألة الأولى: في معنى النبوة والنبي}

قوله: **"من النبأ وهو الخبر"**[2] ظاهره أن النبأ والخبر مترادفان، وهذا هو المعروف في كتب اللغة، وذكر المناوي[3] في شرح ألفية العراقي أن «النبأ هو خبر ذو فائدة يحصل العلم به، -قال:- ولا يسمى نبأ حتى تجتمع فيه هذه القيود الثلاثة» وهذا غريب، وإن كان ذلك كله متحققا في خبر النبي ﷺ.

---

[1]- موطن الشاهد "كلانا" في قول القائل كلانا غني عن أخيه حياته وجه الاستشهاد: إضافة "كلا" إلى الضمير المتصل "نا" وهو لفظ مشترك يدل على الاثنين والجماعة، فصحت إضافة "كلا" إليه، ومعلوم أن دلالة "نا" على الاثنين من دلالة المشترك على أحد معانيه، وقائل البيت هو عبد الله بن الزبعري بن قيس السهمي القرشي أبو سعد شاعر قريش في الجاهلية، كان شديدا على المسلمين إلى أن فتحت مكة فهرب إلى نجران، فقال فيه حسان أبياتا، فلما بلغته عاد إلى مكة فأسلم، واعتذر، ومدح النبي ﷺ فأمر له بحلة. الأغاني/1: 4-14، سمط اللآلي: 387.

[2]- العمدة: 234.

[3]- محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، ثم المناوي، القاهري (952/ 1031 هـ)، متصوف فاضل تعلم في القاهرة وصنف كتبا منها "شرح تائية ابن الفارض" و"شرح المشاهد" لابن العربي و"حاشية الأزهرية". الأعلام/1: 65 – خلاصة الأثر/2: 193 – البدر الطالع/1: 357.

قوله: "**بمعنى فاعل أو مفعل**"[1] ظاهره أنه يجيء اسم الفاعل هنا من الثلاثي والرباعي متعديا فيهما، ولم يبلغنا تعديه إلا بالهمز أو بالتضعيف في هذا المعنى، فكان ينبغي أن يقول أو بمعنى مفعِل أو مفعل، أو يقتصر على ذكر فاعل مراد به اسم الفاعل من حيث هو لا الصيغة المخصوصة.

قوله: "**ويصح ترك الهمزة...**"[2] الخ، قال في القاموس: «ترك الهمز هو المختار»[3].

{ما يحتمله لفظ النبي المهموز والمدغم من معان}

قوله: "**من النبوة**"[4] أي بفتح النون، ويقال أيضا النباوة بمعنى الارتفاع، مصدر نبا الشيء ينبو نبوة ونباوة، واشتق النبي من هذا المصدر على صيغة المبالغة لارتفاع شأنه وعلو مكانه، إلا أن ما ذكر من الارتفاع في الواوي يكون في المهموز أيضا، ففي القاموس «نبأ الشيء يعني بالهمز ارتفع»[5].

واعلم أنه يجوز أن يكون النبي بالهمز مأخوذ من النبيء بالهمز، على وزنه وهو الطريق الواضح، لأن النبي طريق إلى الله تعالى، وكذا يجوز أن يكون النبي بالإدغام مأخوذ من النبي على وزنه واويا وهو الطريق أيضا، وقد تلخص من هذا أن المهموز يحتمل ثلاثة معان: وهو[6] الخبر والارتفاع والطريق، والمدغم يحتمل أن أصله الهمز أو الواو، وإذا كان واويا فيحتمل معنيين، وهما: الارتفاع والطريق.

قوله: "**عن طور البشر...**"[7] الخ، الطور يستعمل بمعنى القدر وبمعنى الحد، وكلاهما صالح ها هنا[8].

---

1 - العمدة: 234.

2 - نفسه: 234. في نسخة "ب": الهمز بدل الهمزة.

3 - القاموس المحيط: 67.

4 - العمدة: 234.

5 - القاموس المحيط : 67.

6 - في نسخة "ب": وهي.

7 - العمدة: 234.

8 - في نسخة "ب": صالح هنا.

544

قوله: "**وليست النبوءة / صفة...**"[1] الخ، يريد لأن الإنسان من نوع البشر، ويستحيل اختصاص بعض أفراد النوع بأمر ذاتي، لاستواء الأفراد جميعا في الحقيقة ولوازمها، وإلى رد هذا المذهب الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[2] فأثبت لنفسه البشرية والتميز بالوحي، وهو أمر عارض جائز خصصه الله تعالى به من دون سائر الأفراد لا ذاتي، و"الكرامية" نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني[3] وتقدم ضبطه.

{معنى النبوءة بين الفلاسفة والمتكلمين}

قوله: "**ولا مكتسبة...**"[4] الخ، يريد أن النبوءة عندنا هي خصيصا من الله تعالى، لا يبلغ العبد أن يكتسبها، والفلاسفة لما لم يقولوا بثبوت الملك، ذهبوا إلى أن المعنى المسمى بالنبوءة هو صفاء وتجلي[5] للنفس يحصل لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة، فهم وافقونا على إطلاق النبوءة لكن يفسرونها بغير المعنى الذي نريد، فنحن نقول: النبوءة عبارة عن اختصاص بسماع وحي من الله تعالى، وهذا المعنى لا نزاع فيه، فإنهم لا يسعهم أن يقولوا باكتسابه بل هم لا يثبتونه أصلا، وهم يقولون عبارة عن صفاء النفس وجلائها، ولا ننازعهم في هذا المعنى، فإنه قد يكون مكتسبا وليس بنبوءة.

إذا فهمت هذا، فقول المصنف "ولا مكتسبة" ينبغي أن يكون معناه أن النبوءة ليست هي المكتسبة، أي ليست هي ذلك المعنى المكتسب، وهو صفاء مرآة النفس، وإنما هي معنى آخر غير مكتسب وهو الاختصاص المذكور، ليعلم بذلك أن الخلاف إنما هو في

---

[1]- العمدة: 234.

[2]- الكهف: 110. ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ وفصلت: 6 ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوٓاْ إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾.

[3]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 146 هامش 2 وتقدم ضبطه في نفس الجزء ص: 175.

[4]- العمدة: 234.

[5]- في نسخة "ب": وتجل.

التسمية، وأن النبوءة اسم لماذا، وليس معناه أن النبوءة بالمعنى الذي نعرف ليست مكتسبة، وقيل مكتسبة، فإن هذا لا يصح إذ لا يدعي أحد أن النبوءة بهذا المعنى مكتسبة وهذا التقرير يندفع به الإشكال، لكنه بعيد عن مساق الكلام. تأمل.

قوله: "**يرون التزكية**"[1] أي التخلية: ولو عبر بها كان أظهر.

{الفلاسفة مقرون بالاحتياج إلى النبوءة والمعجزات لكن على أوجه لا توافق ما علم من الدين بالضرورة}

قوله: "**صقالا في مرآة...**"[2] الخ، الصقال بكسر الصاد المهملة على وزن كتاب اسم، وينبغي أن تعلم في هذا المقام أن الفلاسفة يقرون بالاحتياج إلى النبوءة وبالمعجزات، وسماع الوحي من الملك، إلا أن ذلك على أوجه لا يوافق ما علم من الدين ضرورة.

أما الاحتياج إلى النبوءة فإنهم قالوا الإنسان محتاج بالطبع إلى التمدن، أي الاجتماع مع أبناء جنسه، إذ لا يستقل الواحد بما يحتاج إليه في أمر معاشه، فلابد من التعاون / والتشارك، ولا يتم ذلك إلا بمعاملات ومعاوضات فيما بين الناس، ولا ينتظم ذلك إلا بقانون متفق عليه، ضابط لجميع الجزئيات المحتاج إليها، يكون مبنيا على العدل والإنصاف لئلا يقع الجور فيختل النظام. 545

وذلك القانون هو الشرع، ولابد من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الباقين بخصوصية فيه، ويكون من قبل خالق الكل، إذ لو لم يكن من قبله لما قبلوه، ولما انقادوا إليه، ولابد أن يكون إنسانا ليخاطبهم بكل ما يحتاجون ويراجعوه فيما ينزل بهم، فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوءة، وذلك الإنسان هو الشارع لتلك القوانين، ولابد من أمر مختص يدل على أن شريعته من عند ربه.

قالوا: وهذا الإنسان المسمى بالنبي، لابد أن يختص بأمور ثلاثة وهو[3]: الاطلاع على المغيبات، وظهور خوارق العادات، ومشاهدة الملك مع سماع كلامه، ومعنى ذلك أن يكون

---

[1]- العمدة: 234.

[2]- نفسه: 234.

[3]- في نسخة "ب": وهي.

كاملا في قوته النفسانية، أي الإنسانية والحيوانية المدركة والمحركة، بمعنى أن نفسه[1] القدسية[2] لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالنفوس السماوية المنتقشة بصور الكائنات كلها لما بينها وبينها من مناسبة التجرد، وقلة التفاتها إلى الأمور الجاذبة، تكون بحيث يحصل لها جميع ما يحصل للنوع دفعة أو كالدفعة، إذ لا احتجاب هنالك، وأن قوته[3] المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة تصورا أو أشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا، وأن قوته المحركة تكون بحيث يكون العالم السفلي، وهو عالم العناصر مطاوعا لها مطاوعة بدنها لها، فتتصرف فيه بالتأثيرات، والأفعال الخارقة للعادة، وهذا المعنى هو مرادهم بالخصوصية، وبمشاهدة الملك.

هكذا قرره الأئمة. وقد بان لك أنهم لا يقولون بالبعثة على ما نقول بها، ولا بسماع الوحي ولا الملك على ما نقول به، ولا بالمعجزة كذلك، وهذه أمور معلومة من الدين ضرورة، وقد أنكروها، وذلك كفر.

{في الفرق بين النبي والرسول}

قوله: "**فالمختص بالأول والثاني رسول...**"[4] الخ، المراد بالأول [سماع][5] الوحي من الله تعالى، والمراد بالثاني الأمر بالتبليغ والاختصاص بهما هو أن يسمعه الله تعالى وحيه ويأمره بتبليغه، وهذا هو الرسول، فهو إنسان أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه.

546 قوله: "**وبالأول فقط نبـي**"[6] أي بأن يوحي إليه فقط وليس يؤمر بالتبليغ، وهذا / هو النبي، فهو إنسان أوحي إليه وكثيرا ما يقول بعض المصنفين وبعض المدرسين: النبي

---

[1]- النفس: هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية. التعريفات: 262.

[2]- النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريبا من ذلك على وجه يقيني، وهذا نهاية الحدس. التعريفات: 314.

[3]- القوة: وهي تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية تسمى قوى طبيعية، وقوى النفس الحيوانية تسمى نفسانية، وقوى النفس الإنسانية تسمى قوى عقلية. التعريفات: 188.

[4]- العمدة: 235.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 235.

[إنسان][1] أوحي إليه ولم يؤمر بالتبليغ، ثم يحكمون مع ذلك بأن النبي أعم مطلقا من الرسول وهذا غلط، وقلة تأمل، إذ مع تقييده بعدم الأمر بالتبليغ يكون مباينا للرسول لا أعم كما لا يخفى على ذي مسكة.

قوله: "**وقيل هما بمعنى**"[2] يعني يكونان بمعنى الرسول المشهور، قال سعد الدين: «النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه، -قال:- وكذلك الرسول» يعني فهما بمعنى كما قال المصنف. ثم قال السعد: «وقد يخص، يعني الرسول بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخص من النبي، واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع[3] عليه السلام، وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك، والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب [أو][4] إلهام أو تنبيه في منام»[5] انتهى.

وقال تاج الدين ابن عطاء الله[6] في لطائف المنن في قوله ﷺ (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)[7] ما نصه: «وهاهنا نكتة، وهو أنه ﷺ لم يقل علماء أمتي كرسل بني إسرائيل، فمن الناس من ظن أن النبي هو الذي نبئ في نفسه، والرسول هو الذي أرسل لغيره، وليس الأمر كما ظن هذا القائل، ولو كان كذلك فلم خص الأنبياء دون الرسل بالذكر في قوله: (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)، ومما يدلك على بطلان هذا المذهب قوله سبحانه: ﴿وَمَآ

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 235.

[3]- يوشع بن نون بن افراثيم... ابن إبراهيم الخليل عليهم السلام، ذكره الله تعالى غير مصرح باسمه في قصة الخضر في قوله: ﴿وإذ قال موسى لفتاه﴾.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

[5]- نص منقول مع بعض التصرف من شرح المقاصد /5: 5-6.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 118 هامش 6 من الحواشي.

[7]- حديث موضوع لا أصل له باتفاق العلماء، وهو مما يستدل به القاديانية الضالة على بقاء النبوة بعده ﷺ. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: مجلد 1 رقم الحديث 466. الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: 113. الفوائد المجموعة: 286.

أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[1] الآية، فدل على أن حكم الإرسال يعمهما، وإنما الفرق ما قال بعض أهل العلم من أن النبي لا يأتي بشريعة جديدة، وإنما يأتي مقررا لشرع من كان قبله، كيوشع بن نون فإنه إنما جاء مقررا لشريعة موسى عليه السلام، وآمرا بالعمل بما في التوراة ولم يأت بشرع جديد، والرسول كموسى عليه السلام إذ أتى بشرع جديد وهو ما تضمنته التوراة، فقال ﷺ: (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل) أي يأتون مقررين ومؤكدين وآمرين بما جئت به لا أنهم يأتون بشرع جديد»[2].

قوله: "**وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه...**"[3] الخ، هذا إذا أخذنا الإنسان جنسا في تعريف النبي دون تعريف الرسول ليكون الرسول عاما للبشر والملك، وهذا صحيح لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾[4] وكأنه إنما قيد الرسول بالإنسان في المشهور / مراعاة للاصطلاح، وغالب العرف أن البعثة لعامة الناس، وإلا فالملائكة يكونون رسلا قطعا.

547

قوله: «**وقيل هما متباينان...**"[5] الخ، إن أريد التباين بحسب المفهوم فقط فلا إشكال، ولا ينافي ذلك صحة الإجماع[6]، فإن العام والخاص ربما أطلق عليهما التباين نظرا إلى تباين مفهوميهما وإن لم يكن بينهما تباين باعتبار الماصدق، وإن أريد التباين مفهوما ومصدوقا على ما هو أصل التباين، وهو المفهوم من قوله: "يحكمون بالمنزل على غيرهم"، إن أريد أنهم لا يكونون إلا كذلك فهذا لا يصح مع وجود اجتماعهما، كما وقع في كلام الله

---

[1] - الحج: 50 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

[2] - قارن بلطائف المنن: 16-17.

[3] - العمدة: 235.

[4] - فاطر: 1 ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[5] - العمدة: 235.

[6] - في نسخة "ب": الاجتماع.

تعالى، وقد خاطب الله محمدا ﷺ بالنبي وبالرسول، وكذا غيره، فلا يسع هذا القائل إلا أن يريد الوجه الأول وهو الصحيح، لكنْ لا يخالف ما قبله.

{المسألة الثانية: في حكم الرسالة}

قوله: "**وأوجبتها المعتزلة...**"[1] الخ، إن قيل: كيف يتصور أن توجبها المعتزلة وهم يقولون باستقلال العقول بإدراك الأحكام من غير حاجة إلى الشرع، فهم الأحرياء أن يمنعوا الشريعة، ويقولون[2] إنها عبث، فكيف بأن يوجبوها؟

{تصور مراد المعتزلة من قولهم بوجوب الرسالة على الله تعالى}

قلت: كأنهم يقولون إن العقول وإن كانت تستقل بإدراك ما ذكر، لكن آراء الناس تختلف وأهواؤهم لا تأتلف، ومن ضرورة ذلك وقوع التنازع والتخاصم والتعادي والتظالم، فكان الأصلح بهم أن يقيم الله لهم سفيرا وخليفة في الأرض [مؤيدا][3] بمعجزات يعلم بها أنه من عند رب العالمين، لينقاد إليه الكل، ويسمعوا ويطيعوا، فيؤلف بين الناس، ويوقفهم على ميزان العدل والإنصاف، وترك النزاع والاختلاف، فيستقيم التعامل والتحاكم وينحسم التحامل والتظالم، وإذا كان هذا هو الأصلح في حقهم، وجب على الله تعالى بناء على الرأي السابق من وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، وقد تشعب مذهبهم من مذاهب الفلاسفة، أهلكهم الله أجمعين. وإذا حقق أنه تعالى لا يجب عليه مراعاة صلاح ولا أصلح بما مر من البراهين التي هي من الشمس المنيرة أوضح، اضمحل جميع ما تخيلوه، وانتقض كل ما أصلوه.

{البراهمة فرقة تمنع بعثة الرسل}

قوله: "**ومنعتها البراهمة...**"[4] الخ، قال في القاموس: «البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل»[5] انتهى، وهو بظاهره موافق لكلام المصنف في أنهم يمنعونها عقلا،

---

[1]- العمدة: 235.

[2]- في نسخة "ب": يقولوا.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- العمدة: 235.

[5]- القاموس المحيط: 1395.

وكذا قول المقترح: «جحدت البراهمة جواز بعثة الرسل» يوافقه، لكن ظاهر كلام سعد الدين، بل صريحه أنهم لا يمنعون الجواز، وإنما يقولون / لا حاجة إليها، فلا تثبت. 548

قال في شرح المقاصد: «المنكرون للنبوءة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة: جمع من الهند أصحاب برهام، ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر، ونزوله من السماوات. ومنهم من لاح ذلك من أقواله وأفعاله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات. -قال:- وهؤلاء آحاد أوباش من الطوائف، لا طائفة معينة تكون لها ملة ونحلة»[1] انتهى، وقد تبين منه أن البراهمة يجوزونها عقلا، وإنما منعوها من جهة عدم الاحتياج إليها خلاف ما قال المصنف والله أعلم.

{شبه المخالفين دائرة بين التحسين والتقبيح ووجوب مراعاة الصلاح والأصلح}

قوله: "**إن حقق ما مضى من بطلان[2] أصل التحسين...**"[3] الخ، أشار بهذا الكلام إلى أن شبه المخالفين دائرة على القول بالتحسين والتقبيح، ووجوب مراعاة الصلاح والأصلح، فمن أقوى شبه البراهمة أن قالوا ما تجيء به الرسل إما أن تقتضيه العقول أم لا، فإن اقتضته العقول وحكمت بحسنه أو قبحه، ففي العقول مندوحة عن البعثة، وإن لم تقتضه العقول لم يقبل. وأيا ما كان فلا حاجة إلى الرسل.

ورد بأوجه أحدها: أن هذا مبني على أصل التحسين والتقبيح وقد أبطلناه. ثانيها: أنا نختار القسم الأول، ونقول ما المانع من أن تكون الفائدة التوكيد والتقوية كما في تعاضد الأدلة أو التنبيه والتذكير كما في تكرير القصة. ثالثها: أنا نختار الثاني قولكم ما لا تقتضيه العقول لا يقبل. قلنا: ما المانع من أن يكون منتهى العقول تجويزه ونستفيد من الشارع وقوعه أو لا وقوعه، أو نقول ما المانع من أن يكون عدم اقتضاء العقول إياه ليس لإحالتها إياه، بل لقصورها عن إدراكه، فلابد من شارع يبينه.

1- قارن بشرح المقاصد/5: 9.

2- وردت في نسختي "أ" و"ب": إبطال.

3- العمدة: 235.

[ومن شبههم أن قالوا مدعي الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة، ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ومجرد وجود الخارق على وفق دعواه لا يدل على صدقه، فإنا نشاهد كثيرا من الخوارق تقع ولا تدل، ويشير المصنف إليها وإلى أجوبتها فيما يأتي حيث ذكر حجر المغناطيس، وسنزيدها هناك بيانا إن شاء الله تعالى][1].

{من شبه أهل الخلاعة في الشريعة والجواب عنها}

ومن شبه المتهاونين أهل الخلاعة أن قالوا إن في الشريعة أمورا قبيحة كذبح الحيوان، وبعض الهيئات في الصلاة وكغسل بعض الأعضاء مع تلوث الباقي، وغير ذلك.

والجواب: أن هذا مبني منكم على تحسين العقل وتقبيحه، ونحن نقول إن جميعها 549 / أمور تعبدية فرضها الله تعالى امتحانا للمكلفين، ولعل فيها حكما ومصالح لا يدركها إلا الراسخون في العلم، وإذا جوزتم في أفعاله أن يسلب الإنسان العقل حتى يتعرى في المحافل ويلقي نفسه في النجاسات ونحوها، ويخلقه مقعدا أو أبرص أو مجذوما أو مشوه الخلقة، فلم لا تجوزون ذلك في أحكامه، وهي أخف، وقد بسط المؤلف هذا المعنى في شرح المقدمات.

{المسألة الثالثة: فوائد البعثة}

قوله: "**إلى بعض فوائد البعثة...**"[2] الخ، قال الشيخ سعد الدين: «البعثة لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى: منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[3]. ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني. ومنها إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك

---

[1]- ساقط من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 235.

[3]- تضمين لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾. النساء: 164.

الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك طاعة. ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها. ومنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار، مع ما فيها من الأخطار. ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة، في العلميات والعمليات.

ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات. ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن. ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي، ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات، إلى غير ذلك من الفوائد. -قال:- فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله، والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء»[1] انتهى الغرض منه.

وأشار بقوله «لطف من الله ورحمة» إلى أنها ليست بواجبة كما مر، وقد ذكر بعد هذا الكلام قول المعتزلة والفلاسفة في وجوبها، ثم قال في آخره «فالحق أن البعثة لطف من الله ورحمة، يحسن فعلها، ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف، ولا تنبني على استحقاق من المبعوث، واجتماع أسباب وشروط فيه، بل ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَنْ يَّشَآءُ﴾[2] من عباده، وهو﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[3]»[4] انتهى.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 6.

[2]- تضمين للآية 104 من سورة البقرة ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ مِنَ اَهْلِ اِ۬لْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَنْ يُّنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَنْ يَّشَآءُ وَاللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ اِ۬لْعَظِيمِ﴾.

[3]- تضمين للآية 125 من سورة الأنعام: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمُۥٓ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّومِنَ حَتَّىٰ نُوتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ اُ۬للَّهِ اِ۬للَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ اَللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ﴾.

[4]- شرح المقاصد/5: 8.

قوله: "**في هذا النوع**"[1] أي ما يستقل العقل تارة بإدراكه، / وهذا معنى ما مر في كلام سعد الدين: «من أن من فوائد البعثة معاضدة العقل فيما يدركه، كوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه».

قوله: "**كالمباح وخطاب الوضع**"[2] أي وكالمكروه، فإن فعله ليس بطاعة ولا معصية، أي ليس فيه ثواب ولا عقاب، وقد يجعل معصية من حيث إنه اقتحام النهي.

قوله: "**إلا من قبل الشرع**"[3] أي من جهته بكسر القاف وفتح الباء.

{الكلام في المعجزة}

قوله: "**وتفضل سبحانه بتأييدهم...**"[4] الخ، أشار بالتفضل إلى أن بعثة الرسل غير واجبة، وأن تصديقهم بالمعجزات غير واجب، إذ يجوز أن يصدقهم بخلق العلم الضروري بصدقهم، أو بترك ذلك، فإن تكليف ما لا يطاق جائز عندنا وإنما ذلك فضل منه تعالى، حيث بين للناس وأوقع ذلك عن نظر واستدلال ليثيب عليه، وسنزيد ذلك شرحا بعد إن شاء الله تعالى.

{حقيقة الإعجاز}

قوله: "**مأخوذ من الإعجاز...**"[5] الخ، قال سعد الدين: «وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسما له، فالتاء يعني في لفظ المعجزة للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة»[6] انتهى.

قوله: "**يشعر بحقيقة العجز**"[7] يعني لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

1- العمدة: 235.
2- نفسه: 236.
3- نفسه: 236.
4- نفسه: 236.
5- العمدة: 236.
6- قارن بشرح المقاصد/5: 11.
7- العمدة: 236.

قوله: "**يقارن المعجوز عنه**"[1] يعني ولا يتقدمه لما مر من أن العجز لا يتعلق صلاحيا بخلاف القدرة، وكذا لا يتأخر بالجزاء.

قوله: "**والمعارضة منتفية**"[2] قد يقال إن أريد بانتفائها أن الناس لا يحاولونها، فهذا لا يصح إلا باعتبار كل فرد، وأما باعتبار المجموع فهنالك من حاولها كمسيلمة[3] فافتضح، وإن أريد بانتفائها أنها لا وجود لها في نفسها حتى يعجز عنها أو يقدر عليها، فهذا لا يمنع تعلق العجز بها، فإن تصورها ووجودها في الأذهان مع كونها من مقدور البشر كاف كما في عجز الصانع عن فعل صنعة مخصوصة.

والجواب أنه أراد أن العجز لا يتعلق إلا بالموجود المقدور عليه، كما قرره سعد الدين قال: «ذكر إمام الحرمين بناء على رأي الأشعري أن ههنا تجوزا آخر، هو استعمال العجز في عدم القدرة، كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة، وإنما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه، حتى إن عجز الزمن إنما هو عن القعود، بمعنى أنه وجد منه اضطرارا لا اختيارا، فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية»[4] انتهى ولا يخلو عن بحث.

قوله: "**وأطلق العجز على انتفاء القدرة...**"[5] الخ، كون هذا مجازا مبني على رأي الأشعري / في أن العجز ضد القدرة وهو الصحيح. 551

{الكلام في تعريف الجهل}

قوله: "**كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم...**"[6] الخ، هذا بناء على أن الجهل هو تصور المعلوم على خلاف ما هو به على أن يكون مخصوصا بالمركب منه، ويكون

---

[1]- العمدة: 236.

[2]- نفسه: 236.

[3]- مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حليب الحذفي الوائلي أبو ثمامة متنبئ من المعمرين، وفي الأمثال أكذب من مسيلمة، توفي في معركة قادها خالد بن الوليد سنة 12 هـ. قال عمارة بن عقيل:

أكان مسيلمة الكذاب قال لكم ❖❖❖ لن تدركوا المجد حتى تغضبوا مضر . الأعلام/7: 226.

[4]- قارن بشرح المقاصد/5: 11.

[5]- العمدة: 236.

[6]- نفسه: 236.

في البسيط مجازا وهو أحد قولين ذكرهما في جمع الجوامع: أحدهما أن الجهل اسم للقدر المشترك بين البسيط والمركب، بمعنى أنه هو انتفاء العلم بالمقصود على ما قرره الجلال المحلي[1]، والثاني أنه مخصوص بالمركب، وهو مأخوذ من ظاهر الأرجوزة الصلاحية[2] حيث قال فيها:

وإن أردت أن تحد الجهل	من بعد حد العلم كان سهلا
هو انتفاء العلم بالمقصود	فافهم فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديده ما أذكر	من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا حرفه	وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته	فافهم فهذا القيد من تتمته

والمشهور أن الجهل مشترك بين البسيط والمركب[3]، لا متواطئ ولا مخصوص بالمركب، لكن ما ذكر من التجوز في كلام الإمام هو مبني على أن بين العلم والجهل تضاد، أو أنهما وجوديان معا، وحينئذ إطلاق الجهل على عدم العلم مجاز قطعا.

{بيان تعليل إعجاز تلاوة النبي ﷺ للقرآن الكريم}

قوله: "**إذ غيره إذا تلاه إنما يحكيه...**"[4] الخ، هذا الكلام لا يخلو عن خفاء، وذلك أن تلاوة النبي ﷺ إذا كان إعجازها لأجل كونها أخذا عن الملك كما علل، فالأخذ عن الملك هو المعجز لا مطلق التلاوة، وهناك تفصيل وهو أن ألفاظ القرآن إما أن يكون جبريل هو

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 166 هامش 5 من الحواشي.

[2]- الأرجوزة الصلاحية قصيدة نظمها صاحبها وقدمها إلى صلاح الدين الأيوبي الذي كان أشعري المذهب في الاعتقاد.

[3]- الجهل يطلق عند المتكلمين على معنيين: الأول الجهل البسيط: وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون علما، فلا يكون ضدا للعلم، بل مقابلا له تقابل العدم والملكة، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول، الجهل البسيط بعدم العلم يسمى نسيانا.

الجهل المركب: هو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمي مركبا لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل أول يعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبا معا، وهو ضد العلم. التعريفات: 80 - اصطلاحات الفنون/1: 278-279.

[4]- العمدة: 236.

الذي بلغها إلى النبي ﷺ بعد أن خلقت على لسانه، أو بعد أن نقلها من اللوح المحفوظ، وإما أن يكون نبينا ﷺ عبر بها وخلقت على لسانه بعد أن بلغه جبريل المعنى. وهي احتمالات لعلمائنا تقدمت.

فإن قلنا إن النبي ﷺ هو المعبر صح أن نقول تعبيره بهذا النظم العجيب والأسلوب الغريب معجزة، لا يقال حينئذ يكون من مقدور البشر فلا يكون معجزة.

قلنا: نعم، هو من مقدور البشر ولا ينافي أن يكون معجزة، كالطيران في الهواء، والغوص في الأرض على ما فيه من الكلام.

وإن قلنا: إنه سمعها من جبريل، فالذي يظهر كونه معجزا إنما هو الأخذ عن الملك لأنه خارق بالنسبة إلى غير الأنبياء لا التلاوة، على أن الأخذ أمر خفي عن الناس فلا ينبغي التحدي به، ولاشك أن الاحتمال الأول: أعني كون النبي ﷺ سمع نظم/ القرآن من جبريل هو 552 الظاهر الذي تدل عليه ظواهر الآثار، كقوله ﷺ : (أنزل القرآن على سبعة أحرف)[1] وقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾[2] وما ورد أن جبريل يدارسه القرآن إلى غير ذلك من الظواهر.

فإن قلت على هذا الأخير تكون المعجزة في تلاوة النبي ﷺ حفظا عن مجرد الوحي من جبريل مشافهة دون تكرار ولا ممارسة تعليم، ولا مراجعة كتاب.

قلت: لا يسلم كون ذلك أمرا خارقا، ولو سلم فحفظه ذلك وتحصيله هو المعجز.

قوله: "**ومال إلى أن القدرة على ذلك مكتسبة...**"[3] الخ، قد يتوهم في هذا الكلام مع ما قبله تدافع، من حيث إنه جعل الاكتساب أولا غير معجز وثانيا معجزا، وليس كذلك، فإن كلامه أولا في الفعل المكتسب نفسه، وأنه يكون معجزة من حيث الحقيقة والباطن،

1- أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف. ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناها.

2- القيامة: 16.

3- العمدة: 237. ورد فيها: معجزة بدل مكتسبة.

وهو أنه مخلوق لله تعالى ولا يكون معجزة من حيث الظاهر، وهو أنه مكتسب للعبد، وكلامه ثانيا في القدرة الحادثة التي خلقها الله تعالى عند ذلك الفعل، وأنها تكون معجزة لأنها فعل الله تعالى خارق للعادة، لا اكتساب للعبد فيها، وإنما قلنا إنها خارقة لأن وجودها مع ذلك الفعل الخاص غير معهود، ألا ترى أن قدرة العبد لم يعهد وجودها مع الطيران والتحلق في جو السماء، فإذا قال آية صدقي أن يخلق لي قدرة على الطيران والغوص في الأرض، فقد تحدى بأمر هو فعل الله خارق للعادة لا اكتساب للعبد فيه فيكون معجزة، وهو ظاهر.

قوله: "**بنفس الحركات**"[1] يعني كما إذا قال آية صدقي أن أطير، واحترز مما إذا وقع التحدي بالقدرة لا بنفس الحركات، فإن ذلك معجزة بلا إشكال، ولك أن تقول سيأتي في كلام المصنف جواب عن ابن دهاق[2] أن التحدي قد يكون مطابقة وقد يكون لزوما، ولاشك أنه إذا كان يكتفى باللزوم، فالتحدي بالحركات يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما.

قوله: "**وأورد عليه بأنه...**"[3] الخ، هكذا في النسخ بدخول باء الجر على "أنه"، وكأنه ضمن أورد معنى اعترض أو زاد الحرف.

قوله: "**وباقي لفظ العقيدة واضح**"[4] لاشك أنه واضح، إلا أنه لم يذكر بيان استظهاره للقول الثاني سوى ما يلوح به كلام إمام الحرمين من الجنوح إليه عن غاية البعد، ومع هذا فلا يظهر لاختياره كبير معتمد، فإن الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى، 553 / والمعجزات مقترنة بالصدق ضرورة من حيث إنها فعل الله تعالى خارق للعادة مقرون بالتحدي معجوز عن معارضته، فما كان من الأفعال بهذه المثابة فهو معجز، وما لا فلا، وبلا فرق بين الطيران في الهواء وفلق البحر عندنا في أن كلا منهما بقدرة الفاعل المختار، فإن تطرق إلى شيء من ذلك توهم القدرة على التوصل إليه بشيء من الحيل وامتحن ذلك ولم يحصل العلم به لم يكن معجزة، وإلا فلا مانع من التحدي به.

فإن قيل: لا خفاء في أن الطيران والمشي على الماء ونحوه لا يبلغ مبلغ فلق البحر أطوادا وإحياء الموتى ونحوه.

1- العمدة: 237 وفيها كلمة الحركة مفردة بدل الحركات.

2- ابن دهاق المعروف بابن المرأة سبقت ترجمته في ص: 86.

3- العمدة: 237.

4- نفسه: 237. في النسخ الخطية وردت زيادة كلمة "لفظ" هكذا: وباقي لفظ العقيدة واضح.

قلت: نعم، ولا يكون ذلك مانعا من كون الجميع معجزا، ألا ترى أن النوع الثاني أيضا ليس سواء، إذ لا شك أن إحياء الموتى أعظم من فلق البحر وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك، اللهم إلا أن يدعي أن النوع الأول الذي تتعلق به القدرة الكسبية لا يكون بحيث يعجز من يبغي معارضته، ولا تتوفر فيه شرائط الإعجاز، وإنما يكون ذلك من النوع الثاني، وهذا مما لا دليل عليه ولا أمارة، مع أنه قد يقال إن التفريق بين النوعين بكون هذا مقدور العباد دون هذا إن أريد بذلك العادة، بمعنى أن هذا قد جرت العادة باقتدار العباد عليه دون هذا فباطل، لأن نحو الطيران في الهواء لم تجر العادة بكونه مقدورا للإنسان، ولو كان كذلك لم يتصور نزاع في أنه غير معجز. وإن أريد العقل فلاشك أن النوع الآخر كفلق البحر ونحوه مما هو أعظم منه يجوز تعلق قدرة العبد به.

نعم، الأول في محل القدرة، فصح إطلاق الكسبي عليه دون الثاني، وقد علمت أن هذا الفرق لا يجدي تباينا بين النوعين عند الرجوع إلى التحقيق والله أعلم.

قوله في المتن: "**وهو فعل الله تعالى خلقه له**"[1] يقع في بعض نسخ الأصل عقب هذا الكلام ما نصه: «ومنهم من قبل[2] الاعتراض، فزاد لإدخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة، وهو فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه»[3] انتهى، يعني أن من الناس من لم يكتف بالأجوبة المذكورة عن السؤال الوارد، فقال في تعريف المعجزة السابق: هي فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه خارق للعادة مقارن لدعوى الرسالة...الخ، وهو تعريف الشيخ ﷺ، ودخل بقوله :أو ما يقوم مقامه ترك الفعل، فيكون التعريف مطردا منعكسا.

وعبر سعد الدين في المقاصد بالأمر بدل الفعل [تبعا للإمام الرازي] [4] وقال: «ليتناول الفعل، / كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه، كعدم إحراق النار- قال:- ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز بما هنا كون النار ﴿بَرْداً وَسَلَماً﴾[5] أو بقاء الجسم على ما كان عليه 554

1- العمدة: 237.

2- وردت في أصل العقيدة قيد بدل قبل.

3- العمدة: 237.

4- ساقط من نسخة "أ" اللهم إلا أن تكون الزيادة من الناسخ.

5- تضمين للآية 68 من سورة الأنبياء ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَـٰماً عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ .

من غير احتراق»[1] انتهى، وقد تبعه المؤلف في الصغرى وهو أخصر، وكأنه عند اشتغاله بهذا الكتاب لم يطالعه، وعمدته على الفهري وشروح الإرشاد والله أعلم.

قوله: "**إلى العلم بذلك والإخبار به على وفق الواقع...**"[2] الخ، الظاهر من كلام المصنف في المتن والشرح، أن العلم والإخبار بما علم معجزة واحدة، وهو كذلك، لأن الإخبار والعلم الحاصل في القلب وإن كانا فعلين لله تعالى، لكن الإخبار تابع للعلم، لا يعد خارقا آخر.

فإن قلت: ولا يكون العلم أيضا معجزة، إذ لا ينبغي التحدي به لخفائه عن الناس.

قلنا: يتحدى به بواسطة الإخبار اللساني المترجم عنه، وفي هذا نظر: إذ المعجزة لابد أن يتقدمها التحدي بها، ولا معنى للتحدي بالعلم، والإخبار بذلك أيضا لا يفيد، لأنه قبل وقوع العلم ليس بشيء، وبعده لا يوثق به ما لم يتبين المعجز[3]، والفرض أنه لا يتبين، وأيضا فالتحدي به بعد وقوعه لا يصح، فإذا تعذر التحدي بالعلم مطابقة، فكيف به التزاما؟ وبهذا تعلم أن جواب ابن دهاق ضعيف.

قوله: "**وأجاب إمام الحرمين بأن القعود**"[4] هذا أمثل من الذي قبله [لو أطرد][5]، ويؤيده ما عليه الأصوليون من أن المكلف به في النهي فعل الضد إذ لا يتحقق الترك خارجا إلا به، فصار بمنزلة من تحدى بأن يخلق الله تعالى الإنسان من غير أب ولا أم، فإنه لا يتحقق إلا في فرد من أفراد الحقيقة، وكما لا يقدح ذلك في هذا لا يقدح في ذلك.

قوله: "**فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ**"[6] هذا كله مع ما قبله كلام المقترح، قال في شرح الإرشاد: «وأجاب صاحب الكتاب -يعني إمام الحرمين- عن ذلك بأن القعود

---

[1]- نص منقول من شرح المقاصد/5: 11.

[2]- العمدة: 238.

[3]- في نسخة "ب": العجز.

[4]- العمدة: 238.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- العمدة: 238.

المستمر على خلاف الاعتياد معجز، وأراد بذلك الاستغناء عن تقييد الشيخ الكلام في قوله: أو ما يقوم مقام الفعل، وهذا غير مستقيم منه لوجهين:

أحدهما: أن التحدي في صورة الفرض لم يقع باستمرار القعود، وإنما وقع بانتفاء القيام.

ثانيهما: أنه إن استقام له التحيل به هاهنا، فما يقول فيما لو تحدى نبي بأن يعدم الله تعالى هذا الجبل العظيم، فلا يستمر له في هذا شيء إلا أن يقول: إن القدرة الأزلية تؤثر في العدم وأن العدم ليس بقطع الأعراض، وقد صرح فيما سبق في هذا الكتاب أنه لا يصح أن يكون العدم الطارئ بالفاعل، فبطلت حيلته / ولزمه اتباع تقييد الشيخ» انتهى. 555

فإن قيل: الإعدام هو قطع الأعراض، فإذا تحدى بإعدام الجبل مثلا، فقد تحدى بالقطع المذكور، وهو فعل.

قلنا: معنى قطع الأعراض عدم خلقها، لا خلق عدمها، فلا فعل هنا بل عدم فعل.

قوله: "**مما أشرنا إليه في الرد الأول**"[1] أي وهو أن التحدي لم يقع بما ذكر.

قوله: "**أو لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة**"[2] يعني حيث قال: "عصمني ربي"[3]، فإنه وإن تحدى مطابقة، فإن الله عصمه، وأنه لا يصل أحد إلى ضره، إلا أن ذلك يستلزم الإخبار به والعلم به، فمتى كان تحديه بالعصمة مطابقة، كان العلم بذلك والإخبار به إلزاما، وكذا متى كان التحدي بأن لا يقوم أحد في هذا الإقليم مطابقة، كان العلم بذلك والإخبار به التزاما.

وظاهر كلام المصنف أن هذا الجواب إنما يتجه لابن دهاق، وليس كذلك، فإنه يتجه لإمام الحرمين أيضا، بأن يقال متى كان التحدي بأن لا يقوم أحد مطابقة كان بالقعود المستمر التزاما، بل اللزوم في هذا أقرب وأبين من الأول.

1- العمدة: 238.

2- نفسه: 238. وردت هه الفقرة في نسخة "ب" هكذا: ... والخبر في المثال المذكور.

3- تضمين لحديث رواه الترمذي في سننه في كتاب تفسير القرآن، في سورة المائدة، عن عائشة قالت" كان النبي ﷺ يحرس حتى نزلت هذه الآية ﴿والله يعصمك من الناس﴾ فأخرج رسول الله ﷺ رأسه من القبة فقال لهم: (يا أيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى/9: 8 والقاضي عياض في الشفا/1: 681.

ويحتمل أن المصنف لا يدعي اختصاص هذا الجواب بابن دهاق، بل لما كان جواب إمام الحرمين منتقضا، لا يطرد في جميع الصور، لم يبال بالجواب عنه، والله تعالى أعلم، ولم يطرد هذا الجواب بالنسبة إليه أيضا.

قوله: "**وفيه نظر...**"[1] الخ، يحتمل وجه التنظير خمسة أمور:

أحدها: أن هذا اللزوم ليس بينا، إذ لا يلزم فيه من فهم الملزوم فهم اللازم، وقد علم عند أهل المعقول أن المعتبر إنما هو اللزوم البين.

ثانيها: أن دلالة المركب لا تعتبر فيها مطابقة ولا التزام بناء على أنها عقلية لا وضعية.

ثالثها: أن هذا التفصيل والتوسيع لا دلالة عليه في كلام الأئمة.

رابعها: أن من شرط المتحدى به أن يكون واضحا حتى لا يكون فيه التباس ولا خفاء، وذلك إنما يكون غالبا مع المطابقة.

خامسها: أن اللزوم على تقدير كونه بينا، لا ينضبط لتفاوت أذهان العقلاء، فرب لازم بين عند شخص لا يكون بينا أو لا يخطر أصلا عند آخر، ومن ثم يقول المنطقيون: إن دلالة الالتزام مهجورة في العلوم، ويحتمل الكل.

قوله في المتن: "**لكن لسبب خاص به**"[2] أي خارقا لسبب خاص ارتبط به، فهو وإن كان خارقا حينئذ مخالفا للخوارق التي لا تستند إلى أسباب خاصة بها، بل إلى قدرة الفاعل المختار كخوارق الأنبياء والأولياء.

556 / قوله: "**لعدم ثبوت الإعجاز بدونه**"[3] أي بدون كونه خارقا.

فإن قلت: ظاهر الكلام أن كونه خارقا هو أعجز الخلق، وأنه لو كان معتادا لقدروا عليه، وهذا باطل، فإن العجز شامل للخلق على كل حال، ولا تأثير لشيء سوى الفاعل المختار.

1- العمدة: 238.

2- نفسه: 238.

3- نفسه: 239. ورد في نسخة "ب" شرحها هكذا: أي بدون خارق.

قلت: مرادهم بالعجز أن لا يستطيع أحد معارضته بمثله، فيتحدى به ويأتي به من عند الله تعالى، ولو كان معتادا لتحدى به كل أحد. فإذا خلقه الله تعالى على يد المتحدى به فقد أتى به، ضرورة أن ليس معنى قول الرسول لا يأتي أحد بمثل هذا الخارق، أنه لا يخلق أحد مثله، بل المراد لا يأتي أحد من عند الله تعالى بمثله وهذا واضح.

قوله: "**لا يدل على ذلك**"[1] أي على التصديق أو الصدق المفهوم مما قبله.

قوله: "**ولا يشترط كون الخارق معينا...**"[2] الخ، أي بل يجوز أن يقول آية صدقي أن يخرق الله عادته اليوم أو غدا، فإذا خلق الله خارقا ما كان ذلك آية.

قوله: "**في الكثرة أو الندور**"[3] متعلق بالمعتادة أي سواء كان المتحدى به معتادا كثيرا، كنزول الأمطار، وهبوب الرياح، أو معتادا على سبيل الندور، كحجر المغناطيس وكأنواع السحر كلها عند القرافي، وعلى كل حال لا يصح التحدي بما كان معتادا في الكثرة أو الندور.

قوله: "**ولأجل أن هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل...**"[4] الخ، محط فائدة هذا الكلام في قوله: "ولا يدل" لا في كونه من المعتاد، فإنه لا مدخل له، بل هو يضعف الإيراد، وإنما المراد أن هذا النوع لما لم يكن دالا مع غرابته وندوره أوردوا الاعتراض، فإن هذه المعجزات، وإن كانت غريبة لعلها من هذا القبيل فلا تدل.

{بيان الوجوه التي استند إليها البراهمة في إبطال دعوى مدعي الرسالة}

قوله: "**على هذه الشريطة...**"[5] الخ، الشريطة والشرط واحد، وجمع الشريطة: شرائط، وجمع الشرط: شروط وأشراط. وقد تقدم بعض شبه البراهمة، وهذه منها كما مر

1- العمدة: 239.
2- نفسه: 239.
3- نفسه: 239.
4- نفسه: 239.
5- نفسه: 239.

من أنهم قالوا: مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة والنوع، ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم لنا بالضرورة، ومجرد وجود الخارق لا يدل على صدق دعواه، وبينوا ذلك بوجوه:

أحدها: أن الإنسان إذا كان عبارة عن النفس الناطقة المجردة، فلم لا يقال إن نفس ذلك المدعي تخالف سائر النفوس فقدرت على ما لا يقدر عليه غيره.

الثاني: أن للأدوية أفعال عجيبة، فلعل المدعي ظفر بدواء يحصل معه[1] ذلك.

الثالث: أن الأنبياء يقرون بثبوت الجن والشياطين، فلعل ذلك مستند إليها.

الرابع: أن المنجمين يثبتون للأفلاك والكواكب آثارا فلعل ذلك مستند إليها.

557 الخامس: / أن المنجمين أيضا أثبتوا لسهم السعادة تأثيرا أو أفعالا عجيبة، فلعل ذلك اتفق لهم.

السادس: أنهم أثبتوا أيضا للاقترانات تأثيرا، فلم لا يجوز أن يكون من ذلك؟

السابع: أنهم أثبتوا للكواكب في السعادة والنحوسة آثارا بليغة.

الثامن: الفلاسفة أطبقوا على تأثير العقول والنفوس، فلم لا يجوز أن تسند المعجزة إليها؟

التاسع: أن الأنبياء إنما وصلت الكتب إليهم بواسطة الملك، ونحن لا نعرف عصمة ذلك الملك إلا بعد مشاهدة الأنبياء، لكن نبوءتهم متوقفة على عصمته، وعصمته متوقفة على النبوءة. وهذا دور، ويذكر أن هذا الوجه هو أخيل ما ذكروه. وقد أجيب عنه بأن الدال على صدق الرسل من المعجزات دال على صدق مبلغه، وإلا لم يحصل العلم بصدقه.

العاشر: أن الأنبياء اعترفوا بأن الروح الخبيث، وهو إبليس اللعين، فلم لا يجوز أن يكون هو أعانهم على تلك الأفعال.

فهذه عشرة أوجه ذكرها في المعالم[2]، ولا يخفى تقارب بعضها أو ترادفه.

1- في نسخة "ب": منه.

2- عن معالم أصول الدين للفخر الرازي بتصرف: 95-97.

{احتمالات أخرى في إبطال دعوى اختصاص مدعي الرسالة بالرسالة}

وقد زيد عليها احتمالات أخرى:

منها أنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر ليس خارقا، بل ابتداء عادة أراد الله تعالى إجراءها.

ومنها أنه يحتمل أن يكون مما يعارض، إلا أنه لم يعارض لعدم بلوغه إلى من يقدر على معارضته أو لخوف أو لاشتغال بما هو أهم أو لقلة المبالاة، أو عورض ولم يقبل لمانع.

ومنها أنه يحتمل أن لا يكون لغرض التصديق، إما لانتفاء الغرض كما هو المذهب، أو لثبوت غرض آخر كإجابة دعوة المدعي، أو لابتلاء العبد، أو إضلال الخلق على ما هو المذهب عندكم من ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾[1].

{مما أجيب به من الأجوبة عن الاحتمالات السابقة}

وأجيب عن الكل بأمور منها: أنا بينا أنه لا تأثير لما سوى الله تعالى أيا كان.

الثاني: أن التجويزات العقلية لا تنافي العلوم الضرورية العادية، فنحن نقطع بحصول الصدق عند المعجزات من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات، كما نقطع بوجود السماء التي نشاهدها مع تجويز عدمها، بمعنى أنه لو حصل لها العدم بدل الوجود لم يلزم فيه محال.

الثالث: أن كلامنا إنما هو فيما علم كونه خارقا للعادة، وأن المتحدين قد عجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم وقوة عددهم وكثرة اشتغالهم بأسبابها، وكمال قدرتهم في ذلك، ولذا تكون معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه، ومما تفاخروا عليه وتباروا فيه: كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داوود، والفصاحة في زمن محمد صلى الله / عليه وسلم وعليهم أجمعين. وعلى هذا الجواب اقتصر المصنف وإن أشار إلى غيره. 558

---

[1] - تضمين للآية 28 من سورة الرعد ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾.

{ضبط كلمة الطلسمات وبيان معناها}

قوله: "**كالطلسمات**"[1] هو بكسر الطاء واللام المشددتين، وبسكون السين المهملة، كذا ضبطه بعضهم، وهو إن كان عربيا ففتح اللام المشددة فيه أليق، ليكون ملتحقا بوزن "جردحل" ويوجد كذلك في بعض النسخ العتيقة بضبط القلم. والله أعلم.

وذكروا أن الطلسم: عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالية بالقوى الأرضية المنفعلة، وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية، ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد[2] الفاعل، فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة.

قوله: "**من غير معالجة**" وفي بعض النسخ "**من غير معاناة**"[3]، إشارة إلى أن غير الأنبياء قد يبرئ مما ذكر، لكن مع مزاولة شديدة ومعالجة كثيرة.

قوله: "**وقد تقترن بالشيء قرائن...**"[4] الخ، إشارة إلى الجواب الثاني من الأجوبة السابقة.

قوله: "**إلى شعب شعيب...**"[5] الخ، الأظهر أن ثاني اللفظين بضم الشين وفتح العين وهو اسم النبي المعروف، وكأنه يشير به إلى موسى عليه السلام، ويدل له معادلته بالأمي صلى الله على نبينا الأمي وعلى موسى وشعيب وجميع الأنبياء.

قوله: "**إلى البوح...**"[6] الخ، هو بفتح الباء الموحدة التحتانية، وسكون الواو مصدر باح فسره إذا أبداه وأظهره.

---

[1] - العمدة: 239.
[2] - في نسخة "ب" بالطرة: استماء.
[3] - العمدة: 239.
[4] - نفسه: 239.
[5] - نفسه: 239.
[6] - نفسه: 240.

قوله: "**إلا ويعلم ويقرع به**"[1] هما بالبناء لما لم يسم فاعله، ويقرع بتشديد الراء، والتقريع التعنيف.

{الكلام في السحر كخارق للعادة}

قوله: "**مطرد الارتباط**"[2] يعني عادة، ويجوز التخلف عقلا كما هو سائر الأسباب العادية التي يخلق الشيء عندها لا بها. وما ذكر ابن عرفة من أن السحر "خارق للعادة" هو المعروف المشهور. قال سعد الدين السحر: «إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط، وبأنه قد يتصدى لمعارضته وبذل الجهود للإتيان بمثله وبأن صاحبه ربما يلعن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك من وجوه المفارقة»[3] انتهى. وستسمع في هذه المسألة مزيد بيان.

قوله: "**وزعم القرافي**"[4] لفظ "زعم" مصدر مرفوع على الابتداء والخبر هو قوله "بعيد".

قوله: "**كصنعة الكيمياء**"[5] كأن الإضافة للبيان، والكيمياء بالكسر والمد، وهو لفظ عربي، ثم إن المصنف يظهر منه أنه ارتضى ما ذكر ابن عرفة في السحر، واستبعاده قول القرافي. وهذا / الذي استبعده ابن عرفة هو ما اختاره المصنف في المتن، ومن العجب العجيب أنه جعل السحر في المتن [معتادا][6] خلافا لمن جعله خارقا، ثم ساق هنا كلام ابن عرفة وسلمه، ولم يناقش ما زعمه هو بشبهة فضلا عن حجة. ولا أجاب على استبعاده.

559

1- العمدة: 240.

2- نفسه: 240.

3- قارن بشرح المقاصد/5: 79-80.

4- العمدة: 240.

5- نفسه: 240.

6- سقطت من نسخة "أ".

قوله في المتن: "**غير دعوى الرسالة**"[1] هذه الغيرة[2] تشمل النبوءة، فتقتضي أن ما ظهر على يد النبي غير الرسول ليس معجزة. وما سيأتي من قوله "هذه المسألة إنما تفرض في حق الرسول.." الخ، يقتضي أنه معجزة، وهو الحق، وكأن المؤلف توسع هنا، أو لاحظ ترادف النبي والرسول.

قوله: "**لا تقع عن اختيار**"[3] هذا على أحد الأقوال في أن الكرامة لا تقع عن اختيار، والصحيح أنها تقع عن اختيار وعن غير اختيار، ويمكن أن يكون معنى الكلام، لا تقع عن اختيار وجوبا فيجري على المشهور.

قوله: "**قد يكون من غير جنس مقدور العبد...**"[4] الخ، يعني فيعلم أن الإرادة بمعنى القصد لا توجد هنالك، لما مر من أن الإرادة بمعنى القصد لا تتعلق إلا بفعل القاصد. وإنما الذي يصح تعلقه بفعل غير الفاعل الإرادة، بمعنى الشهوة والمحبة.

فإن قلت: كان ينبغي للمصنف أن يقول كثيرا ما يقع من غير جنس مقدور العبد، وإلا فعبارته توهم أن وقوع المعجزة من غير جنس المقدور قليل، ووقوعها من جنسه هو الكثير، وهذا باطل، لاسيما على ما مر من اختيار أنها لا تكون إلا من الأول.

قلت: لما كان في مقام إبطال أنها لا تكون إلا من النوع الأول اكتفى بإثبات ما يخالف ذلك في بعض الصور. ولا حاجة إلى أزيد من ذلك هاهنا. كما يكتفى في نقض الكلية بالجزئية. فافهم.

قوله: "**فأن كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي...**"[5] الخ، هكذا في بعض النسخ، وهو بظاهره يقتضي أن هذا القائل يرى أنه لا يقع شيء من الخوارق أصلا على أيدي الأولياء، وإتباعه كلام الأستاذ لهذا الكلام يقتضي المغايرة بين الكلامين، وأن هذا القائل الأول يفصل ويرى أن بعض الخوارق يجوز أن تقع على أيدي بعض الأولياء دون بعض، بخلاف الأستاذ، فإنه عمم في النفي، وهذا هو الظاهر. وكأن المصنف تجوز في تقديم "كل"

---

[1]- العمدة: 240.

[2]- ربما يكون لفظ الغيرية أكثر دقة.

[3]- العمدة: 240.

[4]- نفسه: 240.

[5]- نفسه: 240.

على النفي، وكان ينبغي تأخيرها. ويقع في بعض النسخ بسقوط لفظة" كل"، وهي بمعناها. وقد يحتمل أن يكون على العموم. وكلام الأستاذ كالتفسير لهذا، والأول أبين.

{الكلام في الفروق المذكورة بين المعجزة والكرامة}

وعلى الاحتمال الأول تكون الفروق التي ذكروها هنا بين المعجزة والكرامة أربعة:

الأول: أن المعجزة تكون مقارنة للدعوى بخلاف / الكرامة. 560

الثاني: أن المعجزة تكون عن اختيار بخلاف الكرامة.

الثالث: أن المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة.

الرابع: أن المعجزة تكون أمرا خارقا بخلاف الكرامة، فإنها أمر معتاد نادر.

وقال الإمام المقدسي[1] في مفاتيح الكنوز: «الفرق بين المعجزة والكرامة، أن المعجزة يدعها النبي لنفسه، ويستدعيها متى أراد. والكرامة لا يدعيها الولي لنفسه ولا هي بحكمه بحيث يستدعيها متى أراد، تارة تظهر عليه اختيارا، وتارة تظهر عليه اضطرارا، وتارة لا تظهر عليه. وليس من شرط الولي أن تكون له كرامة، ولا يؤثر ذلك في ولايته، ولا كذلك النبي، فإنه يجب أن تكون له معجزة، لأن الرسل والأنبياء -صلوات الله عليهم- بعثوا حجة على الناس يدعونهم إلى الله تعالى، فلابد لهم من المعجزة لإقامة البرهان.

-قال:- وقد سئل أبو يزيد[2] عن هذه المسألة فقال: ما حصل للأنبياء كمثل زق فيه عسل ترتشح منه قطرة، فتلك مثل ما حصل لسائر الأولياء، وباقي الزق مثل ما حصل لنبينا محمد ﷺ، ثم الخلائق مفتقرون إلى ظهور معجزة النبي لأنه مبعوث إليهم ليصدقوه. أما الولي فلا يفتقر إلى ذلك ولا يبالي صدقوه أو كذبوه»[3] انتهى.

1- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 343 هامش 2.

2- أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي (ت 261 هـ) البسطامي الزاهد المشهور، كان يقول: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة. له مقالات كثيرة. وفيات الأعيان: 531 – إعجام الأعلام: 76.

3- مفاتيح الكنوز: 452.

قوله: "**يصرح بمنع هذا...**"[1] الخ، أي ما ذكر من إحياء الموتى وإبراء الأكمه، وقلب العصا حية.

قوله: "**مقيد بأنه لا يظهر ما أتى به...**"[2] الخ، المقيد في الحقيقة هو قوله: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، وعلى هذا فالتعبير بالتخصيص أولى لأن ذلك لفظ عموم، وكأنه توسع أو اعتبر اللغة، أو يكون اعتبر أن التحدي هو المقيد كما صرح به ولا عموم هنالك، وإن كان يرجع المعنى إلى ما ذكرنا أولا.

قوله: "**ولا على يد مفتر كذاب...**"[3] الخ، كأنه عنده عطف عام على خاص، لأن الكذاب قد يريد المعارضة، وقد لا وفيه نظر، لأن التقييد المذكور، إنما ثبت بمعونة المقام، وأنه يتحدى بمعجزة يعجز عنها كل من يبغي معارضته، لتتم الحجة على المبعوث <إليهم>[4] وبه علمنا أن مراده أن لا يأتي بمثل ما أتى به أحد يبغي معارضته لا أنه لا يأتي به غيره مطلقا، وإلا دخل الولي ونبي آخر، ولا أنه لا يأتي به كذاب مطلقا إذ لا دليل على هذا القيد. فالأولى أن يكون العطف تفسيرا وبيانا والله أعلم.

قوله: "**ويدل على هذا التقييد...**"[5] الخ، أي يدل ذلك على أنه لابد من التقييد، وأنه لا يصح ترك الكلام على العموم، لا أن هذا الدليل يدل على تعيين المحمل السابق الذي قيد به التحدي، فإنه لا دلالة له عليه، وإنما الذي يدل عليه قرينة الحال والمقام كما قررنا ذلك آنفا فافهم.

561 قوله: "**جواز وقوع الخوارق كلها على / يد الولي باختياره...**"[6] الخ، تقدم أن الفروق التي ذكروها بين المعجزة والكرامة ثلاثة أو أربعة على الاحتمالين المذكورين. فعلى الأول يكون قد أبطل هنا فرقين. وعلى الثاني يكون قد أبطل ثلاثة.

---

[1]- العمدة: 240.

[2]- نفسه: 241.

[3]- نفسه: 241.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- العمدة: 241.

[6]- نفسه: 241.

أشار إلى الأول بقوله: «وقوع الخوارق» يعني خلافا لمن يخصص وقوعها بالأنبياء، ولا يجوز وقوع شيء من الخوارق للأولياء.

وأشار إلى الثاني بقوله: «كلها» يعني خلافا لمن يقول لا يكون كل ما يقع معجزة يقع كرامة، كما قال القشيري[1]: من أن الأولياء لا ينتهون إلى نحو ولد دون والد.

وأشار إلى الثالث بقوله: «باختياره وبغير اختياره» يعني خلافا لمن يقول لا تقع الكرامة باختيار الولي.

قوله: "**فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع...**"[2] الخ، يحتمل أن يريد أنه أحق بالدلالة على صدق المتبوع من المعجزة، أو أحق بالدلالة على صدق المتبوع من الدلالة على ولاية التابع الذي ظهر على يديه، أو أحق بالدلالة على صدق المتبوع من الدلالة على كذبه الذي ادعاه المحتجون على منع الكرامة كما مر. وهذا الاحتمال الثالث أولى كما لا يخفى، بل هو المتعين وإن كان التفضيل على التأويل.

قوله: "**على أيدي الكفرة والفساق**"[3] أي الظاهر فسقهم.

{الكلام في معنى الصلاح}

قوله: "**على يد عبد ظاهر الصلاح...**"[4] الخ، أراد بالصلاح الأفعال بامتثال المأمورات، واجتناب المنهيات في الظاهر، وهذا هو المعروف. وقد أنكر الشيخ العارف أبو عبد الله محمد بن عباد[5] في الرسائل الكبرى هذا المعنى. وقال: « الصلاح عندي لا يرجع إلى مجرد هذه الطاعة» واستدل على ذلك بسؤال الأنبياء الصلاح، كما وقع في القرآن. وله كلام حسن ‹في ذلك›[6] طال العهد به، فانظره.

فإن قيل: على ما ذكر في الصلاح يكون تعريف الكرامة فاسد الطرد، لدخول بعض الاستدراجات ونحوها، حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح وهو في الحقيقة فاسق أو كافر.

---

[1] - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 305 هامش: 4.
[2] - العمدة: 241.
[3] - نفسه: 241.
[4] - نفسه: 241.
[5] - سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 119 هامش: 1.
[6] - ساقط من نسخة "ب".

قلنا: المقصود تعريف مفهوم ما هو كرامة عندنا، ومن ثم نقول إن دلالة الكرامة على الولاية ظنية، على أنا لا نسلم أن المراد بظهور الصلاح، مجرد ظهوره للناس في شيء من الأوقات، بل ظهوره مع تكرر يفيد عادة أن ذلك ليس باستعمال. نعم، يبقى احتمال أن يكون على خلاف ذلك في المآل. وفي المقام مجال للبحث.

{الكلام في معنى الإرهاص}

قوله: "**خرج الإرهاص**"[1] الظاهر أن الإرهاص بكسر الهمزة مصدر، يقال: أرهصت الحائط ورهصته جعلت له رهصا. ويدل على أنه مصدر قولهم الإرهاصات بالجمع. وقول المصنف "وهو عبارة" بإعادة الضمير المفرد عليه.

562 فإن قلت: كيف يكون / مفردا ويكون "عبارة عن العلامات" الكثيرة، وهل هذا إلا تدافع؟

قلت: المراد الجنس، ولا ينافي تعدد مصدوقه. ويحتمل أنه بفتح الهمزة على أنه جمع رهص، وهو بعيد.

قوله: "**قبل بعثه**"[2] أي أعم من أن يكون ذلك بعد ولادته، كإضلال الغمامة له وانقلاب الفيء إليه وسجود الأشجار له قبل مبعثه[3] ﷺ، أو يكون قبل ولادته كالنور الذي مثل به المصنف، لأن القبلية ظرف متسع، وفي الإرهاص مزيد تفصيل نذكره فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قوله: "**لقاعدة النبوءة**"[4] استعارة بالكناية وتخييليتها.

قوله: "**على القول بجواز ادعائها...**"[5] الخ، الخلاف في جواز ادعائها وعدم جوازه فرع العلم بها. وقد وقع الخلاف في هذين المقامين، أعني هل يجوز أن يعلم الولي أنه ولي أم

---

[1]- العمدة: 241.

[2]- نفسه: 241.

[3]- الحديث أخرجه الترمذي في الجامع رقم 3620، والحاكم في المستدرك/2: 613، وأبو نعيم في دلائل النبوة: 109.

[4]- العمدة: 241.

[5]- نفسه: 241.

لا؟ وإذا علم فهل يجوز أن يدعي أنه ولي أم لا؟ وسنذكر مباحث الولاية والكرامة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

{الإرهاص تأسيس لقاعدة النبوة مع التحدي أو بدونه}

قوله في المتن: "**مما وقع بدون تحديه...**"[1] الخ، احترز مما وقع بدون تحديه من غير أن يتحدى به أصلا، كالإرهاصات، أو وقع بدون تحديه وتحدى به، لكن تحدى به بعد وجوده، وحاصله الاحتراز عن أمرين: أحدهما ما لم يتحد به أصلا، والآخر ما تحدى به، لكن بعد وجوده، بحيث لم يكن مسبوقا بالتحدي، والأمران مشتركان في وقوعهما بدون تحديه، إلا أن أحدهما تحدى به والآخر لم يتحد به كما قررنا.

ثم اعلم أنه لو قال مثلا: هذا الصندوق فيه كذا وكذا، واستمر الصندوق بين أيدينا من غلقه إلى فتحه مع علمنا بخلوه من ذلك، ثم ظهر فيه كان معجزة، وإن جاز أن يخلق فيه قبل التحدي، لأن الإخبار بالغيب معجزة.

{أصل الحداء}

قوله: "**وأصله في الحداء**"[2] هو بضم الحاء والمد، وذكر ابن حجر أنه يمد ويقصر، وهو سوق الإبل بالغناء. وفي القاموس: «أن أصل الحداء دي دي »[3]، وذلك أن العرب لم يكن عندهم حداء، ثم ضرب أعرابي غلاما له وعض أصابعه، فجعل الغلام يبكي ويقول دي دي يريد يا يدي، فمشت الإبل بصوته، فلما رأى سيده ذلك، قال له: الزمه وخلع عليه.

وذكر السهيلي[4] في الروض <الأنف>[5]: «أن أول من سن حداء الإبل مضر بن نزار[6]، قال: وسببه فيما ذكر أنه سقط عن بعيره فوثئت يده، وكان أحسن الناس صوتا فكان

---

[1]- نفسه: 241.

[2]- العمدة: 241 وفيها: وأصله من الحداء.

[3]- القاموس المحيط: 1643.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 252 هامش: 7.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- مضر بن نزار، من سلالة النبي ﷺ قال القتبي: هو من المضيرة أو من اللبن الماضر والمضيرة شيء يصنع من اللبن فسمي مضر لبياضه، وهو أول من سن للعرب حداء الإبل. الروض الأنف: 10.

563 يمشي خلف الإبل ويقول وايداه وايداه[1]، فترنم بذلك، فاعتقت الإبل، / وذهب كللها[2]، فكان ذلك أصل الحذاء عند العرب، وذلك أنها كانت تنشط به الإبل فتسرع»[3].

قوله: "**إذا ماريته ونازعته للغلبة...**"[4] الخ، في الصحاح [باريته][5] بالباء الموحدة.

قوله: "**فالخارق الواقع قبل الدعوى تتساوي فيه الأقوال...**"[6] الخ، كأن هذا الكلام جاء به بيانا لكلام المتن وليس مطابقا له على ما ينبغي، لأن ما أحوجه لهذا الكلام أمران: أحدهما: ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة كالإرهاص، وما وقع بعد الدعوى ولكن لم يتحد به أصلا كالآيات، وظاهره أنه لم يتحد به أصلا لا قبل وجوده ولا بعده. وقد علمت أن القسم الثاني في المتن هو ما يتحدى به بعد وجوده كما قررناه آنفا.

قوله: "**إن ادعيت معينة...**"[7] الخ، يريد أن النبي إذا عين المعجزة، كما إذا قال: آية صدقي أن يشق الله القمر فلا يعارضه إلا من شق القمر، ولا يعارضه من فلق البحر مثلا، وإن قال آية صدقي أن يخرق الله عادته، ولم يعين هذا الخارق الذي ادعاه معجزة. ثم <إن>[8] الله فعل له خارقا معينا كما إذا شق له القمر، فهل يشترط في معارض هذا أيضا أن يماثله، بحيث يكون مثلا لا يعد معارضا له إلا من شق [له][9] القمر نظرا إلى ما وقع في الخارج أو لا يشترط، بمعنى أنه متى أتى بخارق ما كما إذا فلق البحر عد معارضا نظرا إلى ما وقع به التحدي من الإطلاق.

قوله: "**وهو الحق...**"[10] الخ، تقدم وجه القولين، وكأنه إنما اختار هذا لأن من عمم وقال: آية صدقي أن يخلق الله خارقا، كأن معنى قوله: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به، أنه لا

1- في نسخة "أ": وأيدياه وأيدياه.
2- في نسخة "أ": كلاهما.
3- الروض الأنف: 96-97.
4- العمدة: 241. في نسخة "ب": "إذا باريته...".
5- سقطت من نسخة "أ".
6- العمدة: 242.
7- نفسه: 242.
8- سقطت من نسخة "ب".
9- سقطت من نسخة "أ".
10- العمدة: 242.

يأتي أحد بمطلق الخارق، لأنه الذي تحدى به، ولاشك أنه من أتى بخارق ما في معارضته فقد أتى بمثل ذلك. أما لو أراد أنه لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به في الخارج كما هو في صورة التعيين، لكان غير المماثل لا يقدح أصلا.

فإن قيل: الأليق عند عدم التعيين أن يقال إذا عورض بغير[المماثل][1] كان ذلك قادحا في دعواه غير قادح في المعجزة لعدم التماثل.

قلنا: القدح في الدعوى إنما يكون للقدح في دليلها.

{هل يجوز تأخير المعجزة عن موت الرسول؟}

قوله: "**وقال بالثاني القاضي**"[2] أي بالقول المطوي، وهو عدم جواز التأخير.

قوله: "**إنما تفرض في حق الرسول...**"[3] الخ، أي ولا تفرض في حق النبي الذي ليس برسول، فيجوز التأخير في حقه، وإنما كان الخلاف في الرسول لأن المعجزة له لازمة لوجوب اتباعه على الناس، فوجب أن يكون له دليل، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق. وهاهنا بحث من وجهين:

أحدهما: أن تأخير المعجزة عن الحياة، إن كان مع تأخير التكليف حتى تظهر المعجزة، فهذا / لا إشكال فيه ولا محل لقولنا تكليف ما لا يطاق، نعم، يبقى احتمال ضياع أحكامه، وإن كان مع تقدم التكليف، ووقوعه في الحياة قبل المعجزة، فهذا تكليف بما لا يطاق حتما، ويجري عليه جوازا وامتناعا، والصحيح عندنا جوازه.

ثانيهما: أن ما يأتي من استدلال المعتزلة على امتناع التأخير يجري في النبي كما يجري في الرسول، وكذا استدلال القاضي. نعم، الاستدلال المذكور في المتن خاص بالرسول.

قوله: "**ولم يأمر الخلق بمتابعته...**"[4] الخ، هكذا في النسخ ببناء الفعل للفاعل ونصب الخلق على المفعولية، أي ولم يأمر ذلك النبي الخلق بمتابعته. والجملة تحتمل أن

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- العمدة: 242 وجاء فيها: «وقال بالثاني أبو بكر الباقلاني».

[3]- نفسه: 242. وفيها: «تعرض» بدل «تفرض».

[4]- نفسه: 242.

تكون معطوفة على ما قبلها على معنى التفسير والتبيين، أو حال لازمة. ويحتمل أن تكون قيدا احترازا من النبي إذا أمر الخلق بمتابعته، فلابد أن تكون له آية عاضدة له، ويجري فيه حينئذ الخلاف. فانظر ذلك من خارج[1].

قوله: "**إلى بعد وفاته**"[2] هذا لحن، فإن بعد لا يتصرف[3]، فلا تدخل عليه[4] "إلى".

قوله: "**ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم...**"[5] الخ، لاشك أن نفس الإنسان مائلة بالطبع لحب الرياسة والفخامة، وارتفاع الحظ والتعالي على[6] الأقران، وأقران كل أحد إنما هم أهل زمانه، وإياهم يفاخر وينافس، ولا يريد أن يرتفعوا عنه بدرجة، ولا أن يتميزوا عنه بفضيلة، وذلك يحمله على حسدهم إن ظهر لهم فضل أو ادعوه، وحسده لهم يحمله على عدم الاعتراف بما يدعون وما به يمتازون، لأن غرض نفسه ومقتضى شهوته، إنما هو في بطلانه وكذبه، ولغلبة هذا الغرض على العقل يتصامم الحسود ويدافع الحق ويكابره، وهذا كان أصل كفر كثير من قريش بنبينا ﷺ مع اعترافهم بالحق وعدم وجدانهم حجة تعارض ما جاء به النبي ﷺ.

قال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِے يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[7] وقد كان أبو جهل[8] لعنه

---

[1]- في نسخة "ب": الخارج.

[2]- العمدة: 242.

[3]- في نسخة "ب": لا تتصرف.

[4]- في نسخة "ب": عليها.

[5]- العمدة: 243.

[6]- في نسخة "ب": عن.

[7]- الأنعام: 34.

[8]- أبو جهل بن هشام من كبار كفار قريش، نزل الله فيه قوله تعالى: ﴿فليدع ناديه سندع الزبانية﴾ وذلك حين عزم على إلقاء الحجارة على الرسول ﷺ وهو ساجد. وقد رواه النسوي بإسناد إلى أبي هريرة. قال: قال أبو جهل: وذكر الحديث إلى قوله فنكص أبو جهل على عقبيه، فقالوا مالك: فقال: إن بيني لخندقا من نار وهولا وأجنحة فقال الرسول ﷺ: «لو دنا لاختطفته الملائكة عضوا عضوا»، روض الأنف/2: 51.

الله وأبو سفيان بن حرب[1] والأخنس بن شريف[2] قعدوا مستخفين يستمعون قراءة النبي ﷺ ليالي في قصة مشهورة. «وأصبح الأخنس يوما، فجاء إلى أبي جهل فقال له: ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال ماذا أسمع؟ تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، اطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاذبنا على الركب، وكنا كفرسي رهان، قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى ندرك هذه، والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدقه، فقام عنه الأخنس، وتركه»[3]. وهذا تصريح بأن كفره إنما كان حسدا.

565 وفي لطائف المنن، قيل لأبي العباس المرسي[4] -نفعنا الله به- أن هنا أقواما / يسلمون ولاية الجنيد[5] وسري[6] وغيرهما، وينكرون ولاية أهل هذا الزمان، فقال الشيخ[7]: هذه إسرائيلية ورب الكعبة، فإن اليهود كفروا بمحمد ﷺ إذ كان في زمانهم وآمنوا بموسى

1- أبو سفيان بن حرب: يزيد بن صخر بن حرب، أموي أبو خالد، أمير صحابي من رجالات بني أمية شجاعة وحزما، أسلم يوم فتح مكة، له وقائع كثيرة، وآثار محمودة في فتوح البلاد الشامية. توفي بدمشق سنة 318 هـ. الأعلام/8: 148.

2- الأخنس بن شريف بن عمرو بن وهب بن علاج بن أبي سلمة... اسمه أبي لقب الأخنس. كان من المؤلفة، وشهد حنينا، ومات أول خلافة عمر. الإصابة في تمييز الصحابة/1: 25.

3- ذكره أبو موسى بن شاهين قال: حدثنا محمد بن إبراهيم قال حدثنا محمد بن يزيد عن رجاله وكذا ذكره بن فتحون عن الطبري، وذكر الذهبي في الزهريات بسند صحيح عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن أبا سفيان وأبا جهل والأخنس اجتمعوا ليلا يسمعون القرآن سرا، فذكر القصة. الإصابة في تمييز الصحابة/1: 25.

ذكره أيضا ابن إسحاق قال: حدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري أنه حدث أن أبا سفيان بن حرب، وأبا جهل بن هشام والأخنس بن شريف بن عمر بن وهب الثقفي حليف بني زهرة، ذكر القصة كاملة. السيرة النبوية لابن هشام/2: 315.

4- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 122 هامش 2.

5- انظر ترجمة اليوسي للجنيد في متن الجزء الثاني من الحواشي ص: 171.

6- أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (ت: 251 هـ)، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني، أول من تكلم في بغداد في التوحيد وحقائق الأحوال. يقول عنه أبو عبد الرحمن السلمي أنه «إمام البغداديين وشيخهم في وقته». طبقات الصوفية: 52. وفيات الأعيان/2: 357.

7- الشيخ : أبو الحسن الشاذلي الصوفي الشهير تلميذ المولى عبد السلام ابن مشيش.

لتقدمه أو كلاما نحو هذا طال العهد به[1]، وفي نحو هذا المعنى أنشد بعض المغاربة [وهو سيدي العربي الفاسي][2]:

ما شانها شيء سوى أن لم تكن ❖ ممن تقدم عصره أو مشرقي

قوله: "**وأنفة من التبعية**"[3] يقال أنف عنه أنفا وأنفة بالتحريك والفتح فيهما إذا استنكف واستكبر.

قوله: "**فلا يمتنع في المعلوم**"[4] أي لا يمتنع أن يكون فيما علم الله تعالى صلاح قوم في تأخير المعجزة.

قوله: "**بأن الرسالة مرجعها إلى تعلق الخطاب بالرسول**"[5] أي هذا معنى الرسالة، كما مر من أن الرسول إنسان أوحي إليه بشرع، وأمر بتبليغه، وعبارة المقترح: «وأما القاضي ﷺ فقد يأخذ ذلك من أن النبوءة ليست صفة للنبي ولا الرسالة، وإنما يرجع ذلك إلى تعلق الخطاب به، وذلك ممتنع بعد الموت.. الخ» انتهى.

قوله: "**في وقت امتناع ما هي آية عليه**"[6] أي كيف تكون الآية لا تتحقق إلا في وقت امتناع الرسالة التي هي [أي][7] الآية دليل عليها أي على الرسالة وذلك بعد الموت، لأن الرسالة ممتنعة إذ ذاك، لما مر من أنها خطاب يتعلق بالنبي، ويمتنع تعلق الخطاب به بعد موته.

قوله: "**تبين بعد موته أنه كان مخاطبا...**"[8] الخ، يمكن أن يكون لفظ تبين ماضيا وإن وصلتها فاعله، والأفضل أن يكون مضارعا وفاعله ضمير المعجزة السابقة، أي تبين المعجزة أن الإنسان الميت كان في حياته مخاطبا بتبليغ ما بلغه، وأنه نبي حقا.

1- قارن بلطائف المنن: 47-48.

2- ساقط من نسخة "أ" العلامة العربي الفاسي المتوفى سنة 1052 هـ صاحب كتاب "مرآة المحاسن".

3- العمدة: 243.

4- نفسه: 243.

5- نفسه: 243.

6- نفسه: 243.

7- سقطت من نسخة "أ".

8- العمدة: 243.

قوله: "**إلى زمن مضروب في حال الحياة...**"[1] الخ، أي كان يقول آية صدقي أن يخرق الله تعالى لي عادة بخلق شيء بعد عام مثلا، وهذا يدل على أن ليس المراد بالمقارنة المذكورة في التعريف المقارنة في الوجود، بل مجرد وقوع الخارق بعد التحدي به.

فإن قيل: على هذا يقال: إن أريد بالمقارنة المذكورة التقارن في الوجود حقيقة، لم يصح التأخير حتى في الحياة، وإن أريد مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب في صحة التأخير عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدي على ذلك، وحينئذ لا محل لهذا الخلاف.

قلنا: لا محذور في إرادة المعنى الثاني، وذكر الخلاف في بعض صوره لا يضر، لا يقال لفظ البعدية حينئذ مجمل، فلا يصح أخذ معناه في التعريف، لأنا نقول بل متواطئ عام، والخلاف راجع إلى أنه هل بقي على عمومه / أم لا؟ ولا محذور في أخذ مثل ذلك رسما. 566

وبعد كتبي هذا رأيت سعد الدين اعتبر المقارنة حقيقة في الوجود، وسنذكر كلامه في التنبيهات إن شاء الله تعالى، وكذا صاحب المواقف، ثم كلام المصنف يقتضي أن القاضي يسلم جواز التأخير إلى زمن مضروب في حال الحياة، ولو طال الزمان لتقوم عليه الحجة، وكلام السعد يقتضي أنه لا يسلمه، وسنذكر كلامه إن شاء الله تعالى.

قوله: "**نقول بموجبه...**"[2] الخ، هو بفتح الجيم، أي نقول بما أوجبه هذا القول من بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا.

قوله: "**ليست قطعية**"[3] يعني الكرامة من حيث ذاتها لا من حيث وصفها، إذ لو علمنا أنها كرامة حقيقة لعلمنا أن صاحبها ولي، لأن الكرامة تكون تثبيتا لقدم الولي وتعريفا له وتأنيسا، ومتى كان الخارق على يد غير الولي فليس كرامة، بل استدراج والعياذ بالله تعالى أو غير ذلك.

1- العمدة: 243.

2- نفسه: 243.

3- نفسه: 243.

قوله: "**ولهذا كان الأولون لا يثقون بها...**"[1] الخ، لا خصوصية للأولين، بل المحققون العارفون كلهم لا يطمئنون إليها ولا يساكنونها[2]، لكن لما كان معظم ذلك إنما هو عند الأولين من الصحابة ومن قرب منهم من الأزمنة الفاضلة خصهم بالذكر.

{على الولي أن يستصحب الخوف ولا يسكن إلى الكرامة}

قوله: "**لا يزدادون معها إلا خوفا...**"[3] الخ، من ثم يقال من سكن إلى الكرامة فهي في حقه خدعة، قال في مفاتيح الكنوز: «ومن شرط الولي وإن علم نفسه أنه ولي أن يستصحب الخوف ولا يفارقه ولا يسكن إلى تلك الكرامة، ولا يلاحظها ولا يساكنها بقلبه مخافة أن يكون ذلك استدراجا، فهو في سائر حالاته يكون خائفا. قال سري السقطي ﷺ: «لو أن رجلا دخل بستانا فيه أشجار كثيرة، على كل شجرة طائر يقول بلسان فصيح: السلام عليك يا ولي الله، فلو لم يخف أنه ممكور [به][4] فهو ممكور به» انتهى.

وفي لطائف المنن بعد أن ذكر اختلاف[5] الناس في الكرامات قال: «وقسم قالوا وما هي الكرامة إنما هي خدع يخدع بها أهل الإرادة ليقفوا على حدوده، وحتى لا يلجوا مقاما ليس هو لهم حتى قال: أبو تراب النخشبي[6] لأبي العباس الرقي: ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي تكرم الله تعالى بها على عباده؟ فقلت: ما رأيت أحدا إلا وهو مؤمن بها. فقال: من لم يؤمن بها فقد كفر. فقال سألتك عن طريق الأحوال، فقلت: ما أعرف لهم قولا. فقال: بلى

1- العمدة: 243.

2- في نسخة "ب": ولا يساكنوها.

3- العمدة: 243.

4- سقطت من نسخة "أ".

5- في نسخة "ب": خلاف.

6- هو أبو تراب عسكر بن حصين من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، كان أحد أعلام المتوكلين، وإمام المتجردين، تأدب بحاتم الأصم وعلي الرازي المذبوح. له الرياضات المشهورة والسياحات المذكورة، دخل أصبهان وسمع من عبد الله بن محمد بن زكرياء ومحمد بن عبد الله ابن مصعب يقال انقطعت به السبل في الصحراء فنهشته السباع سنة 245هـ. حلية الأولياء/9-10: 45.

قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق، وليس الأمر كذلك، إنما الخدع في حال السكون إليها. فأما من لم يفرح بها ولم يساكنها فتلك مرتبة الربانيين»[1] انتهى.

567 قوله: "**فلا يصلح / أن يكون دليلا على عدم الجواز...**"[2] الخ، يعني لأنه أمر أكثري، وقد ينخرم بأن يتفق تدوين الأحكام أو حفظ الناس لها لغرض آخر غير التكليف، كما تحفظ الأخبار والقصص والأشعار والحكم. أو يعملوا على الاحتياط في تدوينها وحفظها، وإذا كان هكذا فلا يصلح أن يكون دليلا على عدم الوقوع فضلا عن أن يكون دليلا على عدم الجواز.

نعم، لو قيل: إن الأولى أن لا يقع [ذلك][3] إذ ربما تضيع الأحكام، ويفوت كثير من مصالح العباد، ومن ثم أجرى الله تعالى عادته في رسله بعدم ذلك لطفا منه ورحمة، ولو كان يجوز ذلك لكان شيئا، والعجب من المصنف كيف استظهر في المتن مذهب القاضي واستدل له بهذا الدليل، وقد ذكر بطلانه في الشرح ولم يذكر وجها لصحة ذلك الدليل ولا جوابا عن هذا الرد، وكان حقا عليه إذا اختار مذهب القاضي أن ينفصل بتوجيهه شيئا ما، لا يقال استظهاره يكون استحسانا لأنا نقول: لا يصلح مع تصريحه بدليله الذي اعتمد عليه، فإذا بطل لم يبق لاستظهاره وجه، وأما أنه ظهر له في الشرح خلاف ما قال في المتن فتركه فلا يكون له عذرا، إذ يجب عليه أن ينبه على ذلك. وكثيرا ما يقع مثل هذا للمصنف في هذا <الكتاب>[4]، وكأنه رجل يقتنع بأن يذكر ما ذكره الناس، ويستظهر ما استظهروه من غير أن يتأمل وجه التصحيح، ولا أن يتحرى القول الصحيح، ولا أن يحفظ مراتب الترجيح. ثم بعد سلوكه مسلكا يوجهه[5] بما ينافره ويوشحه بما يغايره.

1- لطائف المنن، فصل في الكلام على الكرامات: 49.

2- العمدة: 244.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- سقطت من نسخة "ب".

5- في نسخة "أ": يجبه.

{مذاهب المتكلمين في تكذيب الميت الذي يتحدى بإحيائه أنه قادح}

قوله: "**لكن بشرط أن لا تطول مدته...**"[1] الخ، يعني لأنه لو طالت مدة حياته كان من جملة الأحياء الكافرين فلا يضر تكذيبه.

قوله: "**غير قادح مطلقا**"[2] أي سواء طالت مدته أم لا.

قوله: "**والفرق عنده بين تكذيب الميت...**"[3] الخ، ظاهره أن الضمير عائد على الإمام، بمعنى أن الإمام وإن كان يقول بأن تكذيب الميت غير قادح مطلقا، أي طالت مدته أم لا، لكنه لا يقول[4] بذلك في تكذيب اليد ونحوها، بل ذلك قادح. فاحتاج إلى الفرق بين الأول والثاني، وقد علمت أن التفريق محتاج إليه على مذهب القاضي أيضا، لأن كلام القاضي والإمام يفرق بين اليد ونحوها، وبين الميت ونحوه، إلا أن القاضي يفصل في الميت أيضا، والإمام يعمم.

قوله: "**وهو نفس الآية...**"[5] الخ، لاشك أنا نقول في اليد أيضا أن المتحدى به هو نفس النطق من حيث هو هو، وكونه مكذبا أو مصدقا أمر زائد عليه، فيكون الكذب خلاف الآية هنا أيضا، لكن المخالفة هنا إنما هي / اعتبارية بخلاف إحياء الميت ونطقه، فإن التخالف بينهما حقيقي مع زيادة حصول الاعتبار الأول هنا أيضا. 568

قوله: "**أن تكذيب اليد ونحوها لا يقدح أيضا...**"[6] الخ، قد تلخص من الكلام حينئذ أن في المسألة ثلاثة أقوال: الأول: أنه لا يقدح التكذيب لا في اليد ونحوها، ولا في الميت ونحوه. الثاني: أنه قادح فيهما. الثالث: التفصيل وأنه قادح في اليد دون الميت، وعلى هذا الثالث هل عدم القدح في الميت على سبيل الإطلاق؟ وهو مذهب الإمام، أو يشترط أن تطول حياته، لأنه إذ ذاك حي كفر، وهو مذهب القاضي، وتقدم الجميع.

1- العمدة: 244.

2- نفسه: 244.

3- نفسه: 244.

4- في نسخة "ب": لا يقال.

5- العمدة: 244.

6- نفسه: 244.

وقال السيد في شرح المواقف عن الآمدي[1]: «لا أعلم خلافا في هذه الصورة بين الأصحاب، أعني عدم القدح في تكذيب الميت المتحدى بإحيائه، إذا عاش زمنا بعد الإحياء». وقد اختار صاحب المواقف أن تكذيب الميت، لا يقدح مطلقا بخلاف اليد ونحوها.

غريبة: {قصة رجل من بني إسرائيل مع زوجته بعد موتها زمن عيسى عليه السلام}

ذكر أهل التاريخ «أن رجلا من بني إسرائيل اسمه إسحاق في زمن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، كانت له ابنة عم من أجمل النساء، وكان بها كلفا فماتت، فلزم قبرها، فبينما هو ذات يوم عند قبرها يبكي، إذ مر به عيسى عليه السلام، فقال له: يا إسحاق ما يبكيك؟ فقال يا روح الله: كانت لي ابنة عم وهي زوجتي، وكنت أحبها حبا شديدا، وهذا قبرها، وقد قتلني فراقها فلا أستطيع الصبر عليها. فقال له عيسى عليه السلام: أتحب أن أحييها لك بإذن الله. قال: نعم يا روح الله، فوقف عيسى عليه السلام على القبر وقال: قم يا صاحب هذا القبر بإذن الله <تعالى>[2]، فانشق القبر، وخرج عنه عبد أسود والنار خارجة من مناخره[3] وعينيه ومنافذ وجهه، وهو يقول لا إله إلا الله عيسى روح الله، وكلمته وعبده ورسوله.

فقال إسحاق: يا روح الله ما هو القبر الذي زوجتي وإنما هو هذا، وأشار إلى قبر آخر. فقال عيسى عليه السلام للأسود: ارجع إلى ما كنت فيه، فسقط ميتا جواره في قبره، ثم وقف على القبر الآخر، فقال: قم يا ساكن هذا القبر بإذن الله تعالى. فقامت المرأة وهي تنفض التراب عن رأسها، فقال عيسى عليه السلام هذه زوجتك؟ قال: نعم يا روح الله. فقال: خذ بيدها وانصرف. فأخذ بيدها ومضى ثم أدركه النوم. فقال لها إنه أضر بي السهر من أجلك وأحب أن آخذ راحة. فقالت: افعل فوضع [ساعة][4] رأسه على فخذها، فبينما هو نائم إذ مر عليها ابن الملك وكان ذا حسن وجمال وهيئة عظيمة راكبا على جواد حسن، فلما رأته هوته وقامت إليه مسرعة، فلما رآها وقعت في قلبه، وأتت إليه، فقالت: خذني، فأردفها على

1- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 204 هامش: 5.

2- سقطت من نسخة "ب".

3- في نسخة "ب": ثم أنفه.

4- سقطت من نسخة "أ".

569 جواده وسار/ فاستيقظ زوجها وقام يطلبها، ويقتص[1]؟ أثر الجواد حتى أدركها، فقال لابن الملك: أعطني زوجتي، فأنكرته وقالت: أنا جارية ابن الملك. فقال ابن الملك: أتريد أن تفسد علي جاريتي؟ فقال: إنها زوجتي وأن عيسى هو الذي أحياها لي بإذن الله تعالى بعد أن كانت ميتة.

فبينما هم كذلك في المنازعة، إذ مر عيسى عليه السلام فقال له إسحاق: يا روح الله أما هذه زوجتي التي أحييتها لي؟ قال: نعم. فقالت: يا روح الله إنه يكذب، وأنا جارية ابن الملك. فقال ابن الملك: هذه جاريتي. فقال عيسى عليه السلام: ألست التي أحييتك بإذن الله <تعالى>[2]؟ فقالت: لا والله يا روح الله. فقال لها عيسى عليه السلام: ردي علينا ما أعطيناك، فسقطت ميتة. فقال عيسى عليه السلام: من أراد أن ينظر إلى رجل أماته الله كافرا ثم أحياه وأماته مسلما، فلينظر إلى ذلك الأسود، ومن أراد أن ينظر إلى امرأة أماتها الله مؤمنة ثم أحياها وأماتها كافرة فلينظر إلى هذه نعوذ بالله <تعالى>[3] من الخذلان. وعاهد إسحاق الله تعالى ألا يتزوج أبدا، وهام على وجهه في البراري باكيا»[4] وهذه الحكاية من أغرب ما يسمع في التوفيق والخذلان.

قوله: "**لا تدل دلالة أدلة العقول**"[5] أي لا تدل دلالة الأدلة العقلية المفتقرة إلى مقدمات ونتيجة، بل تدل ضرورة. وأشار بهذا الكلام إلى أن وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ليس عقليا بل عادي ضروري. وهذا هو الأظهر على ما سيأتي.

قوله: "**أن ما يجده من نزول هذا الفعل...**"[6] الخ، الظاهر أن لفظ أن مع صلتها على إسقاط الخافض، وهو في قوله: "قالوا لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق..." الخ يحتمل أن يكون عبر بـ"قالوا" تبريا منه لما يذكره فيه من البحث، ويحتمل أن يكون التعبير لمجرد التصوير، بدليل تعبيره بذلك في القول الثاني أيضا.

---

[1]- ربما وقع تصحيف في الكلمة، والأولى أن تكتب يقتفي.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- ذكرها الإمام ابن إسحاق أحمد بن محمد إبراهيم الثعلبي في كتابه "قصص الأنبياء" المسمى بالعرائس: 234-235.

[5]- العمدة: 245.

[6]- نفسه: 245.

{دلالة المعجزة لا يصح أن تكون من جملة الأدلة السمعية واختلاف الأئمة في وجه دلالتها على ثلاثة أقوال}

قوله: "**على وفق دعواه وتحديه...**"[1] الخ، لفظ "تحديه" بالنصب عطفا على "خلق"، أو بالجر عطفا على "دعواه".

قوله: "**وتخصيصه بذلك...**"[2] الخ، هو بالنصب عطفا على "خلق الله".

{مناقشة القول الأول: أن دلالتها عقلية وإليه يميل الأستاذ}

قوله: "**يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه...**"[3] الخ، فيه نظر، لأن خلق الله تعالى للخارق في هذا الزمان دون ذلك، و على يد هذا الإنسان دون غيره، وعلى وفق تحديه دون غير ذلك. وعلى صفة مخصوصة دون غيرها غاية ما يدل عليه أن الله تعالى أراد خلقه في ذلك الزمان، وعلى يد هذا الإنسان دون غيره، وعلى وفق دعواه دون غير ذلك. وهذه 570 التخصيصات كلها مسلم أن الله أرادها وهو خصصها، / والمطلوب إنما هو إرادة تصديق الله تعالى هذا المدعي، والتصديق ليس شيئا من هذه التخصيصات التي شوهدت، فأي دليل عليه؟.

فنحن نقطع أن الله تعالى إذا خلق الخارق فقد أراد خلق الخارق، فكيف نقول إنه إذا خلق الخارق فقد أراد تصديق الرسول؟ لا يقال الخارق مصدق، فإذا خلق المصدق علمنا أنه أراد وجود التصديق قطعا، لأنا نقول الكلام في كون الخارق مصدقا، وهو المستدل عليه. فكيف نأخذه مقدمة في الدليل، وهل هذا إلا مصادرة ودور؟، ولو صح أن وجود الخارق دليل عقلا على إرادة الله تعالى التصديق، لكان وجوده على يد الدجاجلة والأشقياء دليلا على ذلك، إذ وقوع الكل بقدرة الله تعالى ومشيئته.

فإن قيل: ليسا سواء، إذ ما يقع من الأنبياء يكون محفوفا بالقرائن المفيدة للصدق ضرورة دون غيرهم.

---

[1]- العمدة: 245.

[2]- نفسه: 245.

[3]- نفسه: 245.

قلنا: نعم، وليس الصدق حينئذ من قبل التخصيص، بل من قبل العادة والمواضعة كما سيقرران، وبذلك تعلم أن قول المصنف: "وبالجملة، فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق..."[1] الخ، غير ظاهر، ولعلنا لم نطلع بعد على تقرير هذا المذهب.

وبعد كتبي هذا رأيت تقي الدين المقترح قرر الأدلة العقلية بما ذكر المصنف ثم قال: «وهذا ضعيف، فإن التصديق عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى أزلي، لا يصح تعلق القصد به، ثم التخصيص بموافقة الدعوى يدل على قصد الفاعل إلى إيقاعه مختصا بهذه الحالات كسائر المخصوصات من الممكنات» انتهى. وأشار بأول الكلام إلى الاعتراض الذي سيذكره المصنف في التصديق. وأما قوله: «ثم التخصيص بموافقة الدعوى... الخ» فهو والله أعلم إشارة إلى البحث الذي ذكرناه [آنفا][2] فتأمل، والعضد والسعد لم يلتفتا إلى كون دلالة المعجزة عقلية أصلا.

قوله: "**أي خلقه له...**"[3] الخ. هذا تفسير للتصديق.

قوله: "**بصدق** رسله"[4] يتعلق بخبر، أي دالا على إخبار الله تعالى بصدق رسله، وتفسير التصديق بخلق الخارق دالا كأنه مبني على ما ذكر أولا في تقرير الوجه العقلي. وقد علمت ما فيه.

قوله: "**الناشئ عن تصديق الله تعالى لهم...**"[5] الخ. لفظ "الناشئ" منصوب نعتا لصدق المضاف إلى الرسل، ومعنى كلامه أن الله تعالى إذا صدق الرسل، فمعناه أن الله تعالى أراد صدق تصديق الرسل، أي الصدق الناشئ من تصديق الرسل، بإضافة صدق إلى التصديق، إضافة المسبب إلى السبب، ولاشك أن صدقهم الناشئ عن تصديق الله تعالى لهم حادث تتعلق به الإرادة، / ولا يلزم إشكال، وهذا واضح، غير أنه يقال مرجع الاستدلال إلى كون الخارق صدق[6] على صفة مخصوصة ليعلم إرادة الله لها والصدق ليس من صفات 571

[1]- العمدة: 246.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 246.

[4]- نفسه: 246.

[5]- نفسه: 246.

[6]- في نسخة "ب": خلق.

الخارق بل من صفات الرسول، فلم يغن تقديره شيئا. وقد علمت أن هذا السؤال وارد على ما ذكروا من الاستدلال، ولعلك إذا فهمت ما ذكرناه من البحث أولا تعلم أنه لا يتجه الاستدلال ولا يتصور هذا السؤال. والله أعلم.

قوله: "**يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوءة...**"[1] الخ، يعني كالساحر والولي والبدعي، فإن الخوارق توجد لهم ولا نبوءة، وإذا وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله، كان ذلك نقضا للدليل، فيبطل الاستدلال به.

قوله: "**فلم يكن هذا نقضا...**"[2] الخ، يعني لأنا لا نسلم وجود الدليل في صورة أصلا عاريا عن دلالته، وما ذكر من الولي ونحوه لا يرد نقضا، لأنه لم يوجد منه الدليل، بل مقدمة منه فقط، والمقدمة الواحدة لا تنتج، وذلك أن الدليل على النبوءة هو وجود الخارق مقارنا للدعوى، غير مكذب يعجز عن معارضته، ولم يوجد هذا كله في حق الولي ولا الساحر ولا غيرهما، وإنما يوجد في حق الأنبياء، وهو ظاهر.

{مناقشة القول الثاني: أن دلالة المعجزة وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع}

قوله: "**وبفعل من الثاني من غير أن يسمع كلامه...**"[3] الخ، فهذا يخالف الوجه الأول، فإن الوجه الأول يتكلم فيه أحد المتواضعين ويسمع الآخر كلامه، ثم يفعل المتكلم ما واضع عليه، وفي هذا الوجه يتكلم أحد المتواضعين ويفعل الآخر من غير أن يسمع المتكلم كلام الفاعل، وإنما يفهم من الفعل أنه واضعه على ذلك الفعل. ومن هذا الوجه الثاني المعجزة، فإن الرسول يتكلم ويفعل الله تعالى من غير أن يسمع الرسول كلام الله تعالى.

فإن قيل: إذا خلق الله المعجزة فكأنه يقول للرسول إذا فعلت لك هذا الفعل، فاعلم أني قد صدقتك، وحينئذ المواضعة إنما هي من الله تعالى ولا دخل لكلام الرسول في المواضعة، فلم يقول المصنف تكون بصريح من أحدهما، وفعل من الآخر؟.

---

[1] - العمدة: 246.

[2] - نفسه: 246.

[3] - نفسه: 247.

قلنا: المواضعة إنما تكون من الجانبين، ومعناها في هذا المقام، أنا نعتبر الرسول كأنه يقول: يا ربي اجعل لي علامة يعرف بها أنك صدقتني، فيقول الله تعالى إذا رأيتني خلقت لك خارقا يعجز عن معارضته عندما دعوتني فقد صدقتك، لكن لم يسمع هذا من الله تعالى، وإنما وقع منه فعل يدل عليه، وحينئذ المواضعة حاصلة من الجانبين إلا أنه لم يقع / صريح 572 الكلام من الجانبين كما في الوجه الأول، بل من أحدهما فقط، ولو لم يعتبر كلام الرسول في هذا الوجه لما اعتبر الكلام من الجانبين في الوجه الأول.

قوله: "**في محفل**"[1] تقدم أنه بكسر الفاء على وزن مجلس والمراد المجمع من الناس.

قوله: "**تأزر مجلسه...**"[2] الخ، يقال: تأزر إذا لبس الإزار، وتأزر إذا تقوى من الأزر وهو القوة، والمعنى الثاني هو المراد، ويصح الأول على معنى الاستعارة.

قوله: "**بمرأى من الملك ومسمع**"[3] أي بحيث يراه الملك، ويسمع كلامه، أما لو لم يسمعه فيجوز أن يكون قيامه وقعوده اتفاقيا، فلا يدل، ولاشك أن الله تبارك وتعالى يسمع الرسول ويراه، فالرسول بمرأى من الله تعالى ومسمع. وانظر أي حاجة إلى اشتراط الرؤية، ولعله أراد بذكرها معنى الحضور، ولم يقصد اشتراطها بل الفرض فقط.

وهاهنا بحث، وهو أن السمع والبصر في حق الله تعالى إنما يثبتان بالسمع على الصحيح، ولا إثبات لهما قبل إثبات[4] المعجزة، وصدق الرسول، فكيف يؤخذان في مقدمات الدليل، فإن ذلك دور ظاهر.

والجواب: والله تعالى أعلم أن يقال، أما من أثبتهما بالعقل فلا إشكال عنده، وأما من أثبتهما بالسمع فالعلم يغني عنهما، فإن علم الله تعالى يتحدي الرسول ورغبته في أن يصدقه قائم مقام السمع والبصر المذكورين في المثالين لاستحالة أن يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة، وهذا لا خفاء به. وما ذكر في المثال من السمع والمرأى، إنما هو توضيح للمقام، وتبيين للمرام.

---

[1]- العمدة: 247.
[2]- نفسه: 247.
[3]- نفسه: 247.
[4]- في نسخة "ب": ثبات.

قوله: "**على أن خرق عادته بقيامه...**"[1] الخ، المجرور الأول يتعلق بالمواضعة، وخبر "إن" هو قوله "يدل على إرساله"، وقوله "بقيامه" يتعلق باسم إن وهو "خرق"، وقال السعد عند ذكره هذا المثال: «فإن قيل: هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن. وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العمليات التي هي أساس ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم إنما هو لما شوهد من قرائن الأحوال.

قلنا: التمثيل إنما هو للتوضيح والتقرير دون الاستدلال، ولا مدخل لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية إليهم، وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره، ودونه حجب لا يقدر على تحريكها أحد سواه، وجعل مدعي الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته بفعل»[2] انتهى.

573 / وهذا السؤال أصله في الإرشاد، وأوضحه وأجاب عنه تقي الدين غاية الإيضاح، وتأمل فيما أورده السعد أخرا من ذكر القرائن، وما أجاب به عن ذلك. واعلم أن المثال المذكور قرره العضد في المواقف، والمعجزة عنده دلالتها عادية، والمصنف ذكره في الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره. والكل صحيح.

{ما يفيده ظاهر كلام المقترح في المسألة}

قوله: "**وظاهر كلام المقترح...**"[3] الخ، ذكر المقترح أن دلالة[4] المعجزة لا يصح أن تكون سمعية كما قال المصنف. فلم يبق إلا اختلاف الأئمة في أن دلالة المعجزة دلالة عقلية أو عادية، ثم قرر الوجه العقلي كما قرره المصنف، وحين فرغ من التقرير قال: وقد يقرر بعض الأصحاب من المحققين منهم أن دلالة المعجزة دلالة الوضع، وذلك أن شخصا لو قال لشخص إذا فعلت كذا، فاعلم بذلك قصدي في طلبك، إلى آخر ما ذكر المصنف من التقرير.

1- العمدة: 247.

2- قارن بشرح المقاصد/5: 16.

3- العمدة: 247.

4- الدلالة: هي العلامة الكامنة بين شيئين فيكون المراد بالأول الدال والشيء الثاني مدلول.

ثم قال بعد ذلك: فأما من قال ب"أن دلالتها عادية" فينزلها منزلة "قرائن الأحوال..." إلى آخر ما ذكر المصنف أيضا، فكأن المصنف ظهر له من اقتصار المقترح على قولي العقل والعادة أول كلامه، وإتيانه بقول المواضعة في حيز العقلي قبل أن يأتي بالعادي، ولم يؤخره عن الجميع أنه جعل المواضعة من قسم العقلي قبل أن يأتي بالعادي لا قولا ثالثا زائدا، وإلا لذكر الثلاثة أول الكلام أو أخره عن الجميع على طريق الاستدراك، وهذا غير متعين، فإنه يجوز أن يكون أولا اقتصر على وجهين لشهرتهما، ثم استدرك ثالثا وهو المواضعة. ويؤيد هذا قوله: «قد يقرر بعض الأصحاب أن دلالة المعجزة دلالة الوضع»، ولو أراد ما قال المصنف لقال: قد يقرر بعض الأصحاب هذا الوجه بتقرير آخر ونحو هذا من العبارات المفهمة للمقصود، وأما أنه لم يؤخره عن الجميع، فيمكن أن يكون إنما قدمه ليجمعه مع الوجه الأول في امتناع الصدور على يد الكاذب، وقد صرح بذلك بعد فراغه من تقرير المواضعة فقال:

«وعلى هذين التقريرين يمتنع صدور المعجزات على أيدي الكذابين، لأنه ينقلب الدليل شبهة والعلم جهلا على تقدير صدورها موافقة لدعوى الكاذب، وهذا يتضح على التقرير الأول وعلى تقرير المواضعة أيضا، لأن اللفظ لو كان نصا لا يحتمل التأويل في حكم المواضعة لو أطلقه المطلق مع تخلف معناه الذي دل عليه لكان خلفا، وكذلك حكم المواضعة في الفعل، إذ لو قدر وجوده مع فوات ما وقعت المواضعة عليه لكان خلفا، والخلف على القديم محال فاستحال على التقديرين صدور المعجزات على أيدي الكاذبين» انتهى.

على أنا لو سلمنا ظهور ما قال المصنف من كلام المقترح أو غيره، لكان ينبغي أن لا يرتكب[1] ذلك الظاهر، فإن الدلالة العقلية والوضعية متباينتان في أنفسهما قطعا، كتباين العقلية والعادية، تأمل. وإن أريد إطلاق الوضعية على ما هو أعم / فلا مشاحة في العبارة، والأمر حينئذ قريب. 574

نعم، الوضعية والعقلية متشابهتان لاشتراكهما فيما مر من استحالة الصدور على أيدي الكذابين، وذلك لكون كل منهما لا تنتقض دلالتها عقلا، بخلاف العادية، ولعل هذا هو وجه جعلهما واحدة، وإلا فتباينهما ضروري، فإن الدليل العقلي لا يتوقف على وضع واضع ولا يتبدل بتبدل الأوضاع بخلاف الوضعي.

1- في نسخة "ب": يترك.

{مناقشة القول الثالث: أن دلالة المعجزة عادية كدلالة قرائن الأحوال على خجل الخجل}

قوله: "**على خجل الخجل، ووجل الوجل...**"[1] الخ، الأول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بكسر الجيم، وأضيف المصدر إلى الوصف فيهما.

قوله: "**وذلك قلب للحقائق**"[2] يعني في كل من الدليل والمدلول، وذلك أن حقيقة الدليل تباين حقيقة الشبهة فيستحيل انقلاب الدليل شبهة، وكذا العلم بتباين الجهل فيستحيل انقلاب العلم جهلا، وإنما استحال انقلاب الحقيقة حقيقة أخرى، لأن كون الشيء مباينا لشيء آخر ثم يصير عينه فيه الجمع بين متناقضين، وفيه زوال الأوصاف النفسية عن الشيء مع بقائه، وذلك مستلزم أنه باق غير باق والكل محال.

قوله: "**كل عالم [يجد]**[3] **في نفسه حديثا يطابق معلومه...**"[4] الخ، هذا الذي تقدم في الاستدلال على إثبات الكلام النفسي، وتقدم اعتراض شرف الدين[5] عليه هنالك بأنه استدلال بالوجدان ولا يفيد، والظاهر أن ذلك الاعتراض لا يرد في هذا المقام، لأن الكلام هنالك في إثبات الكلام والرد على منكره، ولاشك أن الوجدان لا يكون حجة على الخصم، وهاهنا إنما هو في أن الكلام النفسي بعد تسليم أنه موجود، هل يطابق معلومه أم لا؟ ولا شك أن من سلم وجوده فهو يسلم مطابقته، تأمل.

قوله: "**وغاية ما يجد في نفسه تقدير إخبار...**"[6] الخ، يريد أنه لو علم مثلا حياة زيد وأخبر بموته كذبا، فمعلوم أن الموت لم يجده في نفسه، وإنما وجد في نفسه الحياة، لكن قدر في نفسه أن يخبر بالموت بدلا عن الحياة التي يعلمها، فرجع الكذب إلى الإخبار اللفظي والتقدير في الخيال وكلاهما في حق الباري تعالى محال.

---

[1]- العمدة: 247.
[2]- نفسه: 247.
[3]- سقطت من نسخة "أ".
[4]- العمدة: 247.
[5]- شرف الدين بن التلمساني المعروف بالفهري سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 157 هامش 4.
[6]- العمدة: 248.

أما أولا، فلاستحالة الجارحة عليه تعالى والحرف والصوت. وأما ثانيا، فلأن التقدير هو إعطاء الموجود حكم المعدوم وبالعكس وذلك لا يكون إلا حادثا[1]، لأن التقدير مسبوق بالتحقيق وكل مسبوق حادث، كذا قيل وفيه بحث، إذ يقال أي دليل على [وجوب][2] تأخر التقدير بالزمان حتى يكون حادثا؟ والأظهر أن يقال: إن التقدير ليس بخبر أصلا لأن تقدير الخبر ليس بخبر كما في الإرشاد، وإذا لم يكن خبرا لم يكن كذبا كما لا يكون صدقا، فتبين أنه ليس للعالم خبر نفسي يكون كذبا وهذا يكفي.

قوله: "**ووسوسة بالكذب...**"[3] الخ، هو بالرفع عطفا على "تقدير"، وفي القاموس: «الوسوسة حديث النفس والشيطان بما لا نفع فيه ولا خير»[4]، وهذا محال في حق الباري تعالى.

قوله: "**يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم...**"[5] الخ، هذا الكلام كله كأنه قسطه المصنف على ما مر من الإخبار اللساني والتقدير الجناني، بمعنى أنه تعالى يستحيل عليه الإخبار اللساني لاستحالة التركيب عليه تعالى والجارحة / حتى يتعلق الإخبار بمحلين، وهما القلب واللسان، ويستحيل التقدير الجناني أيضا، لأن التقادير حادثة لا تقوم إلا بحادث، والله تعالى ليس بحادث ولا محلا للحوادث. 575

قوله: "**إن كل مخبر تجرد النظر...**"[6] الخ، هو فيما رأينا من النسخ مخبر على صيغة اسم المفعول، وحذف صلته كأنه يقول كل مخبر به.

قوله: "**والصدق صفة كمال ضدها نقص**"[7] يعني بحكم الضرورة، كما يعلم أن العلم كمال والجهل نقص من غير حاجة إلى قياس، فلا يرد أنه لا يلزم من كونه نقصا في الشاهد أن يكون كذلك غائبا، وهذه من أقوى الحجج.

1- الحادث: هو ما يكون مسبوقا بالعدم ويسمى حدثا زمنيا. المعجم الفلسفي/1: 433.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- العمدة: 248.

4- القاموس المحيط: 748.

5- العمدة: 248.

6- نفسه: 248.

7- نفسه: 248.

وفي هذا المقام بحث، وهو أن وجوب الصدق للمولى تعالى. واستحالة الكذب عليه لا خفاء به، لكن يقال إنما يفيدنا علم ذلك لو كان تصديق الرسل بالكلام نفسه، أما إذا صدقهم بفعل يتنزل منزلة الكلام، فهب كلامه تعالى وإخباره يمتنع أن يكون على خلاف ما علم، فأي دليل على امتناع أن يخلق الله تعالى فعلا يدل على التصديق، لكن <على>[1] خلاف ما علم، كما أن الواحد منا يشير برأسه إشارة تفهم خبرا على خلاف ما علم كذبا.

لا يقال: تقدم استحالة الوسواس والتقادير عليه تعالى، لأنا نقول إنما استحال ذلك فيما يرجع إلى الكلام نفسه لاستحالة التركيب عليه تعالى، وقيام الحوادث به تعالى، وكلامنا هنا في الأفعال وهو تعالى قادر على أن يخلق كل فعل شاء.

والجواب أن المعجزة تنزلت منزلة الكلام النفسي، وكما استحال على الله تعالى الكذب في كلامه النفسي، واستحال عليه التقدير اللساني والوسواس ونحوه يستحيل كون المعجزة على خلاف ذلك، وما ذكر من إشارة أحدنا على خلاف ما علم إنما صح لكون إشارته قائمة مقام خبره اللساني بالكذب، فلما صح لأحدنا تقدير كلام كذب ونطق به يصح إقامة الإشارة مقامه، وذلك على الله تعال محال، فافهم.

{يجوز على القول بأن دلالة المعجزة عادية أن تظهر المعجزة على أيدي الكذابين}

قوله: "**ولا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوءتهم**"[2] أي لا يكون العلم حاصلا بنبوءة هؤلاء الكذابين، إذ لا نبوءة لهم حتى يحصل العلم بها.

فإن قيل: المعجزة على الرأي الثالث هي الخارق محفوفا بالقرائن المفيدة للصدق على سبيل القطع عادة، فإن كان هذا هو المجوز صدروه على أيدي الكذابين، فلابد أن يدل على الصدق، وإن كان المجوز صدوره على أيدي الكذابين هو مجرد الخارق من غير توفر شرائط الدلالة على الصدق، فلا معنى لقولنا يجوز صدور المعجزة على أيدي الكذابين في الرأي الثالث.

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".
[2]- العمدة: 249.

قلنا: المجوز صدوره هو المعجزة بجميع شرائطها، ولا تدل على الصدق إذ لا معنى لدلالتها على الصدق وهي على يد الكذاب، وغاية الأمر أنها تختلف دلالتها، لأن دلالتها على الصدق عادية، فيصح في العقل أن تتخلف لو انخرقت عادتها فتوجد على يد الكذاب ولا تدل على الصدق، وذلك كله لا ينافي حصول العلم بالصدق عندها استنادا للعادة المطردة.

قوله: "**بمنصب النبوءة**"[1] الباء ظرفية أو سببية.

قوله: "**من جهة أخرى...**"[2] الخ، في هذه العبارة شيء، وقد قرر المقترح الكلام السابق عند المصنف، وأنه لو خرقت العادة لوقعت على أيدي الكذابين، ثم قال: «وألزم المعتزلة الأصحاب ذلك من حيث قالوا إن الله **﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾**[3] إلى آخر التقرير، وهذا أجود من تعبير المصنف كما لا يخفى.

576 / قوله: «**والمعية في النقيضين محال**"[4] عبارة المقترح: «فالمعية في النقيضين...» بالفاء بدل الواو وهي أوفق.

قوله: "**والإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة...**"[5] الخ، إن قيل: إذا كان الإضلال بالدليل قلب الدليل شبهة، كان قلب الدليل شبهة إضلالا ضرورة، فيكون ما هو شبهة مضلا بالطريق الأحرى، وهذا لا يصح إلا على رأي المنطقيين، أما المتكلمون فالنظر الفاسد عندهم يستلزم[6] الجهل كما مر.

قلنا: الواقع هنا أن استلزامه الجهل يؤذن بفساده ولا نزاع فيه، والممنوع هو العكس، ولم ندعه.

---

[1]- العمدة: 249.

[2]- نفسه: 249.

[3]- تضمين لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النحل: 93.

[4]- العمدة: 249.

[5]- نفسه: 249.

[6]- في نسخة "ب": لا يستلزم الجهل.

قوله: "**بكلام ناص على التصديق...**"[1] الخ، لفظ "ناص" بالتنوين ويتعلق به المجرور بعده، وقد يوجد في بعض النسخ خاص بالخاء المعجمة، والأولى أنسب.

قوله: "**لأن معنى جواز الكذب...**"[2] الخ، يعني أن هذا جواز ذاتي، ولا ينافي ثبوت الضرورة اللاحقة كما عرف في المنطق.

تنبيهات: {مزيد تقرير مباحث أخرى من متعلقات المعجزة}

{التنبيه الأول: تعريف السنوسي للمعجزة هو تعريف لها بشروطها لا بحقيقتها}

الأول: ما عرف به المصنف المعجزة هو تعريف لها بشروطها لا بحقيقتها، فإن المعجزة هي ما قصد به إظهار صدق مدعي الرسالة، وكل ما ذكر بعد ذلك من القيود فهي شروط، لكن لا بأس في أخذ الشروط خواص أو فصولا في الحقائق الاعتبارية. والأمر فيه قريب.

{التنبيه الثاني: تعريف الرازي للمعجزة وما اعترض به عليه}

الثاني: عرف الإمام الرازي المعجزة بأنها «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة»، فاعترض عليه بأمور: أحدها، أنه لابد من قيد الظهور على يد المدعي، ومن جهته احترازا عن أن يتحدى الكاذب بمعجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه، أو يقول معجزتي ما ظهر مني في السنة الماضية، فإن هذا لا عبرة به ، وقيد الموافقة للدعوى احترازا من أن يقول[3]: آية صدقي أن ينطق الله هذا الحجر فنطق بتكذيبه. الثاني، أنهم عدوا من المعجزات ما [هو][4] متقدم غير مقرون بالدعوى، كإظلال الغمام وتسليم الحجر. الثالث، أن المعجزة قد تتأخر كما إذا قال آية صدقي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت.

---

[1]- العمدة: 249.

[2]- نفسه: 250.

[3]- في نسخة "أ": يكون.

[4]- سقطت من نسخة "أ".

{جواب السعد التفتازاني في الاعتراضات الواردة على الإمام}

قال سعد الدين في شرح المقاصد: «ويمكن الجواب عن الأول بأن ذكر التحدي يشعر بالقيدين، فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه، وتعجيز للغير عن الإتيان بمثل ما أبداه. تقول تحديت فلانا إذا باريته الفعل ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة أي قرأ، وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة، وكذا لو ادعى الرسالة، وظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي. قالوا: ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يكون كذا وكذا، ولا يحتاج أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير.

وعن الثاني: أن عد الإرهاصات من جملة المعجزات[1] إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه، والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقات ببعثة النبي ﷺ إذا كانت متقدمة، بأن ظهرت منه، فإن شاعت وكان هو مظنة البعثة، كما هو في حق نبينا ﷺ، حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة فإرهاص أي تأسيس لقواعد البعثة، وإلا فكرامة محضة، وإن ظهرت من غيره، فإن كان من الأخيار فكذلك أي إرهاص أو كرامة، وإلا فإرهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله، / أو ابتلاء كما إذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية، فإن الأدلة قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوءة، فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتأله دون المتنبي. 577

وعن الثالث: أن التأخير إن كان بزمن يسير يعد في العرف مقارنا فلا إشكال، وإن كان بزمن متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة، هو ذلك القول المقارن فإنه إخبار بالغيب، لكن العلم بإعجازه متأخر إلى وقت وقوع ذلك الأمر. ومن جعل المعجزة نفس ذلك الأمر، فهو لا يشترط المقارنة. وعلى التقديرين، لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة أو العلم بها، لكن لو بين الأحكام، وعلق التزامها بوقوع ذلك الأمر، صح عند الإمام ولم يصح عند القاضي، ثم المراد بالمعارضة أن لا يظهر مثله ممن ليس بنبي، وأما من نبي آخر فلا امتناع»[2] انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": المعجزة.

[2]- قارن بشرح المقاصد/5: 12-13.

{تعقيب اليوسي على أجوبة التفتازاني}

قلت: وفي جوابه الأول ضعف يظهر بالتأمل، بل لا يتحصل منه شيء إلا إن أراد أن التحدي يقتضي كون ما تحدى به مستقبل الوقوع، ولم يفصح عنه كما ينبغي، ومع ذلك فلم يجب عن قيد الموافقة، وقد علمت أن ذلك السؤال مندفع، إما باعتبار أن التحدي مرجعه إلى أن يقول آيتي ما آتى به، ومن تحدى بمعجزة الماضي أو المعاصر، فلم يأت بشيء. وأما [أن][1] قيد المقارنة يخرج معجزة من مضى وقيد المعارضة يخرجهما معا، لأن الاحتجاج بمعجزة الغير تتساوى فيه الدعاوى، إذ لا يشاء أحد إلا احتج بمثل ذلك. وأما قيد الموافقة فقد علمت ما فيه من الخلاف، ومن اعتبره فلابد أن يزيد غير مكذب أو نحوه، كما عند المصنف.

{التنبيه الثالث: ما زاده بعض العلماء على تعريف المعجزة من المحترزات}

الثالث: زاد بعضهم في تعريف المعجزة أن يكون ذلك في زمن التكليف، احترازا مما يقع يوم القيامة من الخوارق. قال ولي الدين العراقي: «ولا يحتاج إلى هذا لخروجه بقوله مقرون بالتحدي، فإن القيامة ليست محل دعوى رسالة ولا تحدي[2]» انتهى. واحترازا أيضا عما يظهر عند ظهور أشراط الساعة، وانتفاء التكاليف، فإنه لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات، وتغيير الرسوم، وزاد بعضهم أيضا أن يكون ذلك على وجه الابتداء ليخرج من مضى في هذا الزمان إلى بلد بعيد عن الإسلام، ولم يبلغهم القرآن وقرأه عليهم وتحداهم[3] به. قال العراقي أيضا: «ولا يحتاج لذلك، لأن المراد دعوى النبوءة في زمن إمكانها وهي الآن مستحيلة كما تقدم» انتهى.

قلت: والمتحدي اليوم بالقرآن إن ادعى النبوءة لنفسه، فقد تقدم إخراج التحدي بمعجزة من مضى، وإن لم يدع النبوءة فلا دخل له حتى يحتاج إلى إخراجه.

---

[1] - سقطت من نسخة "أ".

[2] - في نسخة "ب": «... مقرون بالتحدي فإن يوم القيامة ليس محلا لدعوى الرسالة ولا تحد».

[3] - في نسخة "ب": تحدى.

{التنبيه الرابع: ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري أو خبر من ثبتت عصمته عن الكذب}

الرابع: قال سعد الدين: «لا خفاء في ثبوت النبوءة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق ﷺ أو خبر من ثبتت عصمته عن الكذب، كنصوص التوراة والإنجيل في نبوءة نبينا مولانا محمد ﷺ وكإخبار موسى ﷺ بنبوءة هارون ويوشع، كما ذكر إمام الحرمين من أنه لا يمكن نصب دليل النبوءة سوى المعجزة، لأن ما يقدر دليلا إن لم يكن خارقا للعادة أو كان خارقا / ولم يكن مقرونا بالدعوى، لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوءة على الإطلاق، وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبي [حتى الذي لا نبي][1] قبله ولا كتاب. وأما ما سيأتي من الاستدلال على نبوءة نبينا ومولانا محمد ﷺ بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائد إلى المعجزة»[2] انتهى.

578

{التنبيه الخامس: الله تعالى امتحن الخلق بالرسل وتعبدهم بالإيمان عن النظر والاستدلال ليثيبهم على ذلك}

الخامس: لا يخفى على ذي فهم أن الله تعالى قادر على أن يخاطب الخلق من غير واسطة، ويسمعهم كلامه وأمره ونهيه، وقادر على أن يصدق رسله بلا معجزة، بأن يخلق للناس العلم الضروري بصدقهم، لكن امتحنهم بالرسل وتعبدهم بالإيمان عن النظر والاستدلال ليثيبهم على ذلك.

قال السهيلي في الروض الأنف: «ولو كشف الغطاء، وحصل لهم العلم الضروري بطلت الحكمة التي من أجلها يكون الثواب والعقاب، إذ لا يؤجر الإنسان على ما ليس من كسبه، كما لا يؤجر على ما خلق فيه من لون أو شعر، وإنما أعطاهم من الدليل ما يقتضي النظر فيه العلم الكسبي، وذلك لا يحصل إلا بفعل من أفعال القلوب، وهو النظر في الدليل، وفي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول. وإلا فقد كان قادرا [على][3] أن يأمرهم بكلام يسمعونه ويغنيهم عن إرسال الرسل إليهم، ولكنه سبحانه قسم الأمر بين الدارين،

---

[1] - ساقط من نسخة "أ".

[2] - شرح المقاصد/5: 19.

[3] - سقطت من نسخة "أ".

فجعل الأمر يعلم في الدنيا بنظر واستدلال لأنها دار تعبد واختبار، وفي الآخرة بمعاينة واضطرار لا يستحق به ثواب، وإنما يكون الجزاء على ما سبق في الدار الأولى حكمة دبرها الله تعالى».

{التنبيه السادس: الخوارق ثمانية أقسام حسبما اشتهر عند المتكلمين}

السادس: اشتهر عند الكثير من المتكلمين أن الخوارق أقسام: منهم من ينهيها إلى ثمانية وهي: المعجزة، والإرهاص، والكرامة، والإعانة، والسحر، والإهانة، والاستدراج، والابتلاء.

أما المعجزة والإرهاص والكرامة فقد مرت في كلام المصنف.

{تعريف الإعانة}

وأما <الإعانة>[1]: فهي ما يظهر على أيدي بعض عوام المؤمنين، وإن لم يصلوا إلى درجة الولاية، ليخلصهم الله تعالى بها من محن الدنيا ومكارهها، أو يخلص على أيديهم.

{تعريف السحر}

وأما السحر: فهو ما يظهر على أيدي الفجرة والأشقياء، مرتبطا بأسباب خاصة تستعمل كما مر في كلام ابن عرفة، والقرافي والسعد.

{تعريف الإهانة}

وأما الإهانة: فهي ما يظهر على يد من يريد الله تعالى أن يفضحه كمسيلمة وأضرابه، فإنه دعا لصحيح العين فعور، ومسح على رجل فقرع، ومج في بئر فصار ماؤها أجاجا، وولد لرجل ولدان فقالت له امرأته اذهب بهما إلى مسيلمة ليبارك في عمرهما، فجاء بهما إليه وجعل لهما من العمر مدة نحو أربعين عاما، فلم يصل بهما أبوهما منزله حتى ماتا، إلى غير ذلك مما عكس الله تعالى عليه، وهو مبسوط في علم السير شاهد بخزيه السرمدي وشقائه الأبدي دنيا وأخرى لعنه الله.

1- سقطت من نسخة "ب".

{تعريف الاستدراج}

وأما الاستدراج فهو ما يظهر على أيدي المبتدعة المخذولين، مما هو على صورة الكرامة زيادة في ضلالتهم والعياذ بالله تعالى: قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

{تعريف الابتلاء}

وأما الابتلاء: فهو ما يظهر على أيدي الدجاجلة ونحوهم فتنة لمن يريد الله تعالى إضلاله ليتبعهم.

579 فهذه / ثمانية أقسام، بناء على أن السحر خارق على ما تقدم من الخلاف فيه، وإن أضيف إليها الآية على ما يأتي من الفرق بينهما وبين المعجزة كانت تسعة أقسام.

{التنبيه السابع: اليوسي ينوب مناب السنوسي في تقرير مبحث الولي الذي وعد به أول الكتاب ثم أغفله}

السابع: جرت عادة المتكلمين أن يتكلموا في هذا الباب على مباحث الولي للمناسبة الظاهرة بين ذلك، وبين الكرامة المذكورة مع المعجزة، وقد وعد المؤلف بذلك في أول الكتاب ثم أغفله هنا، فرأيت أن أنبه هاهنا على نبذ من ذلك نيابة عن المصنف.

فأقول: إن الكلام في هذه المسألة يكون في عشرة فصول: الأول: في معنى الولي. الثاني: في شروطه. الثالث: في معنى الكرامة. الرابع: في جواز صدورها على يد الولي. الخامس: في وقوع ذلك. السادس: في أن الولي هل يعلم أنه ولي أم لا؟ السابع: في أنه هل يدعي الولاية أم لا؟. الثامن: في أنه هل يجوز أن يترقى حتى يكون مثل النبي، وأفضل منه أم لا؟< التاسع: في أن الولاية هل تكون أفضل من النبوة أم لا؟>[2] وهذان متقاربان. العاشر: في أن الولي هل يبلغ مبلغا يسقط عنه الأمر والنهي أم لا؟.

وهذه كلها مما نبه عليه المتكلمون، وإلا فالباب أوسع مجالا وأفسح مقالا، فإنه فن آخر مستقل، وأنا أنبه على هذه على وجه الإشارة والاختصار.

---

[1]- الأعراف: 182 – القلم: 44.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

{في معنى الولي}

أما الأول، وهو حقيقة الولي[1]، فاعلم أن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته، المواظب على الطاعات، المتجنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

{في شروط الولي}

وأما الثاني، وهو شروط الولي، فقد قال بعض الأئمة: لا يكون الولي وليا إلا بأربعة شروط:

{الشرط الأول: معرفة أصول الدين}

الأول: أن يكون عارفا بأصول الدين حتى يفرق بين الخالق والمخلوق، وبين النبي والمتنبي.

{الشرط الثاني: أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلا وفهما}

الثاني: أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلا وفهما يكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية، كما اكتفى عن ذلك في أصول التوحيد. فلو أذهب الله تعالى علماء أهل الأرض لوجد عنده ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام جميعا، إذ لا يفهم من قولنا ولي الله إلا الناصر لدين الله، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علما بقواعد الدين وأصوله وفروعه.

{الشرط الثالث: التخلق بالخلق المحمود الدال عليه الشرع والعقل}

الثالث: أن يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل، فالأول: الورع عن المحرمات وامتثال جميع المأمورات. والثاني، ما يثمره العلم بأصول الدين، مثلا إذا علم

---

[1]- قال الإمام الشوكاني في معيار الاقتداء بالولي: «لابد للولي من أن يكون مقتديا في أقواله وأفعاله بالكتاب والسنة، وأن ذلك هو المعيار الذي يعرف به الحق من الباطل، فمن ظهر منه شيء مما يخالف هذا المعيار فهو رد عليه، ولا يجوز لأحد أن يعتقد فيه أنه ولي الله، فإن أمثال هذه الأمور تكون من أفعال الشياطين كما نشاهده في الذين لهم تابع من الجن فإنه قد يظهر على يده ما يظن من لم يستحضر هذا المعيار أنه كرامة، وهو في الحقيقة من مخاريق شيطانية وتلبيسات إبليسية، ولهذا تراه يظهر من أهل البدع، بل من أهل الكفر، وممن يترك فرائض الله سبحانه ويتلوث بمعاصيه، لأن الشيطان أميل إليهم للاشتراك بينه وبينهم في مخالفة ما شرعه الله سبحانه لعباده». قطر الولي على حديث الولي: 41.

حدوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه بشيء منه، لعلمه أنه في قبضة الله، وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى في كل عمله، إذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء، وإذا علم أن القدر سابق بكل كائن لم يخف فوات شيء مما قدر ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر، وهذا هو الرضى، ويثمر[1] الرفق بالخلق والصفح عنهم في الإذاية، لعلمه أنهم لا يستطيعون لأنفسهم فضلا عن غيرهم جلب نفع ولا دفع ضر.

{الشرط الرابع: ملازمة الخوف}

الرابع: أن يلازمه الخوف أبدا، ولا يجد طمأنينة طرفة عين، إذ لا يدري أهو من فريق السعادة أم [من][2] غيره.

{في معنى الكرامة}

وأما الثالث، وهو الكرامة، فقد تقدم تفسيرها في كلام المؤلف بما أغنى عن إعادتها.

{في جواز وقوع الكرامة على يد الولي}

580 وأما الرابع، وهو جواز وقوع الكرامة، فاعلم أن الكرامة جائز ظهورها / على يد الولي، والدليل عليه أنها فعل ممكن في نفسه، وكل ممكن فهو جائز أن يقع، فإن زعم المخالف أنه غير ممكن في نفسه، فالبرهان الدال على حدوث جميع العالم <يرد عليه>[3]، وإن زعم أن ذلك يمتنع لعارض فعليه البيان، وهذا مذهب الجمهور. وذهب المعتزلة إلى امتناع وقوع الكرامة، ومال إلى قريب من هذا المذهب الأستاذ.

{مذاهب المتكلمين في المسألة كما حكاها التفتازاني}

قال سعد الدين: «ذهب الجمهور من المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء، ومنعه أكثر المعتزلة، والإمام أبو إسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم، كذا قال إمام الحرمين. والمجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي، وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية، واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع،

---

[1]- في نسخة "ب": يتمنى.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- سقط من نسخة "ب".

بل ربما يسقط عن رتبة الولاية، وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر، وانقلاب العصا، وإحياء الموتى، قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة.

{قول الإمام الفخر في المسألة}

وقال الإمام: هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات، وإنما تمتاز عن المعجزة بخلوها عن دعوى النبوءة حتى لو ادعى الولي النبوءة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة»[1]. انتهى.

{قول ابن عطاء الله في المسألة}

وقال في لطائف المنن: «لا خفاء أن ظهور الكرامة من الأولياء من الممكنات، لأنه إن لم تكن من الممكنات، فإما أن يكو ن من الواجبات، وإما أن تكون من المستحيلات، وباطل أن تكون من المستحيلات، لأن المستحيل هو الذي لو قدر وجوده لزم عنه محال عقلي، ولا يلزم من وجود الكرامات <محال عقلي وباطل أن يكون جريان الكرامات>[2] على الأولياء وجوبا، إذ الطائفة مجمعة على أنه قد يكون الولي وليا، وإن لم تخرق العادة له، فتعين أن تكون من الجائزات، وكل شيء كان من الجائزات فلا يحيله العقل، وكل ما لا يحيله العقل، ولم يرد بعدم وقوعه نقل فجائز أن يكرم الله به أولياءه»[3] انتهى. وفي عبارته توسعات.

{قول الإمام المقدسي في المسألة}

وقال الإمام المقدسي في مفاتيح الكنوز: «اعلم أن طائفة ممن عدموا العقل وخالفوا النقل عدلوا عن الحق وصدوه، وعمدوا إلى هذا الباب فسدوه، وقالوا بإبطال كرامات الأولياء ومكاشفات الأصفياء، كالمعتزلة باعتزالهم، ومن وافقهم على ضلالهم، وقالوا: لا تكون هذه الكرامات والمعجزات إلا للأنبياء، ومن ادعى ذلك سواهم فهو محال، ويكذبهم فيما أنكروه وجحدوه العقل والنقل. فأما العقل فمن وجهين: أحدهما، أنه لا معنى للكرامة إلا ما يكشفه الله تعالى للعبد ويطلعه عليه من حقائق الأشياء، وهذا من مقدور الله تعالى داخل

1- شرح المقاصد/5: 73.

2- ساقط من نسخة "ب".

3- لطائف المنن: فصل في الكلام عن الكرامات: 122.

تحت مشيئته، فيجب وصف الله تعالى به، وبالقدرة على إيجاده، فكيف يستحيل وجوده مع قدرة الله تعالى عليه؟

وكما أنه لا معنى للنبي إلا أنه عبد خصه الله تعالى وأطلعه على غيبه، وكاشفه بحقائق الأشياء، فكذلك الولي عبد كاشفه الله بما شاء من غيبه، ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[1]، وهو في حق النبي معجزة، وفي حق الولي كرامة، ثم إنها ملحقة بمعجزات نبيه منسوبة إليه، -وأطال في تقرير هذا / المعنى. 581

ثم قال:- وأما الثاني من العقل فهو عجائب ما يراه النائم من عجائب الرؤيا الصادقة، والكشوفات الخارقة، وذلك بمشاهدة روحه للملكوتيات الغيبيات، ثم يظهر صدق ذلك في اليقظة، ولا معنى للرؤيا إلا ركود الحواس وخمودها وخنوسها عن الإحساس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكأن الولي إذا قمع نفسه عن الشهوات ضعفت قوى الحواس حتى صارت كالمعدومات، لأنها هي التي تشغل عن الاطلاع على الملكوتيات الغيبية، لأن الروح من هنالك اقتنصت وفي هذا الهيكل حبست، فإذا ضعفت القوى الروحانية النورانية، فتصفو الروح وتتصرف بالرياضة، فتشاهد في اليقظة ما تشاهده أنت في نومك عند خمود إحساسك، وكم من مستيقظ لا يبصر من يحاديه ولا يسمع من يناديه، ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[2] الآية»[3] انتهى.

---

[1]- مصداقا لقوله تعالى في سورة المائدة:56 ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

[2]- مصداقا لقوله تعالى في سورة الأعراف: 198 ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُواْ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾.

[3]- مفاتيح الكنوز: 452.

وقال في لطائف المنن: « فإن قلت كيف تصنع بهذه الآيات، وهي قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَداً اِلاَّ مَنِ اِرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[1] فلم يستثن أحدا إلا الرسول، فاعلم أني سمعت شيخنا أبا العباس ﷺ يقول: وفي معناه أو صديق أو ولي.

فإن قلت: هذه زيادة على ما تضمنه الكتاب العزيز. فاعلم أنه إذا قيل: إن السلطان لم يأذن اليوم إلا للوزير وحده، وربما دخل مماليك الوزير معه، وكأن الإذن لمتبوعهم إذنا لهم، كذلك الولي إذا أطلعه الله على غيب من غيوبه، فإنما ذلك لانطوائه في جاه النبوءة وقيامه بصدق المتابعة، فما رأى ذلك بنفسه، وإنما رآه <بنور>[2] متبوعه»[3] انتهى، وكلام العلماء في هذا الفصل طويل الذيل، لو تتبعناه لخرجنا عن الغرض.

وقد استدل المانعون للكرامات بشبه أقواها، أنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس الولي بالنبي، إذ الفارق هو المعجزة، ورد بما تقدم من الفروق بين المعجزة والكرامة.

{في وقوع الكرامة}

وأما الخامس: وهو وقوع الكرامات، فاعلم أن الكرامات واقعة من أولياء الله تعالى قطعا، بما دلت عليه الآثار المنقولة عن أولياء هذه الأمة وأولياء الأمم الماضية، حتى بلغ ذلك في الشهرة والوضوح مبلغا قطعيا يكون جحوده مكابرة، ومن ثم قال أبو تراب النخشبي: «من لم يؤمن بالكرامات فقد كفر»[4]، وبذا يعلم أن إنكار الجواز كما مر بعد شهرة الوقوع غواية وبهتان.

---

[1] - الجن: 26-27.

[2] - سقطت من نسخة "ب".

[3] - لطائف المنن: فصل في الكلام على الكرامات: 45.

[4] - لطائف المنن، فصل في الكلام على الكرامات: 49.

{ما استدل به التفتازاني على وقوع الكرامات}

قال سعد الدين: «لنا على الوقوع وجهان: الأول، ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام، أنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّآءُ ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[1]، وقصة أصحاب الكهف، ولبثهم في الكهف سنين[2] بلا طعام ولا شراب، وقصة آصف بن برخيا[3] وإتيانه بعرش بلقيس[4] قبل أن يرتد الطرف.

فإن قيل كان[5] الأول <إرهاصا>[6] لنبوءة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكرياء، والثاني لمن كان نبيا في زمن أصحاب الكهف، والثالث لسليمان عليه السلام.

582 قلنا: سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لتصديقهم / في دعوى النبوءة، بل لم يكن لزكرياء علم بذلك، ولذلك قال: ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق[7] من بعض

---

[1]- تضمين لقوله تعالى في سورة آل عمران: 37 ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّآءُ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّآءُ ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

[2]- تضمين لقوله تعالى في سورة الكهف: 25 ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعاً﴾.

[3]- قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ النمل: 40 : «هو آصف بن برخيا كاتب سليمان». وكذا نقل ابن جرير عن يزيد بن رومان قال: «آصف بن برخياء وكان صديقا يعلم الاسم الأعظم». وقال قتادة: «كان مؤمنا من الإنس واسمه آصف». وكذا قال أبو صالح الضحاك وقتادة: «إنه كان من الإنس». زاد قتادة: «من بني إسرائيل». انظر تفسير ابن كثير. تفسيرات ابن جرير. وتفسير القرطبي وكرامات أولياء الله من شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي.

[4]- بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل، ملكة سبأ، يمانية من أهل مأرب. الأعلام/2: 73.

[5]- في نسخة "ب": كون.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- في نسخة "ب": الخارق.

الصالحين غير مقرونة[1] بدعوى النبوءة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبي، ولا يضرنا تسميته إرهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته، على أن ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبي آخر.

الثاني، ما تواتر معناه وإن كان التفصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين، كرؤية عمر ﷺ على المنبر جيشه بنهاوند[2] حتى قال: يا سارية الجبل <الجبل>[3] وسمع سارية ذلك، وكشرب خالد ﷺ السم من غير أن يضره. وأما عن علي ﷺ فأكثر من أن تحصى.

وبالجملة، فظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء، وإنكارها ليس بعجب من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله <أصحاب الكرامات>[4] يمزقون أديمهم، ويمضغون لحومهم ولا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم إلا في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر «أوسعتهم سبا ونابوا بالإبل»[5]، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة، واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة»[6]. انتهى.

1- في نسخة "ب": مقرون.

2- في نسخة "ب": في نهار.

3- سقطت من نسخة "ب".

4- ساقط من نسخة "ب".

5- وردت في شرح المقاصد هكذا: «أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل». بهذه الألفاظ ورد عند الميداني في مجمع الأمثال: «أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل. يقال: وسعه الشيء، أي أحاط به، وأوسعته الشيء إذا جعلته يسعه. والمعنى كثرته حتى وسعه. فهو يقول: كثرت سبهم فلم أدع منه شيئا، وحديثه أن رجلا من العرب أُغير على إبله فأُخذت، فلما تواروا صعد أكمة وجعل يشتمهم، فلما رجع إلى قومه سألوه عن ماله فقال: أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل... فذهب مثلا يضرب لمن لم يكن عنده إلا الكلام».

6- قارن بشرح المقاصد/5: 74-75.

{ما ذكره صاحب مفاتيح الكنوز من آثار فيما وقع من الكرامات للأولياء}

وقد ذكر في مفاتيح الكنوز آثارا كثيرة فيما وقع من الكرامات للسادات الأولياء، وكذا ذكر صاحب التشوف[1] في ذلك عدة فصول، وقال في لطائف المنن: «واعلم أن من الناس من واجهه الخذلان فأنكر كرامات[2] أولياء الله <تعالى>[3] أصلا، فنعوذ بالله من هذا المذهب، وهو حقيق بأن لا يذكر لكن سبب ذكره حتى تعلم أن الله تعالى إذا أراد أن يضل عبدا لم ينصره عقل ولم ينفعه علم» وقسم ﷺ الكرامات إلى قسمين: حسية ومعنوية.

قال: «إنها قد تكون طيا للأرض، ومشيا على الماء، وطيرانا في الهواء، واطلاعا على كوائن كانت وكوائن بعد لم تكن من غير طريق العادة، وتكثير الطعام أو الشراب، أو إتيانا بثمرة في غير إبانها، أو إنباع[4] ماء من غير حفر، أو تسخير حيوانات عادية، <أو>[5] إجابة دعوة بإتيان مطر في غير وقته، أو صبر على الغذاء مدة تخرج عن طور العادة[6]، وإثمار شجرة يابسة ليس عادتها أن تكون مثمرة، وهذه كلها كرامات ظاهرة حسية.

وكرامات هي عند الله أفضل منها وأجل، وهي الكرامة المعنوية، كالمعرفة بالله والخشية له، ودوام المراقبة، والمسارعة لامتثال أمره ونهيه، والرسوخ في اليقين والقوة والتمكين، ودوام المتابعة والاستماع من الله والفهم عنه، ودوام الثقة به وصدق التوكل عليه إلى غير ذلك»[7] انتهى.

---

[1]- المقصود به كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات الذي ألف عام 617 هـ. والكتاب من أهم المصادر التراثية المؤسسة للتاريخ الصوفي بالمغرب. وقد حقق بعناية الأستاذ أحمد التوفيق وصدر في طبعة ثانية سنة 1997م ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

[2]- في نسخة "ب": كرامة.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": انتباع.

[5]- سقطت من نسخة "أ".

[6]- في نسخة "ب": العادات.

[7]- قارن بلطائف المنن: 43.

وقد ذكر ابن عطاء الله بعد هذا الكلام في جميع الكتاب ما وقع للسادات الشاذلية[1] رضي الله عنهم من الكرامات.

وأنشد صاحب التشوف رحمه الله تعالى لبعضهم:

لا تسترب في كرامة يخص بها ❖ من اتقى الله في سر وإعلان

583 فاصغ سمعا لما يروي أئمتنا ❖ /عن من مضى من أولي المقدار والشان

وأمر مريم يكفي المستدل به ❖ في شأن محرابها في آل عمران

تؤتى الفواكه أنواعا منوعة ❖ بلا محاولة في غير إبان

وفتية الكهف في إيقاظهم عجب ❖ بعد المئين كما تتلوا بحسبان

وعرش بلقيس في إيصاله عجب ❖ ما بين سرعة جني وإنسان

جاءت به قدرة الرحمن في زمن ❖ حتى استقر بمرأى من سليمان

علم الكتاب وإعمال بموجبه ❖ أعاد آصف ذا قول وإيقان

كانت مسارعة الجني سابقة ❖ وأحرز السبق هذا العالم الثاني[2]

وكم دليل بأقوال الرسول لنا ❖ فيها وكم حجة فيها وبرهان

ثم الكرامات أنواع إذا نظرت[3] ❖ كالزهر في حسن أنفاس وألوان

مشى على الماء أو في الجو قد نقلا ❖ وشبع ذي سغب أو ري ظمآن

وكم أجيب ولي حين دعوته ❖ وكم أغيث ولي حين[4] إذعان

وفيهم من يجيبه الجماد ومن ❖ يغب عن درك أسماع وأجفان

ومنهم من يرى المختار من ملك ❖ ومن يجالسهم في حال[5] إخوان

وكم لهم من مقامات مكرمة ❖ هذا الذي قلته منها كعنوان

صفوا فصفوا وقالوا ضعف سعيهم ❖ والمرء يكسب إحسانا بإحسان

---

[1]- طريقة صوفية مغربية أسسها الشيخ علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (591-656 هـ 1195-1258م). كانت هذه الفرقة في البداية مدرسة في التوحيد. معجم الفرق والمذاهب الإسلامية: 223.

[2]- في نسخة "ب": الثان.

[3]- في نسخة "ب": ثم الكرامات أنواع إذا ظهرت.

[4]- في نسخة "ب": وكم أغاث ولي عند ...

[5]- في نسخة "ب": ومن يجالسهم من بين...

في عيش أرواحهم ماتت نفوسهم ❖ وقد تموت نفوس دون أبـــدان
فافعل كفعلهم تقرب[1] كقربهم ❖ فالفضل عم في القاص وفي الدان
وإن عجزت عن الحد الذي لهم ❖ فاصمت فليس بحر القوم كألوان

{في الولي هل يعلم أنه ولي أم لا؟}

وأما السادس، وهو أن الولي هل يعلم أنه ولي أم لا؟ فاعلم أنه وقع الخلاف هل يجوز أن يعلم الولي أنه ولي أم لا؟ قال في مفاتيح الكنوز: «قد اختلف أهل العلم في الولي هل من شرطه أن يعلم أنه ولي أم لا؟»[2]. فكان أبو بكر ابن فورك[3] يقول: لا يجوز أن يعلم أنه ولي لأن ذلك يسلبه الخوف ويوجب له الأمن -قال:- وأما الذي يؤثره أهل التحقيق وهو الحق أنه يجوز وليس بواجب أن الولي لا يعلم بنفسه، بل يجوز أن يعلم بعضهم ويجوز أن لا يعلم. فمن علم أنه ولي كانت كرامة في حقه إذ أطلعه الله تعالى على ما وهبه [له][4] وكشف له ما حجبه، ومن قال إن ذلك يسلبه الخوف فهذا ضعيف، لأن من كان بالله أعرف كان من الله[5] أخوف» انتهى.

{النزاع الواقع في جواز ادعاء الولي الولاية أم لا؟}

وأما السابع، وهو ادعاء الولي الولاية، فقد وقع النزاع أيضا في الولي هل يجوز أن يدعي الولاية أم لا؟ كما نص عليه المصنف، وتقدم في كلام سعد الدين أنه ذهب بعضهم إلى امتناع كون الولاية على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع، بل ربما يسقط عن رتبة الولاية. وتقدم أنه مردود وأن المدعي خلافه.

وكان الشيخ عبد القادر[6] كثيرا ما يقول: «قدمي هذه على رقبة كل ولي»، ويقول: «إني أراكم كالزجاجات». وقال أبو العباس المرسي: «ليس الشأن من ملك إنما الشأن ملك

---

[1]- في نسخة "ب": وأقرب.
[2]- مفاتيح الكنوز: 452.
[3]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 218 هامش: 1 من الحواشي.
[4]- سقطت من نسخة "أ".
[5]- في نسخة "ب": منه.
[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 216 هامش 3 من الحواشي.

أن يملك، وأنا والله قد ملكت وملكت أن أملك منذ ثلاثين سنة»، وأمثال هذا كثير، ومن تتبع أحوال السادات وحدها لا تنضبط لزمام.

{هل يبلغ الولي درجة النبي أم لا؟}

وأما الثامن، وهو أن الولي هل يبلغ درجة النبي أم لا؟ فقد نقل عن بعض الكرامية أن الولي قد يبلغ درجة النبي أو أفضل وهذا باطل بإجماع / المسلمين، فإن النبي حصلت له الولاية التامة، وزاد على ذلك بكونه معصوما من الدنايا مأمونا من سوء العاقبة بالنصوص القاطعة مشرفا بالوحي ومشاهدة الملك وبجعله خليفة، وبعثه لصلاح العالم في الدارين وغير ذلك من الكمالات. 584

قال ولي الدين العراقي: «ضل بعض من ينتمي إلى التصوف، فزعم أن الولي أفضل من النبي لأنها نسبة العبد من الله». قال السبكي: «وهذا جهل من قائله، خفي عليه أن النسبة في النبي أكمل، وفي الرسول أكمل، ولا يصح ما قال هذا الجاهل إلا لو لم يكن في الرسول والنبي بعد خصلة الولاية كمال آخر، وهيهات قد عمي بصر هذا عن ذلك[1]، فلو نظر إلى خصائص الأنبياء والكمالات الحاصلة لهم فوق الأولياء، لأبصر الأولياء في الحضيض الأسفل وإن كانوا على خير» انتهى.

ولا يخفى على كل سالم الفطرة والدين، أن الولي إنما اكتسب الشرف بمتابعته للنبي، حتى إنه لو حاد عن طريقه رجع إلى أسفل سافلين، وإذا كان من النبي حصل له ما حصل له من الشرف، فكيف يكون مثله أو أشرف؟ وهو إمامه وقدوته ووسيلته إلى ربه.

{هل تكون الولاية أفضل من النبوة أم لا؟}

وأما التاسع، وهو أن الولاية هل تكون أفضل من النبوءة أم لا؟ فقد نقل أيضا عن بعض المتصوفة أن الولاية هي أفضل من النبوءة، لأنها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك وأصفيائه، والنبوءة تنبئ عن الإنباء والتبليغ، كما هو شأن من يرسله الملك بتبليغ أحكامه، إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبوءة لا تكون بدون الولاية، وهذا أيضا باطل، فإن النبوءة تتضمن الجانبين لما فيها من الاختصاص والتشريف والتقريب والإقامة للهداية ومصالح العباد، بل لا تبلغ ولاية غير النبي ولاية النبي بحال.

1- في نسخة "ب": هذا.

{النزاع في أن نبوءة النبي أفضل أم ولايته؟}

وقد وقع النزاع بينهم في أن نبوءة النبي أفضل أم ولايته، فقيل بالأول لما تشعر به النبوءة من التوسط من الجانبين، والقيام بمصالح العباد في الدارين مع شرف مشاهدة الملك، وقيل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي.

قال سعد الدين: «وفي كلام بعض العرفاء أن ما قيل إن الولاية أفضل من النبوءة لا يصح مطلقا، وليس من الأدب إطلاق القول به، بل لابد من التقييد وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوءته»[1] انتهى.

{هل يبلغ الولي مبلغا يسقط عنه التكليف؟}

وأما العاشر، وهو أن الولي هل يبلغ مبلغا يسقط عنه التكليف أم لا؟ فقد نقل عن بعض الملحدين أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب سقط عنه الأمر والنهي، ولا يضره حينئذ الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبائر، وهذا مذهب أهل الإباحة أهلكهم الله وهو باطل بإجماع، فإن الخطابات عامة والتكاليف شاملة، ولأن أكمل الناس في المحبة والصفاء والإخلاص الأنبياء لا سيما حبيبه ﷺ وعليهم أجمعين، مع أن التكاليف في حقهم أشد، وذكر سعد الدين: «أن بعض الأولياء استعفى الله عن التكاليف، وسأله الإعتاق عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك بأن سلبه العقل الذي هو مناط التكاليف، ومع ذلك كان من / علو الرتبة على ما كان. 585

-قال:- وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يفتر في الطاعة، ولا يسأل الهبوط من درج الكمال إلى حضيض النقصان، والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان، بل ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس من الاستغراق في ملاحظة جناب[2] الحق، بحيث يذهل عن هذا العالم، ويخل بالتكاليف من غير تأثم في ذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمرين وملاحظة الجانبين، فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون الذي يترجح على

---

[1]- شرح المقاصد/2: 205.

[2]- في نسخة "ب": جانب.

بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشمل لا يبخلون بأدنى طاعة، ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة»[1] انتهى.

{التنبيه الثامن: النزاع في ثبوت السحر من عدمه بين أهل السنة والمعتزلة}

الثامن: تقدم أن من جملة الخوارق السحر، وقد وقع النزاع في ثبوته فذهب المحققون إلى أنه حق، وأنكره المعتزلة وقالوا لا حقيقة له وإنما هو مجرد تخييل.

قال السعد: «هو -أي السحر- عند أهل السنة جائز عقلا واقع سمعا، وكذا الإصابة بالعين، وقالت المعتزلة بل هو مجرد إراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد، أو إخفاء لوجه الحيلة فيه، لنا على الجواز ما مر في الإعجاز من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى له فإنه هو الخالق، وإنما الساحر فاعل وكاسب، وأيضا إجماع الفقهاء، وإنما اختلفوا في الحكم، وعلى الوقوع وجوه منها: قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾[2] الآية، وفيه إشعار بأنه ثابت حقيقة ليس مجرد إراءة وتمويه، ومنها سورة الفلق، فقد اتفق جمهور المفسرين أنها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن الأعصم اليهودي[3] لرسول الله ﷺ ...»[4] انظر تمامه. وقد قسمه القرافي إلى أقسام، والقائلون به اختلفوا في أنه خارق أم لا؟ وقد تقدم هذا الخلاف.

---

[1]- شرح المقاصد/2: 206.

[2]- البقرة: 101 وتمامها: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾.

[3]- رجل من بني زريق حليف اليهود.

[4]- شرح المقاصد/5: 80.

{معنى العصمة لغة واصطلاحا}

قوله: "**الكلام في عصمة الأنبياء...**"[1] الخ، العصمة لغة فعلة من العصم وهو المنع والحفظ، وفي الاصطلاح قال ابن التلمساني في شرح المعالم: «المعنى بالعصمة عند الأشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقا، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أمرنا بها، والقدرة عندهم تقارن وقوع المقدور، كما قالوا إن التوفيق خلق القدرة على الطاعة المعينة والعصمة إذن توفيق عام، وردتها المعتزلة إلى خلق ألطاف تقرب فعل الطاعة، ولم يردوها إلى القدرة لأن القدرة عندهم على الشيء صالحة لضده، فالقدرة على الإيمان بعينها قدرة على الكفر، فلو كان خلق القدرة للعبد بالنسبة لصلاحيتها لإيجاد الإيمان منه توفيقا لكان خلقها له بالنسبة إلى صلاحيتها لإيجاد الكفر خذلانا» انتهى.

وقال صاحب المواقف: «العصمة عندنا ألا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا، وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور»[2] انتهى. وسنزيدها بيانا.

{حكم العصمة قبل النبوة}

586 قوله: "**فالذي ذهب إليه أكثر الأشاعرة**" / إلى قوله "**إلى أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء...**"[3] الخ، الصواب إسقاط لفظ "إلى" وكأنه أدخلها على طريق التوهم.

قوله: "**وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك**"[4] [أي][5] عقلا بدلالة ما قبله.

قوله: «**فإن المعاصي إنما تكون بعد تقرير الشرع**"[6] أي المعاصي من حيث إنها معاصي كما بينه بما بعده، بمعنى أن الزنى والكذب مثلا وإن كانت موجودة قبل الشرع بذاتها، لكن لا تتصف بكونها معصية إلا بعد ورود الشرع فصح أن لا معصية قبل الشرع، وأنه لو تصور أن يقع من النبي شيء من ذلك قبل الشرع لم يكن مرتكبا لمعصية فلا يبقى

1- العمدة: 250.

2- المواقف لعضد الدين الإيجي: 366.

3- العمدة: 250.

4- نفسه: 251

5- سقطت من نسخة "أ".

6- العمدة: 251.

للخلاف في أنه معصوم منها أم لا وجه، ويوجه[1] النزاع بأن المراد ما كان على صورة المعصية، فإن تحريمه بعد البعثة ينبئ عن أنه رذيل، وأن العصمة عنه احتفال بالمعصوم واختصاص له، ومن ثم كان نبينا ﷺ لم يقع قط شيء منه من الدنايا قبل البعثة.

وذلك أمر مشهور مبسوط في كتب السير، ثابت عند من لهم الاعتناء بأحواله واستقصاء أفعاله وأقواله ﷺ، ولو وقع منه شيء من ذلك لتطرق له الطعن من ألسنة الأعداء والحسدة، وكان عثمان ﷺ يقول عندما احتضر: «إني أعددت عند الله أمورا منها: أني لم أزن قط في جاهلية ولا إسلام» فلولا أن ترك ذلك حتى في الجاهلية كمال [ما][2] ذكره، ولعل القاضي لأجل ذلك قال كالممتنع.

واعلم أن ما ذكره القاضي من امتناع تصور المسألة هو بناء على المشهور من أن نبينا ﷺ لم يكن متعبدا بشرع من قبله، وأما على أنه متعبد بشيء من الشرائع السابقة فتصور المسألة واضح لكن لم يكن يعتبره لضعفه، فلا يقال كيف ذهب عنه؟ نعم، تتصور المسألة أيضا في غير نبينا، وإلا فقد ذكر القولين في أن نبينا ﷺ متعبد بشرع من قبله أم لا في الشفا.

{مذهب بعض الأشاعرة في المسألة}

قوله: "**وقال بعض أصحابنا الامتناع بالسمع...**"[3] الخ، هذا لا يحسن أن يقابل أول الكلام من أنه لا يمتنع عقلا صدور الكبائر والصغائر عن الأنبياء، لأن هذا لا ينافي أن يمتنع ذلك بالسمع كما لا يخفى، وإنما يحسن أن يقابل ما قبله، وهو قوله "وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك" إن أراد أنه يمتنع عقلا كما قررنا قبل.

{مذهب القاضي الباقلاني في المسألة}

قوله: "**وجوزه القاضي...**"[4] **الخ**، أي أبو بكر الباقلاني، وكأنه يرى أن المعجزة إنما تنزلت منزلة قول الله صدق هذا العبد فيما أخبر به من أنه رسول، لا أنها تنزلت منزلة قوله

1- في نسخة "ب": يوحط.
2- سقطت من نسخة "أ".
3- العمدة: 251.
4- نفسه: 251.

صدق فيما يخبر به عني، وهو ضعيف، مع أن التفريق بين العمد والنسيان بمجرد هذا غير بين، ولكن قال السيد في شرح المواقف مقررا لمذهب القاضي: «المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر عامدا، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه، فلا يلزم من الكذب هناك نقض دلالتها، ولا يخفى ما فيه» انتهى.

{مذهب القاضي عياض في المسألة}

قوله: "**قال القاضي عياض لا خلاف...**"[1] الخ، عبارة عياض في الشفا: «وأما أقواله عليه السلام فقامت الدلائل الواضحة بصحة المعجزة على صدقه، واجتمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ / أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها، بخلاف ما هو به لا قصدا أو عمدا ولا سهوا أو غلطا. 587

أما تعمد الخلاف[2] في ذلك فمنتف بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله صدق عبدي فيما قال اتفاقا وبإطباق أهل الملة إجماعا. وأما وقوعه على جهة الغلط في ذلك فبهذه السبيل عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني ومن قال بقوله، ومن جهة الإجماع فقط وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبي لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي أبي بكر الباقلاني ومن وافقه، لاختلاف بينهم في مقتضى دليل المعجزة»[3] انتهى الغرض منه.

وما صدر به المصنف من الخلاف هو المذكور في المواقف، وظاهر سياق المصنف أنه جعله خلافا لكلام عياض، ويمكن أن يكون ما تقدم من تجويز القاضي المراد به التجويز عقلا لا سمعا بلا خلاف.

{تفصيل ابن التلمساني في المسألة بعد ذكر أن البحث في العصمة يتعلق بأربعة أطراف}

وقد فصل ابن التلمساني في شرح المعالم في ذلك، بعد أن ذكر أن البحث في العصمة يتعلق بأربعة أطراف قال: «الطرف الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام عن الله تعالى، وهم معصومون في ذلك فإنه مدلول المعجزة، وأجمعوا أنه لا يجوز التحريف

---

[1]- العمدة: 251.

[2]- في الشفا: الخلف.

[3]- قارن بالشفا: 301.

والتبديل فيه، لا عمدا ولا سهوا، وإلا لم يوثق بشيء من الشرائع، الثالث ما يتعلق بالفتوى، وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد خلاف الحكم، واختلفوا في السهو مع أنهم لا يقرون عليه» انتهى.

{معتمد الفرق في عصمة الأنبياء}

قوله: "**فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر...**"[1] الخ، معتمد الأشاعرة في عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة على السمع هو الإجماع، ومعتمد المعتزلة العقل بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، ثم من الكبائر الشرك بالله وهو أعظمها ولم يخالف في عصمتهم منه أحد، إلا أن الأزارقة[2] من الخوارج جوزوا على الأنبياء الذنوب وقالوا كل ذنب كفر، وجوز الرافضة[3] من الأنبياء إظهار كلمة الكفر تقية، ورد الأول بأن الذنوب لا تكون كفرا لما عرف في تفسير الإيمان، ورد الثاني بأنه لو كان كذلك لتعذر التبليغ، وبأنه لو كان جائزا لكان أحق الأزمنة به ابتداء الدعوى لشدة ضعفهم وقوة[4] المعادي والمعاند، ولم يقع ذلك من أحدهم، ويدخل في الكبائر المذكورة الإصرار على الصغائر لأنه كبيرة.

قوله: "**بل اتفقوا على امتناعه...**"[5] الخ، الذي في المواقف أن الأكثرين على جواز ذلك خلاف ما قال المصنف. نعم، قال السيد في شرح المواقف المختار خلافة. وقال السعد أيضا: «والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا»[6] انتهى.

---

[1]- العمدة: 250.

[2]- أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، كفروا علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة. الملل والنحل: 118.

[3]- هم الذين رفضوا إمامة أبي بكر وعمر ومجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه. جامع الفرق والمذاهب الإسلامية: 104.

[4]- في نسخة "ب": وكثرة.

[5]- العمدة: 251.

[6]- المقاصد: 193.

{ما حكاه ابن التلمساني من أن أفعال الأنبياء اختلف فيها على خمس مقالات}

وحكى ابن التلمساني الخلاف في الجميع غير معزو، فقال ما يتعلق بأفعال الأنبياء، اختلف فيه على خمس مقالات: «الأولى: زعمت الحشوية أنه تجوز الصغائر والكبائر عليهم متمسكين في ذلك بظواهر القصص، ولا يصح، فإنها مؤولة أو محمولة على ترك الأولى أو قبل البعث كما سيأتي إن شاء الله عز وجل. المقالة الثانية: لا تجوز عليهم الكبيرة البتة ولا الصغيرة المؤذنة بخساسة النفس ودناءة / الهمة كتطفيف حبة أو سرقة تافه. المقالة 588 الثالثة: لا يجوز عليهم تعمد كبيرة ولا صغيرة، ويجوز منهم صدور الذنب على وجه الخطأ والتأويل. المقالة الرابعة: لا تجوز منهم صغيرة ولا كبيرة عمدا ولا تأويلا لكن لا على وجه السهو والنسيان، ويعاقبون على ذلك لعلو منصبهم وكمالهم الموجب للتحفظ والتيقظ. المقالة الخامسة: لا يجوز منهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا تأويلا ولا سهوا ولا نسيانا، وهو قول بعض أصحابنا والروافض وقول أبي الهذيل[1]. -هذا نقل المصنف يعني الإمام الرازي في كتبه-» انتهى.

{معتمد السنوسي في العصمة كلام أبي الفضل عياض في الشفا}

قوله: "**فقال القاضي والمحققون بدليل السمع...**"[2] الخ، أي القاضي أبو بكر الباقلاني، وهذا الكلام ذكره السيد في شرح المواقف في القسم الأول وهو تعمد الكبائر، كما قررناه قبل، ومعتمد المصنف كلام عياض [قال][3] في الشفا: «أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش والكبائر الموبقات[4]، ومستند الجمهور في ذلك الإجماع الذي ذكرناه وهو مذهب القاضي أبي بكر، ومنعها غيره بدليل العقل مع الإجماع وهو قول الكافة، واختاره الأستاذ أبو إسحاق، وكذلك لا خلاف أنهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير

1- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 277 هامش 1 من الحواشي.

2- العمدة: 251.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- الموبقات بكسر الموحدة أي المهلكات.

في التبليغ، لأن ذلك كله يقتضي العصمة منه المعجزة مع الإجماع على ذلك من الكافة»[1] انتهى.

ولم يقيد ذلك بالعمد ولا غيره، فظهر من كلامه أن امتناع الكبائر وصغائر الخسة منهم مطلقا إجماع، وبذلك رد المصنف على الآمدي، وقد أطلق غير عياض الإجماع كابن الحاجب وغيره، وقد رد ابن زكري أيضا على الآمدي كالمصنف، إلا أنه ليس في كلام عياض استثناء الخوارج ولا غيرهم من الاتفاق، وقد استثناهم المصنف أولا وسكت عنهم الآن، فظاهر عبارته أنهم يخالفون في العمد لا في النسيان، وهذا عجيب، وكأنه حذف من الآخر لدلالة الأول.

قوله: "**بدليل العقل...**"[2] الخ، هو عطف على "مقدر" أي بدليل السمع وبدليل العقل أيضا، والمراد بالسمع الإجماع، وأما العقل فهو أنه لو صدرت منهم المعصية، لزمت أمور كلها مستحيلة، الأول حرمة اتباعهم على ما يأتي تقريره. الثاني استحقاقهم العذاب واللعن لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[3] الآية. الثالث رد شهادتهم لقوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[4] الآية. الرابع عدم نيلهم عهد النبوءة لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[5] فإن المراد به النبوءة أو الأمانة التي دونها. الخامس كونهم من حزب الشيطان، السادس كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد

---

[1] - وردت في الشفا: 313 «مع الإجماع على ذلك من قبل الله».

[2] - العمدة: 252.

[3] - النساء: 14. وتمامها: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.

[4] - الحجرات: 6 وتمامها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

[5] - البقرة: 123 وتمامها: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى إخبارا: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[1]. واللوازم كلها باطلة، وقد استدل أصحابنا بوجوه أخرى، واحتج المخالف بما حكي من أخبار الأنبياء وما شهد به الكتاب العزيز من نسبة الذنب والنقيصة إليهم ومن توبتهم واستغفارهم.

والجواب عنه على الجملة، أن ما نقل آحادا مردود، وما نقل متواترا أو منصوصا في القرآن محمول على السهو والنسيان أو ترك الأولى، أو كونه قبل النبوءة أو نحو ذلك من التأويلات، وتفصيل الأجوبة عن كل واحد منها مستوفى في كتب التفسير / وعلم الكلام. 589

قوله: "**التي لا خسة فيها**"[2] أي لا دناءة فيها، كنظرة في محرم، واحترز عن الصغائر الخسيسة، كتطفيف حبة وسرقة ثمرة، فإنها ممتنعة كالكبائر على ما مر.

قوله: "**لاختلاف الناس في الصغائر**"[3] أي واختلافهم في تمييزها عن الكبائر، فما من ذنب إلا ويحتمل أن يكون معدودا من الكبائر، فكان الأسلم منع الجميع وتنزيه عنه منصبهم الرفيع.

قوله: "**ذهبوا إلى أن كل ما عصى الله به...**"[4] الخ، هذا قول ابن عباس وغيره كما في الشفا فلا صغيرة عند هؤلاء في الذنوب. قال ولي الدين العراقي: «وهذا قول أبي إسحاق الإسفرايني، وبه قال القاضي أبو بكر [الباقلاني][5] والإمام[6] وابن القشيري، وحكاه ابن فورك عن الأشاعرة، وحكاه المصنف يعني ابن السبكي عن والده»، لكن ذكر العراقي أن القائل بهذا القول الخلاف بينه وبين الجمهور لفظي، فإنه لا يقول بسقوط العدالة بكل

1- الحجر: 39-40: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾.

2- العمدة: 252.

3- نفسه: 252.

4- نفسه: 252.

5- سقطت من نسخة "أ".

6- يعني إمام الحرمين وليس الإمام فخر الدين الرازي الذي درج المتكلمون على تخصيصه بهذا اللقب عند الإطلاق في كتب العقائد والكلام.

ذنب، قال القرافي كأنهم كرهوا تسمية معصية الله تعالى صغيرة إجلالا له عز وجل، مع أنهم وافقوا في الجرح أنه لا يكون من مطلق المعصية، وأن من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة وما لا يقدح.

هذا مجمع عليه، وإنما الخلاف في التسمية والإطلاق، والصحيح التغاير لقوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾[1] فجعلها رتبا وسمى بعض المعاصي فسقا دون بعض، وفي الصحيح الكبائر السبع، فخص الكبائر. ولأن ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة.

قال العراقي: « وقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[2] صريح في انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، فلذلك قال الغزالي: لا يليق إنكار الفرق بينهما، وقد عرفا من مدارك الشرع». انتهى.

قوله: "**فلو جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم**"[3] لا يخلو هذا التركيب من تسامح وكأنه يقول: لو جازت منهم المعصية لكان[4] ربما وقعت منهم، ولو وقعت منهم لأمرنا باتباعهم فيها، وهذا بناء على أن أفعالهم تتبع مطلقا، قال في الشفا: «استدل بعض الأئمة على عصمتهم من الصغائر بالمصير إلى امتثال أفعالهم واتباع آثارهم وسيرهم مطلقا، وجمهور الفقهاء على ذلك من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، -ثم قال:- فلو جوزنا عليهم الصغائر لم يمكن الاقتداء بهم في أفعالهم، إذ ليس كل فعل من أفعاله يتميز

---

[1]- الحجرات: 7 وتمامها ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾.

[2]- النساء: 31 وتمامه: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾.

[3]- العمدة: 252.

[4]- في نسخة "ب": الآن.

مقصده به من القربة أو الإباحة أو الحظر أو المعصية، ولا يصح أن يؤمر المرء بامتثال أمر لعله معصية، لا سيما على من يرى تقديم الفعل على القول إذا تعارضا من الأصوليين»[1].

قال القاضي عياض: «ونزيد[2] هذا حجة بأن نقول من جوز الصغائر ومن نفاها عن نبينا ﷺ مجمعون على أنه لا يقر على منكر من قول أو فعل، وأنه متى رأى شيئا فسكت ﷺ عنه دل على جوازه، فكيف يكون من هذا حاله في حق غيره ثم يجوز وقوعه منه في نفسه، وعلى هذا المأخذ تجب عصمته من مواقعة المكروه كما قيل» انتهى.

590 وقال ابن أمفروس[3] في شرح الشفا: «وهذا المذهب / -يعني تنزيه الأنبياء عن الصغائر- هو المعول عليه اعتقادا، لأنهم أنبياء الله تعالى المصطفون من خلقه، الشارعون لخلقه[4] شرعه، المبعوثون لبيان حلاله وحرامه، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ومن كانت هذه وظيفته كان التحسين في العقل تنزيهه عن التلبس بما ينهى عنه. قال أبو الأسود الدؤلي:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ❖ عار عليك إذا فعلت عظيم

فجعل ذلك [أمرا][5] مستقبحا من آحاد الناس فضلا عن هداة الخلق، فهذا لعمري هو الحق والله أعلم» انتهى.

قوله: "**وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه...**"[6] الخ، والإشارة إلى الدليل الذي ذكره أولا وهو أنه «لو وقعت منهم معصية لأمرنا باتباعهم فيها»، فنقول أيضا لو وقع منهم مكروه لأمرنا باتباعهم فيه فينقلب طاعة، لكن انقلاب المكروه طاعة محال، وهذا مختار القاضي عياض وتقدم شيء من كلامه، وقد حكى هذا المذهب في الشفاء عن بعض العلماء

1- الشفا: 314.

2- بدلها وردت في كتاب الشفا: تريد.

3- وقع تصحيف في هذه الكلمة، ولعل الصواب ما ضبطه حاجي خليفة وهو بصدد ذكر شراح شفا أبي الفضل عياض، حيث ذكر من بينهم الشيخ الإمام أبا الحسن علي بن محمد بن اقهرش ! (اقبرس !) الشافعي المتوفى سنة 862هـ. كشف الظنون/2: 1053.

4- في نسخة "ب": المشرعون لهم شرعه.

5- سقطت من نسخة "أ".

6- العمدة: 252.

[أيضا][1] وهو أنه «تجب عصمة الأنبياء من مواقعة المكروه قصدا»[2] واحترز بقيد "القصد" عن وقوعه سهوا، وقد قيدوا هذا المذهب بما يقصد به التشريع وبيان الجواز من المكروهات، فإنه جائز وقوعه منهم، ويكون فعله إذ ذاك أفضل، كغسله ﷺ أعضاء الوضوء مرة أو مرتين، وبوله قائما في سباطة قوم[3].

{المباحات جائز وقوعها من الأنبياء إذ ليس فيها قدح}

قوله: "**وليس وقوع المباح...**"[4] الخ، قال في الشفا: «وأما المباحات فجائز وقوعها منهم إذ ليس فيها قدح، بل هي مأذون فيها وأيديهم كأيدي غيرهم مسلطة عليها، إلا أنهم بما خصوا به من رفيع المنزلة، وشرحت له صدورهم من أنوار المعرفة، واصطفوا به من تعلق <بالهم>[5] بالله والدار الآخرة، لا يأخذون من المباحات إلا الضرورات مما يتقوون به على سلوك طريقهم وصلاح دينهم وضرورة دنياهم. وما أخذ على هذه السبيل التحق طاعة وصار قربة، كما بينا منه أول الكتاب طرفا في خصال نبينا ﷺ، فبان لك عظيم فضل الله على نبينا وعلى سائر أنبيائه عليهم السلام، بأن جعل أفعالهم قربات وطاعات بعيدة عن وجه المخالفة ووسم[6] المعصية»[7] انتهى.

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- قارن بالشفا: 314.

[3]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب: البول عند سُباطة قوم. وسُباطة بضم المهملة بعدها موحدة هي المزبلة والكناسة، وإضافتها إلى القوم إضافة اختصاص لا ملك، لأنها لا تخلو عن النجاسة.

[4]- العمدة: 252.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- بدلها وردت في الشفا: ورسم.

[7]- نص منقول بأمانة من الشفا: 315.

تنبيهات: {مزيد الكلام في تنزيه الأنبياء وبيان ما يجب لهم}

{التنبيه الأول: ما يتوهم وقوعه من القبائح من الأنبياء عشرون قسما}

الأول: كل ما يتوهم وقوعه من القبائح من الأنبياء، إما أن يكون مما ينافي المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أم لا. والثاني: إما أن يكون كفرا أو معصية، والمعصية إما أن تكون كبيرة أو صغيرة، والصغيرة إما أن تكون منفرة كسرقة لقمة وتطفيف حبة، أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية، فهذه خمسة أقسام وكل منها إما عمدا أو سهوا، وعلى كل حال فإما قبل النبوءة أو بعدها، فهذه عشرون قسما. وقد علمت حكمها مما مر.

{التنبيه الثاني: يجب للأنبياء ثلاثة أشياء ويستحيل عليهم أضدادها}

الثاني: إذا علمت مما مر تنزيه الأنبياء عن النقائص عند المحققين <المحققين>[1]، تبين لك أنه يجب للأنبياء ثلاثة أشياء وهي: الصدق والأمانة والتبليغ، ويستحيل عليهم أضدادها وهي: الكذب والخيانة والكتمان.

{تفسير الصدق}

أما الصدق، فعبارة عن كون جميع ما يخبرون به من الأخبار الماضية[2] والحالية والمستقبلة مطابقا للواقع على ما هو تفسير الصدق عند أهل السنة.

{تفسير الأمانة}

وأما الأمانة، فعبارة عن كون جوارحهم الظاهرة والباطنة محفوظة من الوقوع في محرم أو مكروه على ما مر، فيحفظون ظاهرا من نحو الزنى وشرب الخمر والكذب والنميمة 591 / والغيبة وسماعها، وغير ذلك من منهيات الجوارح، ويحفظون باطنا من الكفر والحسد والكبر والرياء وحب الدنيا والغفلة، وغير ذلك من منهيات الباطن.

{تفسير التبليغ}

وأما التبليغ، فعبارة عن توصيلهم إلى الخلق جميع ما أمرهم الله أن يوصلوه إليهم من الأحكام والحكم.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- في نسخة "ب" : السابقة.

{التنبيه الثالث: لا يستغنى ببعض هذه الأشياء عن بعض كما قد يتوهم}

الثالث: قد يتوهم أن هذه الثلاثة يستغنى ببعضها عن بعض ولا يتعين ذكرها جميعا، وليس كذلك، فإنها إنما يستغنى ببعضها عن بعض لو كان بينها ترادف أو مساواة أو عموم أو خصوص بإطلاق ليستغنى بأحد المترادفين والمتساويين عن الآخر، وبالأخص عن الأعم، لكن ليس بينهما شيء من هذه النسب، وإنما الذي بينها من النسب العموم والخصوص من وجه إجمالا وتفصيلا، بمعنى أن كل اثنين من هذه الثلاثة يجتمعان وينفرد كل عن الآخر، وكذا الثلاثة كلها تجتمع وينفرد كل واحد، ويتبين ذلك بمعرفة ما يزيد به كل واحد منها عن الآخرين الباقين.

فنقول: إن الواجب الأول وهو الصدق، يزيد على الأمانة بالكذب فيما أمروا بتبليغه سهوا، لأن الكذب سهوا ليس بحرام ولا مكروه، فلا تنفيه الأمانة، ويزيد على التبليغ بالزيادة على ما أمروا بتبليغه كذبا مع تبليغ جميع المأمور به.

والواجب الثاني وهو الأمانة، يزيد على الصدق بوقوع محرم غير اللساني كالزنى والسرقة، وكذا يزيد على التبليغ بكل مخالفة لم تتعلق بالتبليغ.

والواجب الثالث وهو التبليغ، يزيد على الصدق بترك شيء مما أمروا بإبلاغه مع التزام الصدق فيما بلغوا، ويزيد على الأمانة بترك شيء مما أمروا بتبليغه سهوا.

فإذا فهمت <هذا عرفت>[1] ما يشترك فيه الجميع، وما ينفرد به كل واحد، وكذا ما يشترك فيه اثنان منها، و[ما][2] ينفرد به كل واحد، فإن الجميع يشترك مثلا في تبديل شيء مما أمر بإبلاغه عمدا، فإن هذا كذب فينفيه الصدق، ومحرم فتنفيه الأمانة، وكتمان فينفيه التبليغ، وينفرد الصدق عن الباقين بالكذب سهوا في غير الوحي <فإن هذا كذب>[3] فينفيه الصدق، وليس محرما حتى تنفيه الأمانة، ولا كتمانا حتى ينفيه التبليغ، وتنفرد الأمانة عن الجميع في محرم غير الكلام كالسرقة والزنى، فإن هذا محرم فتنفيه الأمانة وليس كذبا ولا كتمانا حتى ينفيه الباقيان، وينفرد التبليغ عن غيره بترك شيء مما أمروا

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "أ".

3- ساقط من نسخة "ب".

بتبليغه للخلق سهوا، فإن هذا كتمان فينفيه التبليغ العام وليس كذبا ولا محرما حتى ينفيه الباقيان، ولا يخفى عليك بعد هذا ما يجتمع فيه اثنان منها وما ينفرد به كل واحد وذلك واضح، ولولا مخافة التطويل لفصلناه غاية التفصيل.

{التنبيه الرابع: مذهب الجمهور ومذهب رأس النجارية في عصمة الأنبياء}

الرابع: قال القاضي أبو الفضل عياض: «الجمهور على أن الأنبياء معصومون من قبل الله تعالى ومعتصمون باختيارهم إلا حسينا النجار فإنه قال: إنه لا قدرة لهم على المعاصي»[1] انتهى، والنجار المذكور هو بفتح النون والجيم المشددة وهو حسين بن محمد النجار مقدم الطائفة النجارية[2]، وهم من فرق / المبتدعة الضالين المضلين. 592

{التنبيه الخامس: ما يشترط للنبوة}

الخامس: يشترط للنبوءة الذكورة على الصحيح، وكمال العقل والفطنة والذكاء وقوة الرأي، ويشترط أيضا السلامة من كل ما ينفر الخلق عنهم كالفظاظة ودناءة الآباء والجذام والبرص ونحو ذلك من العيوب المنفرة، والسلامة من الأمور المخلة بالمروءة والمخلات[3] بحكمة البعثة وأداء الشريعة وقبول الأمة.

{التنبيه السادس: مختلف الأقوال في عدد الأنبياء والرسل}

السادس: ورد في بعض الأحاديث عدد الأنبياء والرسل منهم، والمحققون ذهبوا إلى أنه لا ينبغي التعرض لإحصائهم لأن خبر الآحاد لا يفيد العلم، ولقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[4]، ومخافة أن يدخل في

1- قارن بالشفا: 313.

2- فرقة من المعتزلة، اختلفت هذه الفرقة إلى عدة فرق بعد اختلافها في مسألة خلق القرآن. من هذه الفرق: البرغوثية، والزعفرانية والمستدركة. الملل والنحل: 88. الفرق بين الفرق: 18. جامع الفرق والمذاهب الإسلامية: 202.

3- في نسخة "ب": المخلة.

4- غافر: 77 ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

النبوءة من ليس نبيا أو يخرج عنها من هو نبي، فكان الأسلم الإمساك وعلى العد فقد ورد أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وأن الرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر، وهذا العدد مروي في حديث عن أبي ذر الغفاري[1].

ويخرج عدد الرسل من اسم نبينا محمد ﷺ وهو محمد باعتبار نقط حروف أسماء حروفه، فالأسماء ميم حاء ميم ميم دال، وحروفها ست ميمات بمئتين وأربعين وثلاث ياءات بثلاثين، واللام بثلاثين، والحاء والدال والألفان بأربعة عشر، فالثلاثمائة والثلاثة عشر للرسل وفي ضمنهم الأنبياء، والرابعة عشر لمقام الولاية[2].

وإن قلنا عدد الرسل ثلاثمائة وأربعة عشر، فقد استكملوا العدد وبقي التنوين اللاحق آخر الحروف للأولياء، وهم أربعون وليا، وسبعة أبدال، وثلاثة أوتاد فذلك خمسون نقط النون، وأشار إلى هذا المعنى أبو العباس بن زكري بقوله:

ونقط أحرف اسمه دلائـــل ❖ على الفواضل كذا الفضائل
ذاك ثـــلاثمائـــة وعشـــر ❖ وأربع قد صار هذا القـــدر
للرسل [مع][3] تضمين الأنبياء ❖ ونقـــط تنويـــن للأوليـــاء
عدتهـــم قد قيل أربعـــون ❖ وعشرة مجموعهم خمســـون
السبعة الأبـــدال والأوتـــاد ❖ ثلاثـــة قطبهـــم العمـــاد
لا بدع[4] في فعـــل الإله الماجد ❖ أن يجعل العالم ضمن الواحد

وقد ذكر المتكلمون على هذا الاسم الشريف أن آدم خلقه الله تعالى على صورة اسم نبينا ﷺ، فجعل الميم الرأس، والحاء المنكبين، والميم الأخرى البطن، والدال الرجلين وهذه صورته: محمد.

---

[1]- روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال: قلت يا رسول الله كم الأنبياء قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا» قلت يا رسول الله وكم الرسل منهم؟ فقال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير». رواه ابن حبان: 361. قال ابن كثير رحمة الله: «قد روى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم ابن حبان البستي في كتابه "الأنواع والتقاسيم" وقد وسمه بالصحة وخالفه أبو الفرج بن الجوزي، فذكر هذا الحديث في كتابه "الموضوعات" واتهم به إبراهيم بن هشام هذا، ولاشك أنه قد تكلم فيه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل من أجل هذا الحديث». تفسير ابن كثير/2: 470.

[2]- وهذا تبعا لما يعرف بحساب الجمل وما يقابله من الأرقام. انظر القانون ص: 242 هامش رقم: 1 الطبعة: 2.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- في نسخة "ب": لا بعد في..

{فوائد ذكرها الإخباريون ويستحسنها السامعون}

وهاهنا فوائد ذكرها الإخباريون ويستحسنها السامعون، منها أن كل من ذكره الله تعالى في القرآن من الأنبياء فهو رسول إلا الخضر[1]. ومنها أن الأنبياء كلهم من ولد سام ابن نوح وليس في نسل حام ولا يافت نبي أصلا. ومنها أن الأنبياء كلهم من ولد إبراهيم إلا ثمانية، وهم: آدم وشيث وإدريس ونوح وهود وصالح ولوط ويونس. ومنها أن جميع الأنبياء من ولد إسرائيل وهو يعقوب عليه السلام إلا عشرون: / آدم وشيث وإدريس ونوح ولوط وصالح وإبراهيم وهود وشعيب وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وأيوب ويونس والخضر. وأربعة كانوا بعد عيسى، ثلاثة منهم مذكورون في سورة يس في قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ﴾[2] الآية، وخالد بن سنان العبسي[3] ومحمد ﷺ وعليهم أجمعين. 593

والذي عند الأسيوطي أن الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة: نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ومحمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، وروى [في ذلك][4] حديثان[5] عن ابن عباس، ومنها أن سبعة عشر من الأنبياء ولدوا مختونين.

قال السيوطي: «منهم نبينا محمد ﷺ، وعد منهم آدم ونوحا وشيث وإدريس ونوحا وساما ولوطا ويوسف وموسى وشعيبا وسليمان وهودا وصالحا وزكرياء ويحيى وعيسى وحنظلة بن صفوان[6] عليهم السلام».

---

[1]- يقال إنه الخضر بن آدم عليه السلام ولكن في نسبه اختلاف، وهو نبي من أنبياء الله. البداية والنهاية/1: 325.

[2]- يس: 13 ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾.

[3]- حكيم من أنبياء العرب في الجاهلية، كان في أرض بني عبس يدعو الناس إلى دين عيسى. قالوا أن ابنته وفدت على رسول الله عليه السلام فبسط لها رداءه وأجلسها عليه وقال: «ابنة نبي ضيعه أهله» لكن هذا الحديث ضعيف لا يصح، ورد في سلسلة الأحاديث الضعيفة: 298. الأعلام/2: 296.

[4]- ساقط من نسخة "أ".

[5]- في نسخة "أ": حديثا عن ابن عباس.

[6]- حنظلة بن صفوان الرسي من أنبياء العرب في الجاهلية، كان في الفترة التي بين الميلاد وظهور الإسلام. وهو من أصحاب "الرس" الوارد ذكرهم في القرآن. بعث لهدايتهم فكذبوه وقتلوه. الأعلام/2: 286.

قلت: وذكر آدم مع ذكر الولادة سهو، ولو عبر <بمن>[1] خلق مختونا كان أصوب. ومنها أن جميع الأنبياء حجوا البيت إلا هودا وصالحا تشاغلا بأمر قومهما حتى توفيا ولم يحجا. ومنها أن أربعة من الأنبياء أحياء اثنان في السماء إدريس وعيسى، واثنان في الأرض إلياس والخضر. ومنها أن ألسنة الأنبياء كلهم ثلاثة العبرانية والسريانية والعربية.

فأما العبرانية فلسان جميع الأنبياء من بني إسرائيل، لأن إسرائيل أبوه إسحاق عليهما السلام، وإسحاق أول من تكلم بالعبرانية أنطقه الله بها فكانت لسان جميع ولده. وأما السريانية فهي لسان خمسة من الأنبياء وهم إدريس ونوح وإبراهيم ولوط ويونس.

وأما العربية فهي لسان اثني عشر نبيا وهم: آدم وشيت وهود وصالح وإسماعيل وشعيب والخضر، والثلاثة المذكورين في "يس" وخالد بن سنان ومحمد ﷺ وعليهم أجمعين، قالوا لأن اللسان الأول الذي نزل به آدم من الجنة العربية، فإنها كلام أهل الجنة، وكانت لسان ولده، فلما طال العهد غيروا أحرفا وصار سريانيا وهو قريب من العربي، وهو لسان من كان مع نوح في السفينة إلا رجلا واحدا منهم وهو جرهم[2] فإن لسانه عربي، ومنه صار[3] اللسان العربي في ولد سام وهود وصالح ثم انقطع بهلاك عاد.

فأول من أنطقه الله بالعربية بعد ذلك إسماعيل بن إبراهيم، فكانت لسان جميع ولده، وعلى[4] هذا فالسريانيون خمسة والعربيون اثنا عشر، والعبرانيون من سواهم، وتقول[5] أيضا العربيون اثنى عشر، والعجميون من سواهم، والذي اشتهر بين الناس أن العربي من الرسل أربعة عدد "شهصم"[6].

---

[1]- سقطت من نسخة "ب".

[2]- جرهم بن قحطان، جد جاهلي يماني قديم، كان له ولبنيه ملك الحجاز. الأعلام/2: 118.

[3]- في نسخة "ب": سرى.

[4]- في نسخة "ب": فعلى.

[5]- في نسخة "ب": أقول.

[6]- كلمة شهصم تعني عدد الأنبياء الذين تكلموا باللغة العربية أربعة (4) ونجمعهم على شهصم، أما حرف الشين فهو شعيب والهاء يعني هود والصاد هو صالح والميم فهو محمد عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين.

وهذه الأمور منها ما يسلمه أهل الصحيح ومنها ما ينكرونه، وما ذكر من أن إسماعيل أول من تكلم بالعربية يعارضه ما في الحديث الصحيح من أن إسماعيل تعلم العربية من جرهم، وقد جمع بينهما بأنه أول من تكلم بالعربية الفصحى، ولا / ينافي أن يكون قبل ذلك مطلق العربية وهذا هو الصحيح عندهم. 594

ثم إن هذا الحديث، وإن كان قد يعد فضولا وخروجا عن الغرض، لكن ينبغي للمعتني بهذا الجناب العالي والمقام السامي أن يكون له مزيد بصيرة بأمره، ويكون مكثرا من ذكره مستحضرا له بفكره.

أراني إذا صليت يممت نحوها ❖ بوجهي وإن كان المصلى ورائيا[1]

{التنبيه السابع: النزاع في وجود نبي من الجن أم الأنبياء مخصوصون بالإنس؟}

السابع: وقع النزاع في أنه هل وجد نبي في الجن قبل نبينا ﷺ أم الأنبياء مخصوصون بالإنس؟

فحكى صاحب أحكام الجان[2]: «أن جمهور العلماء من السلف والخلف على أنه لم يكن من الجن قط رسول، ولم تكن الرسل إلا من الإنس، -قال:- ونقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جريج[3] ومجاهد[4] والكلبي[5] وأبي عبيد والواحدي[6]، وحكي عن إسحاق بن بشر

---

[1]- بيت من قصيدة المؤنسة للشاعر قيس بن الملوح المعروف بمجنون ليلى والتي مطلعها:

تذكرت ليلى والسنين الخواليا ❖❖❖ وأيام لا نخشى على اللهو ناهيا

[2]- العلامة بدر الدين الشبلي المتوفى سنة 769 هـ. صاحب كتاب آكام المرجان في أحكام الجان مطبوع متداول.

[3]- فقيه الحرم أبو الوليد، ويقال أبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي الأموي (150/80 هـ). كان من أوعية العلم. تذكرة الحفاظ/1: 169.

[4]- مجاهد بن جبر مولى بني مخزوم (104/21هـ)، سمع سعد وعائشة وأبا هريرة وابن عباس ولزمه مدة وقرأ عليه القرآن، وكان أحد أوعية العلم. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 158.

[5]- إبراهيم بن خالد أبو ثور، وقيل: كنيته أبو عبد الله ولقبه أبو ثور الكلبي البغدادي (ت: 246هـ)، الفقيه العلامة، كان أحد الثقات المأمونين ومن أئمة الأعلام في الدين. طبقات الشافعية: 55.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص 267 هامش 2 من الحواشي.

عن ابن عباس أن الجن قتلوا نبيا لهم قبل آدم اسمه يوسف، وأن الله تعالى بعثه إليهم رسولا وأمرهم بطاعته.

وذكر عن الضحاك[1] أنه سئل عن الجن هل كان فيهم نبي قبل أن يبعث النبي ﷺ؟ فقال: ألم تسمع إلى قول الله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي﴾[2] يعني بذلك أن رسلا من الإنس ورسلا من الجن قالوا بلى، وذكر أيضا عن ابن حزم[3] أنه قال: لم يبعث إلى الجن نبي من الإنس البتة قبل محمد ﷺ، لأنه ليس الجن من قوم الإنس، وقد قال النبي ﷺ: قد (كَانَ النَّبِي يُبْعَث إِلَى قَوْمِه)[4]، وباليقين ندري أنهم قد أنذروا»[5]، فصح أنهم جاءهم أنبياء منهم، قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ﴾ الآية.

---

[1]- أبو بحر الضحاك المعروف بالأحنف (ت: 67هـ)، كان من التابعين ﷺ، شهد بعض الفتوحات منها قاسان والتيمرة. وفيات الأعيان: 499 – تهذيب التهذيب/1: 191.

[2]- الأنعام: 131 ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَاۖ وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾.

[3]- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد (456/384هـ)، يعد من أكبر علماء الأندلس وأكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد الطبري، وهو إمام حافظ .فقيه ظاهري، ومجدد القول به، بل محيي المذهب بعد زواله في الشرق. من مؤلفاته: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، "الإحكام في أصول الأحكام" وغيرها. شذرات الذهب/3: 96، الديباج المذهب: 286، سير أعلام النبلاء/18: 184-213.

[4]- أخرجه البخاري في كتاب التيمم، باب: 1 بدون ترجمة. ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، ولفظه: «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدُ قَبْلِي: كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلُّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِي الأَرْضُ طَيِّبَةً وَطَهُورًا وَمَسْجِدًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ صَلَّى حَيْثُ كَانَ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ بَيْنَ يَدَيَّ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ)».

[5]- قارن بآكام المرجان في أحكام الجان: 46.

قال صاحب الكتاب المذكور: «ويدل على ما قاله الضحاك ما رواه الحاكم وذكر إسناده إلى ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[1] قال: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى[2].

-قال:- وتأول الجمهور الآية على ما نقل عن ابن عباس ومجاهد وابن جريج وأبي عبيد بما معناه: أن رسل الإنس رسل من الله تعالى إليهم، ورسل إلى قوم من الجن ليسوا رسلا عن الله تعالى ولكن بعثهم الله تعالى في الأرض فسمعوا كلام رسل الله تعالى، الذين هم من <بني>[3] آدم وعادوا إلى قومهم من الجن فأنذروهم»[4] انتهى.

{التنبيه الثامن: العصمة مخصوصة بالأنبياء والاختلاف في الملائكة}

الثامن: العصمة مخصوصة بالأنبياء لا تكون لغيرهم من البشر، واختلفوا في الملائكة وفيهم مسائل:

المسألة الأولى: في إثباتهم وهو مذهب المسلمين لتصريح نصوص الشرع بوجودهم وهم أجسام لطيفة، يقدرون على أفعال شاقة ويظهرون في صور مختلفة، مجبولون على الخير والطاعة ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[5].

الثانية: أنهم لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

الثالثة: أنهم معصومون، وقد اختلفوا فيه على مذهبين، وكل احتج بحجج مبسوطة في المطولات. قال سعد الدين: «ولا قاطع من الجانبين»[6] انتهى. وقال القاضي عياض:

---

[1]- الطلاق: 12 ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾.

[2]- في نسخة "ب": ... ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيمكم، وعيسى كعيساكم.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

[4]- آكام المرجان في أحكام الجان: 47.

[5]- تضمين للآية 6 من سورة التحريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.

[6]- المقاصد/2: 199.

«أجمع المسلمون على أن الملائكة مؤمنون فضلاء، واتفق أئمة المسلمين على أن حكم المرسلين منهم حكم النبيئين سواء في العصمة فيما[1] ذكرنا عصمتهم منه، وأنهم في حقوق الأنبياء والتبليغ إليهم كالأنبياء مع الأمم، واختلفوا في غير المرسلين منهم. فذهبت طائفة / إلى 595 عصمتهم[2] جميعا من المعاصي، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[3] وبقوله: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[4] الآية وبقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[5] الآية، وبقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾[6] الآية وآيات آخر.

-ثم قال:- وذهبت طائفة إلى أن هذا بخصوص المرسلين والمقربين <منهم>[7]، واحتجوا بأشياء ذكرها أهل الأخبار والتفاسير -نحن نذكرها إن شاء الله تعالى <بعد>[8] ونبين الوجه فيها <إن شاء الله تعالى>[9] قال:- والصواب عصمة جميعهم وتنزيه نصيبهم[10] الرفيع عن جميع ما يحط من رتبتهم ومنزلتهم عن جليل مقدارهم»[11] انتهى.

---

[1]- بدلها وردت في الشفا: مما.

[2]- بدلها وردت في الشفا: عصمة جميعهم.

[3]- التحريم: 6.

[4]- الصافات: 164.

[5]- الأنبياء: 19 ﴿وَلَهُۥ مَن فِي السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾.

[6]- الأعراف: 206 ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾.

[7]- سقطت من نسخة "ب".

[8]- سقطت من نسخة "ب".

[9]- ساقط من نسخة "ب".

[10]- في نسخة "أ": نصابهم وكذلك في الشفا.

[11]- نص منقول من الشفا: 331.

الرابعة: في التفضيل بينهم وبين الأنبياء، وسنذكر ذلك بعد إن شاء الله تعالى.

{نبينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها}

قوله: "**فصل ونبينا ومولانا محمد ﷺ...**"[1] الخ، هذا هو المقصد الأعظم من النبوءات، لأن ثبوت نبوة نبينا ﷺ، عليه مدار ثبوت الشريعة والدين، ومن ثم خصصه بالكلام عن سائر الأنبياء.

قوله: "**بمعجزات لا يحاط بها...**"[2] الخ، لا يخفى على ذوي البصائر أن نبينا ﷺ له آيات ومعجزات لا تنحصر، ولا يدرك قعر بحرها المنهمر، وقد اشتمل القرآن [العظيم][3] وحده على نيف وأربعة عشر ألفا بشيء لا ينحصر على ما سنشير إليه.

وفي الشفا من معجزاته ﷺ الخلقية والخلقية وغيرها جملة نافعة[4]، وقد سرد صاحب اللؤلؤ الثمين من ذلك نحو نصف الألف، واعتذر واعترف بالتقصير وفي ذلك يقول:

فخضت في بحر عظيم هائل	ليس يرى لطوله من ساحل
فكلت النفس عن الإحصاء	وهل تعد أنجم السماء
لكن جمعت نحو نصف الألف	معترفا في جمعها بالضعف
مما عليه وافق الأنام	وشهدت صحتها الأعلام

وذكر بعض شراحه[5] «أنه وقف على بعض الكتب المدونة في هذا العلم الشريف، قد انتهى[6] من عدد الآيات الكريمة إلى مئي الألف بل ينيف، ومصنفه رحمه الله تعالى مع ذلك

---

[1]- العمدة: 252.

[2]- نفسه: 252.

[3]- سقطت من نسخة "أ".

[4]- للوقوف على ما خص به الله تعالى نبينا ومولانا محمد ﷺ من باهر المعجزات كما جاء عند القاضي عياض راجع الباب الرابع من الشفا بعنوان: فيما أظهره الله تعالى على يديه من المعجزات وشرفه به من الخصائص والكرامات.

[5]- راجع لمزيد تفصيل شراح الشفا كشف الظنون/2: 1052 وما بعدها.

[6]- في نسخة "ب": أتى.

مصرح بالاعتذار، ومشير إلى إعواز حصر آيات القرآن العظيم أحد آياته، التي عجز الأولون والآخرون عن إحصاء مبادئ عجائبه، ونكصوا عن الحوم بحمى أساليبه» انتهى.

وقال ابن القطان[1]: «القرآن هو الحجة الباهرة المتواترة الباقية، التي استوى المعاصرون له ﷺ والذين يجيئون بعدهم إلى يوم القيامة في توجهها[2] عليهم، وهو البرهان اليقيني القطعي، والبحر المحيط الذي لا يحصى ما اشتمل عليه من الفوائد والآيات المعجزات. وقد حدوا حصر معجزاته بما هو مذكور في كتاب الإتمام، والحق أنها غير محصورة» انتهى.

قوله: "**نظم الدليل...**"[3] الخ، بين بهذا الكلام أن الدليل الذي أشار إليه في المتن حذف كبراه ونتيجته، ولم يذكر سوى صغراه، وذكر ما بقي في الشرح، وإنما برهن على الرسالة دون النبوءة لوجهين: أحدهما: أن ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت النبوءة بلا عكس. الثاني: أن المدعى في الواقع هو الرسالة.

596 قوله: / "**بالتواتر...**"[4] الخ، التواتر بالمثناة وهو التتابع، والتواتر خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عن محسوس.

قوله: "**يفيد العلم ضرورة**"[5] أي يفيده وجوبا حتما، وسواء قلنا إن العلم الحاصل عن التواتر ضروري أم نظري على ما فيه من الخلاف المعروف في الأصول.

1- أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك المكناسي يعرف بابن القطان (ت: 628هـ) العالم الفقيه، الراوية العارف بصناعة الحديث وأسماء رجاله. من تآليفه: "بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام" و"النظر في إحكام النظر" وغيرهما. شجرة النور: 179. الذيل والتكملة السفر الثامن القسم الأول: 165-195. جذوة الاقتباس رقم: 517.

2- في نسخة "ب": في توجيهها.

3- العمدة: 252.

4- نفسه: 252.

5- نفسه: 252.

{معاني النسخ في اللغة وعرف الأصوليين وإجماع المسلمين على جوازه في حق الله تعالى ووقوعه}

قوله: "**وزعموا أن النسخ محال...**"[1] الخ. النسخ في اللغة يكون بمعنى الإزالة، وبمعنى التبديل، وبمعنى جعل الشيء مقام الشيء، وفي عرف الأصوليين هو رفع الحكم الشرعي بخطاب متأخر احترزا "بالحكم الشرعي" عن رفع الإباحة الأصلية فليس بنسخ، وبقيد الخطاب عن الرفع بالنوم والجنون ونحوه. وبقيد "التأخر عن الرفع" بالاستثناء. ومنهم من لا يزيد هذا القيد الأخير لأن الكلام في آخره ما لم يتم، لا يقال قد رفع.

إذا علمت هذا، فقد أجمع المسلمون على جواز النسخ في حق الله تعالى وعلى وقوعه، فإن شريعة نبينا ﷺ ناسخة لشريعة من قبله بالإجماع، وإنما اختلفوا في أن النسخ رفع أو بيان، ولا خلاف في المعنى، لأن من يقول إنه رفع لا يعني أنه رفع للخطاب القديم، فإن القديم لا يرتفع، بل إما رفع للحكم الشرعي الذي هو صفة للمكلف، أو رفع التعلق التنجيزي الحادث، ومن الأئمة من سماه تخصيصا وهو موافق أيضا. وذهب اليهود ما سوى العيسوية[2] إلى أن النسخ لا يجوز عقلا ولا سمعا لأنه يستلزم البداء، وهو ظهور مصلحة لله تعالى بعد أن كانت خفية عليه فنسخ ما مضى لأجلها، قيل: ومنهم من جوزه عقلا ومنعه سمعا فالكل متفقون على أنه لا يقع، قيل: ووافقهم بعض غلاة الرافضة ممن لا يعتد بخلافه.

{ما احتج به اليهود من العقل والنقل على امتناع النسخ}

قوله: "**على النسخ يستلزم البداء...**"[3] الخ. البداء بالمد كما في الصحاح وهو مصدر، يقال بدا له في الأمر بدوا وبداء وبداءة نشأ له فيه رأي وتقدم المراد به. وأشار المصنف بهذا الكلام إلى ما احتج به اليهود على امتناع النسخ من العقل والنقل، أما العقل

---

[1]- العمدة: 253.

[2]- العيسوية فرقة نسبوا إلى أبي عيسى ابن إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، كان في زمن المنصور، زعم أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر، حرم في كتابه الذبائح كلها ونهى عن أكل كل ذي روح على الإطلاق طيرا كان أو بهيمة. الملل والنحل: 215.

[3]- العمدة: 253.

فقالوا إن الأمر بالشيء ثم نسخه يستلزم ظهور شيء لم يكن أولا عالما به وهو ما نعني بالبداء، لكن خفاء شيء من الأشياء على الله محال، فالبداء محال فما أدى إليه وهو النسخ يكون محالا.

{الجواب عما احتج به اليهود في القول بامتناع النسخ}

والجواب: أن هذا إنما يلزم لو كان يجب أن يكون ما هو مصلحة عند قوم هو مصلحة عند غيرهم، وما هو مصلحة في زمان هو مصلحة في غيره من الأزمان وهو ممنوع، فإنه يجوز أن تكون المصلحة في زمان في حكم، وفي <زمان>[1] آخر <تكون>[2] في خلافه، فيجوز أن يعلم الله تعالى أن في حكم بالقياس إلى الأمة الماضية [مصلحة][3] وبالقياس إلى هذه يكون غيره هو المصلحة فيرفع الأول، هذا إذا تنزلنا إلى رعي المصالح، وإلا فالله تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، فيجوز أن يأمر أولا بما فيه مصلحة، ثم يبدله بما ليس فيه ذلك أو بالعكس، وهو الفعال لما يريد[4] <تبارك وتعالى>[5].

{قول المقترح في تقرير كلام صاحب الإرشاد في النسخ}

قال تقي الدين في تقرير كلام الإرشاد: «يقال لليهود إن ادعيتم أن النسخ مستحيل، فإما أن يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات أو غيرها، أو/ يستحيل لغيره، ولا جائز أن تكون من قبيل المستحيل لذاته، لأن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف به، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه البتة من أحد، وإن ادعيتم أنه يستحيل لغيره فلابد من بيان جهة الاستحالة. فإن قالوا هو مستحيل لأنه يلزم منه البداء وهو مخالف[6] لوصف القدم.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "ب".

3- سقطت من نسخة "أ".

4- تضمين للآية 107 من سورة هود: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

5- ساقطت من نسخة "ب".

6- في نسخة "ب": مناف.

قلنا البداء يطلق ويراد به أنه ظهر في الأمر ما لم يكن ظاهرا قبل، قال تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾[1] وهذا غير لازم من النسخ، فإن الرب جل ذكره يتعالى عن جميع سمات النقص، عالم بكل معلوم ويعلم توجه الأمر وثانيته وزمن ورود نسخه.

ومن قال في النسخ بالارتفاع فهو يعلم زمن الارتفاع، كما يعلم زمن الثبوت فلا يتوجه عليه الخفاء، وربما تمسكوا بشبه القول بتحسين العقل وتقبيحه، فقالوا الأمر بشيء يحسنه فلا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه، وقد استأصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول.

ثم نقول إن سلم جدلا القول بأن الأمر بالفعل يحسنه، فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان، فإن الحسن ينبئ عن الصلاح وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن غير صلاح. يعلم الله تعالى أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، ولم يفض الأمر فيه إلى الصلاح، فإذا تبدلت الشرائع وأتى لهم في كل وقت بأمر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد تلحق كثيرا من الناس سآمة فيما يكلفه إذا دام الأمر عليه، ولهذا ترى أوائل الأمم أبدا خير من أواخرها، وأجد في العمل والقيام بوظائف التكليف فليتأمل ذلك» انتهى.

{تقرير احتجاج اليهود العقلي على وجهين}

وقد قرر احتجاجهم العقلي أيضا على وجهين: أحدهما، أن النسخ إن لم يكن لمصلحة فعبث، وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرع الحكم المنسوخ فجهل، وإن كان لمصلحة أهملها أولا ثم راعاها فبداء. الثاني، أن الحكم إما موقت مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا، وإما مؤبد فلا يصح نفيه إذ هو تناقض، وإما مطلق لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذ إن علم الله تأبيده لم يرتفع للزوم الجهل، وإن علم انتهاءه فلا رفع بعد ذلك فلا نسخ.

---

[1]- الزمر: 44 ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لَافْتَدَوْاْ بِهِۦ مِن سُوٓءِ ٱلْعَذَابِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾.

والجواب عن الأول: أنه لمصلحة تجددت بعد أن لم تكن، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال[1]، فربما كان الدواء يصلح في فصل دون فصل آخر، ولشخص دون آخر، وقد ورد في التوراة أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ ذلك وفاقا.

و[الجواب][2] عن الثاني: أن الحكم مطلق عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده، والمعلوم عن الله تعالى استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك ولا محذور، بمنزلة ما لو قال هذا واجب حينا دون حين.

قوله: "**على أن شريعته لا تنسخ...**"[3] الخ، هذا الوجه النقلي الذي تمسكوا به وقد قرروه بوجهين: أحدهما، أنه تواتر عن موسى عليه السلام النص أن شريعته لا تنسخ، مثل تمسكوا / بالسبت أبدا، وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والأرض.

والجواب: أن ذلك افتراء منهم وكذب، على أنه كثيرا ما يعبرون[4] بالتأبيد والدوام عن طول الزمان.

ثانيهما، أنه إما أن يكون قد صرح بأن شريعته دائمة فتدوم، أو بأنها تنقطع فيلزم أن يتواتر لكونه أمرا عظيما تتوفر الدواعي على نقله ولم يتواتر <ذلك>[5].

والجواب: أنه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم الدواعي ولقلة النقلة في بعض الطبقات، إذ لم يبق منهم في زمن بختنصر[6] إلا النادر جدا.

قوله: "**لو استلزم تصرفه في أفعال عباده...**"[7] الخ، في بعض النسخ في أحكام عبيده، أي الأحكام التي جعلها على عبيده تكليفا، ولفظ "تصرفه" بالرفع فاعل "استلزم"، ولفظ "البداء" بعده منصوب على أنه مفعول له.

---

[1]- في نسخة "ب": الأوقات.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 253.

[4]- في نسخة "ب": يعبر.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

[6]- نبوخذ نصر الثاني أو بختنصر أو بختنصر الكلدي هو نبوخذنصر بن نبوبلانصر (605 – 563 ق.م). أشهر ملوك الدولة البابلية الحديثة، قاد الجيوش البابلية في معارك حاسمة على منطقة بلاد الشام ودمر عدة ممالك منها مملكة يهوذا في حملتين وسبا الكثيرين من سكان منطقة بلاد الشام إلى بابل. الكامل في التاريخ، والبداية والنهاية.

[7]- العمدة: 253.

وقوله:" **بمنع ما أطلقه**"[1] المجرور يتعلق ب"تصرف"، وأراد بالإطلاق الإباحة على الفرض والتمثيل أو ما هو أهم.

قوله" **تصرفه فيهم بأفعاله**"[2] أي أفعال الله تعالى التي لا اكتساب للعباد[3] فيها، وعادل المصنف بين أفعال العباد التي يقع فيها الأمر والنهي وبين أفعال الباري غير المكتسبة كالصحة والمرض والغنى والفقر، ولاشك أن الله تعالى هو الفاعل للجميع وهو المتصرف في الكل، فلو كان تصرفه في أفعاله المكتسبة للعباد يستلزم البداء، لكان تصرفه في أفعاله التي يفعلها فيهم من غير اكتساب لهم يستلزم البداء، وكما لم يقولوا به في الثاني يلزمهم أن لا يقولوا به في الأول أيضا، إذ لا فرق فإنه لو صح ما ذكروه في التكليف للزم أيضا أنه إذا جعل الإنسان غنيا ثم رده فقيرا وسلب عنه الغنى فقد بدا له، ويلزمهم في المسخ الذي قالوا به ووقع بهم، فإن الإنسان إذا جعله الله تعالى على صورة ثم رده على صورة قرد أو فأر، أنه بدا له، وما أحسن قول شرف الدين البوصيري[4] في هذا المعنى ردا عليهم:

إذ هم استقرءوا البداء وكم سا	❖	ق وبالا إليهم استقراء
وأراهم لم يجعلوا الواحد القـ	❖	هار في الخلق فاعلا ما يشاء
جوزوا النسخ مثل ما جوزوا المسـ	❖	خ عليهم لو أنهم فقهاء
ولحكم من الزمان انتهاء	❖	ولحكم من الزمان ابتداء
هو إلا أن يرفع الحكم بالحكـ	❖	ـم وخلق فيه وأمر سواء
فسلوهم أكان[5] في مسخهم نسـ	❖	ـخ لآيات الله أم إنشاء
وبداء في قولهم[6] ندم اللـ	❖	ـه على خلق آدم أم خطاء
أم محا الله آية الليل ذكرا	❖	بعد سهو ليوجد الإمساء
أم بدا للإله في ذبح إسحا	❖	ـق وقد كان الأمر فيه مضاء

1- العمدة: 253.

2- نفسه: 253.

3- في نسخة "ب": للعبد.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 342 هامش 1 من الحواشي.

5- في نسخة "ب": فاسألوهم أكان...

6- في نسخة "أ": قولوهم.

أو مـا حـرم الإلـه نكـاح الأخـ ❖❖❖ ـت بعد التحليل فهـو الزنـاء

{حكم النسخ}

قوله: "**لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم...**"[1] الخ، هذا هو الجواب السابق كما قررناه، وفيه التنبيه على حكمة النسخ، ومن حكمه أيضا أن الأعمال البدنية إذا واضب عليها الناس خلفا وسلفا صارت كالعادية، وظن أنها مطلوبة لذواتها فيمتنع الوصول بها لما هو مقصود من معرفة الله تعالى وتمجيده، بخلاف ما لو تغيرت، وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة، فإن الأوهام تنقطع [حينئذ][2] عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر. قيل ومن أعظم حكم النسخ إظهار شرف نبينا ﷺ، فإنه نسخ بشريعته شرائعهم / وشريعته هو ﷺ لا ناسخ لها. 599

قوله: "**عن معارضة من تحدى عليه...**"[3] الخ، يقع في بعض النسخ "عن معارضته من تحدى عليه" أي عن أن يعارضه من تحدى عليه، فلفظ "معارضته" مضاف إلى ضمير هو مفعوله عائد على المتحدى، ولفظ "من" فاعل بالمصدر وتقدم عليه مفعوله فأضيف المصدر إلى المفعول وكمل بالفاعل، وما ذكره من الإلزام واضح إن كانت دلالة المعجزة غير عادية، وأما على أنها عادية بحسب القرائن، فقد يقول الخصم من جملة القرائن المانعة من صدق الثاني دون الأول ما جاء به من النسخ المستحيل.

وكأن المصنف لما استشعر هذا قال: وأما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضا، أي وأما وقوع النسخ في هذه الشريعة فلا يكون جوابا ولا يعرف به بين هذه وبين تلك، فإن النسخ واقع في شرعهم أيضا، فإن كان وقوع النسخ موجبا لرفض الشريعة وجب رفض شريعتهم وإلا فلا فرق، وبهذا الاحتمال يرتبط كلام المصنف وتحسن عبارته فليتأمل.

---

[1]- العمدة: 253.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- العمدة: 253.

قوله: "**مأكلا لك**"[1] يستعمل المأكل مصدرا، أي بمعنى الأكل وفي القاموس: «المأكلة وبضم الكاف الميرة وما أكل ويوصف به فيقال شاة ماكلة»[2] انتهى، والمعاني الثلاثة تصح في كلام المصنف.

قوله: "**كسائر العشب...**"[3] الخ، هو بضم العين وسكون الشين المعجمة الكلاء الرطب.

قوله: "**مما لقنه لهم ابن الراوندي**[4]..."[5] الخ، هذا كلام ابن التلمساني، وابن الراوندي هذا ممن يرمى بالزندقة.

قوله: "**لما ظهرت المعجزة على يد** عيسى..."[6] الخ، في هذا الكلام مناقشة لأن غاية استدلاله أنه لو صح نص موسى على أن شرعه لا ينسخ لما ظهر نبي بعده أصلا، وهذا لا يسلم فإنه يصح أن يكون بعده أنبياء يأتون بشرائع أخرى ولا ينسخون شريعة موسى فإنها في بني إسرائيل فقط، وهذا بخلاف قول نبينا ﷺ (لاَ نَبِي بَعْدي)[7] فإنه نص على أنه لا يظهر نبي بعده مطلقا.

والجواب: أنه ليس الكلام في ظهور مطلق النبي بعد موسى، بل في ظهور هاذين النبيئين المخصوصين المبعوثين لبني إسرائيل الناسخين لشريعة موسى عليه السلام، وهما عيسى ومحمد صلى الله عليهما، ولاشك أنه لو صح أن شرع موسى لا ينسخ لما ظهرا وهما ناسخان

---

[1]- العمدة: 254.

[2]- القاموس المحيط: 1242.

[3]- العمدة: 254.

[4]- أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسن الراوندي، المعروف بابن الراوندي (210/... هـ) اختلف في تاريخ وفاته حيث تشير بعض المصادر إلى أنه كان يبلغ 36 أو 40 عاما عند وفاته، في حين تشير مصادر أخرى أنه بلغ 80 سنة من العمر. كان في بداياته معتزلا، ولكنه تحول عن المعتزلة وانتقدها في كتابه "فضيحة المعتزلة" ردا على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة" ثم تحول ليصبح من أهم اللاأدريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي. الأعلام/1: 267.

[5]- العمدة: 254.

[6]- نفسه: 254.

[7]- جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب: لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا أنبياءهم مساجد. ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

أو ما حـرم الإلـه نكـاح الأخـ ❖❖❖ ـت بعد التحليل فهـو الزنـاء

{حكم النسخ}

قوله: "**لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم...**"[1] الخ، هذا هو الجواب السابق كما قررناه، وفيه التنبيه على حكمة النسخ، ومن حكمه أيضا أن الأعمال البدنية إذا واضب عليها الناس خلفا وسلفا صارت كالعادية، وظن أنها مطلوبة لذواتها فيمتنع الوصول بها لما هو مقصود من معرفة الله تعالى وتمجيده، بخلاف ما لو تغيرت، وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة، فإن الأوهام تنقطع [حينئذ][2] عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر. قيل ومن أعظم حكم النسخ إظهار شرف نبينا ﷺ، فإنه نسخ بشريعته شرائعهم / وشريعته هو ﷺ لا ناسخ لها. 599

قوله: "**عن معارضة من تحدى عليه...**"[3] الخ، يقع في بعض النسخ "عن معارضته من تحدى عليه" أي عن أن يعارضه من تحدى عليه، فلفظ "معارضته" مضاف إلى ضمير هو مفعوله عائد على المتحدى، ولفظ "من" فاعل بالمصدر وتقدم عليه مفعوله فأضيف المصدر إلى المفعول وكمل بالفاعل، وما ذكره من الإلزام واضح إن كانت دلالة المعجزة غير عادية، وأما على أنها عادية بحسب القرائن، فقد يقول الخصم من جملة القرائن المانعة من صدق الثاني دون الأول ما جاء به من النسخ المستحيل.

وكأن المصنف لما استشعر هذا قال: وأما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضا، أي وأما وقوع النسخ في هذه الشريعة فلا يكون جوابا ولا يعرف به بين هذه وبين تلك، فإن النسخ واقع في شرعهم أيضا، فإن كان وقوع النسخ موجبا لرفض الشريعة وجب رفض شريعتهم وإلا فلا فرق، وبهذا الاحتمال يرتبط كلام المصنف وتحسن عبارته فليتأمل.

1- العمدة: 253.
2- سقطت من نسخة "أ".
3- العمدة: 253.

وظاهر الكلام أنه معجزة واحدة وليس كذلك عند المحققين، بل معجزات لا تعد ولا تحصى[1]، وذلك أن المعجز منه المتحدى به أقل السور كالكوثر وآية بمقدارها، وفي القرآن من الكلمات كما في الشفا: «نحو سبعة وسبعين ألف كلمة ونيف عند بعضهم».

وعدد كلمات الكوثر عشر، فيكون تجزئة القرآن على نسبة الكوثر أزيد من سبعة آلاف جزء، كل واحد منها معجز في نفسه، ثم إعجازه بوجهين: بلاغته وطريق نظمه فصار في كل جزء من هذا العدد معجزتان فيتضاعف العدد من هذا الوجه إلى ما لا يعد ولا يحصى، وقيل: إن كلماته ثلاثمائة ألف وإحدى وعشرون ألفا. وقد قيل إن كل آية مطلقا معجزة، وقيل كل جملة وإن كانت من كلمة أو كلمتين، والمحل ضائق[2] عن بسط هذا المقام.

قوله: "**حمية اللسن**"[3] هو مفعول "يحرك"، واللسن على وزن الحمر جمع ألسن، يقال لسن الرجل كفرح إذا كان ذا فصاحة فهو لسن وألسن.

قوله: "**لا تفلت عن معارضتهم**"[4] هو بضم التاء وفتح اللام، يقال أفلتني الأمر وتفلت مني، وانفلت مني وأفلتته أنا فهو قد أفلت أي تفلت.

قوله: "**أنفتهم**"[5] بفتح الهمزة والنون، يقال أنف عن كذا كفرح أنفة استنكف عنه وتمنع[6].

قوله: "**المجبولون عليها**"[7] أي المطبوعون عليها ،أي على الأنفة.

قوله: "**وتدب**"[8] على ألسنتهم، يقال دب يدب بكسر الدال المهملة.

قوله: "**وإشادة أمره**"[9] يقال أشاد بالأمر إشادة بالدال المهملة، رفع الصوت به وأشاد الضالة عرفها.

1- قارن بالشفا: 158.

2- في نسخة "ب": يضيق.

3- العمدة: 254.

4- نفسه: 255 وفيها: لا تغلب...

5- نفسه: 255.

6- في نسخة "ب": امتنع.

7- العمدة: 255.

8- نفسه: 255.

9- نفسه: 255.

قوله: "**بدوها وحضرها**"[1] البدو بفتح الباء وسكون الدال بمعنى البادية.

قوله: "**قريبا من تسعمائة**"[2] هذا في زمن المؤلف، ونحن الآن في أزيد من عشر مائة سنة على ذلك والحمد لله، ومع هذا لم يستطع شيئا من معارضته أحد مع طفوح الزمان بأهل اللسان وحملة لواء البيان، وكل من رام ذلك افتضح وظهر عجزه واتضح.

حكي أن أصحاب الكندي[3] قالوا له: «أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن، فقال نعم أعمل لكم مثل بعضه. فاحتجب أياما كثيرة ثم خرج فقال: والله ما أقدر عليه ولا يطيق هذا أحد، إني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة، فنظرت فإذا هو أمر بالوفاء ونهي عن النكث، وحلل تحليلا عاما ثم استثنى استثناء بعد استثناء، ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين، ولا يستطيع أحد أن يأتي بهذا إلا في أجلاد» انتهى.

قوله: "**علم ذلك كله بالضرورة**"[4] أي جميع ما تقدم من كون القرآن العزيز منقولا بالتواتر شائعا في جميع الناس مشتملا على المصالح العظام على يد نبي أمي لم يخالط 601 / قط الكتب ولا أهلها، ويحتمل أن ترجع الإشارة إلى أن جميع ما مر على يد نبي أمي فقط بدليل الآية التي ساقها.

{الفرق بين الآية والمعجزة}

قوله: "**والفرق بين الآية والمعجزة...**"[5] الخ، يريد أن الآية هي الخارق الدال على صدق النبي، وسواء قرن بالتحدي أم لا، والمعجزة هي الخارق الدال على الصدق مقرونا بالتحدي كما مر في تعريفها، فتكون الآية أعم من المعجزة، بمعنى أن كل معجزة آية من غير عكس كلي، وقد يفهم من قول المؤلف في شرح الصغرى «التحدي يكون إما بلسان الحال أو

1- العمدة: 255.

2- نفسه: 255.

3- هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي (256/185 هـ)، مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية كما يعده الكثيرون، صاحب مدرسة في الترجمة. بلغت مؤلفاته نحو 238 رسالة في مواضيع مختلفة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة: 229.

4- العمدة: 256.

5- نفسه: 256.

بلسان المقال»[1] أن كل ما وقع في زمن النبوءة معجزة، لأنه إن لم يتحد به بلسان المقال فبلسان الحال.

والجواب أن المراد هنالك، أن المعجزة لابد فيها من التحدي، إلا أن التحدي إما أن يصرح به وإما أن يفهم من النبي بقرائن تدل عليه كما قال البكي من أن التحدي لا يشترط التصريح به عند المحققين، بل يحصل التحدي تصريحا وغير تصريح إذا كان بحيث يفهم من المقام، كبياض يد موسى عليه السلام والكثير من معجزاته ﷺ، وعلى هذا لا يكون مجرد كونه في زمن النبوءة متضمنا للتحدي وقائما مقامه.

نعم، وقع في جمع الجوامع <لابن السبكي>[2]: «أن التحدي هو الدعوى» وفسره كثير من شراحه[3] بأن المراد دعوى الرسالة، فقد يقتضي هذا أن كل من ادعى الرسالة حتى وقع شيء بعد ذلك على يده كان معجزة لأنه كان مع دعوى الرسالة.

وقد يجاب بأن المراد دعوى الرسالة عند كل خارق يكون معجزة، بأن يقول أنا رسول وآية صدقي كذا، أو يقال له إن كنت رسولا فأت بكذا، إذ هذه هي المقارنة المذكورة في التعريف حقيقة، وذلك هو التحدي.

نعم، كثيرا ما يقول العلماء ما وقع من الكرامة للولي فهي معجزة لنبيه، وهذا يقتضي أن التحدي غير مشروط في المعجزة، وأيضا كثير ممن يتكلم على شرح قيود المعجزة إنما يخرجون بقيد مقارنة التحدي العلامات الإرهاصية والكرامات، ولا يتعرضون للخوارق الواقعة في زمن النبوءة بلا تحد.

﴿القرآن هو المعجزة العظمى التي تحدى بها النبي ﷺ على الكافة﴾

قوله: "**على الكافة**"[4] في القاموس: «يقال جاء الناس كافة، ولا يقال جاء الكافة لأنه لا يدخلها "ال" ووهم الجوهري[1]» انتهى. وكذا ذكر ابن هشام[2] أنها إنما تستعمل منصوبة

---

[1]- قارن بحاشية الدسوقي على أم البراهين: 178.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- راجع قائمة شراح "جمع الجوامع" في مقدمة "البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" للإمام اليوسي بتحقيقنا/1: 21-27.

[4]- العمدة: 256.

=

على الحال، فما يقع في كلام الناس من إضافتها أو تحليتها ب"ال" كعبارة المصنف لحن والله أعلم. لكن رأيت في بعض شروح الشفا من المتأخرين أنه لم يرتض ذلك.

قوله: "**قاطبة**"[3] أي جميعا، يقال جاءوا قاطبة ولا يستعمل إلا حالا.

{الوجه المعجز عند بعض المعتزلة أسلوب القرآن}

قوله: "**أسلوبه**"[4] الأسلوب في اللغة الطريق، ويستعمل في النوع من الكلام، يقال أخذ في أساليب من الكلام أي طرق وأنواع.

{الوجه المعجز عند قوم فصاحته وجزالته}

قوله: "**فصاحته وجزالته**"[5] الفصاحة لغة البيان، يقال فصح الرجل بضم الصاد فهو فصيح، والجزل من الألفاظ خلاف الركيك، وسيأتي الكلام على الفصاحة والجزالة والنظم.

{الوجه المعجز عند النظام بالصرفة}

قوله: "**فلما بعث سلبوا هذه القدرة...**"[6] الخ، هذا أحد الأقوال في معنى الصرفة، وهو مختار الأستاذ منا، لكن الواقع في شرح / المواقف منسوبا للنظام، والأستاذ في معنى الصرفة هو أن الله سلب دواعيهم، وحاصل ما في معنى الصرف أنه إما سلب القدرة، وإما سلب الدواعي، وإما سلب العلوم التي لابد منها في الإتيان بمثل القرآن، بمعنى أنها لم تكن حاصلة، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزيلت، وهو مختار المرتضى من الشيعة. 602

1- =سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 197 هامش 6 من الحواشي.

2- هو أبو محمد عبد الله جمال الدين بن عبدالله بن هشام الأنصاري المصري (708-761هـ) من أئمة النحو العربي، فاق أقرانه شهرة وأعيا من أتى بعده. من مصنفاته "الإعراب عن قواعد الإعراب" و"الألغاز" وهو كتاب في المسائل النحوية وغيرها. الدرر الكامنة/2: 308-310. بغية الوعاة/2: 69.

3- العمدة: 256.

4- نفسه: 256.

5- نفسه: 256.

6- نفسه: 256.

قوله: "**المفلق**"[1] يقال أفلق الشاعر وافتلق أي أتى بالعجيب[2]، وأراد بهذا الكلام الإشارة إلى الفرق بين الجزالة والأسلوب الخاص، وأن بينهما العموم من وجه، وأتى بمثالين أحدهما تنفرد فيه الجزالة والآخر ينفرد فيه الأسلوب، إلا أنه عكس اللف والنشر كما رأيت.

قوله: "**فعورض بخطبة بليغة...**"[3] الخ، هذا فيه الجزالة، واختلف فيه الأسلوب، لأن أسلوب القصيدة خلاف أسلوب الخطبة.

قوله: "**ولو أتى شاعر بمثل وزن شعره...**"[4] الخ، هذا اتفق فيه الأسلوب واختلفت الجزالة والفصاحة.

{في تقييد معارضة مسيلمة الكذاب للقرآن الكريم}

قوله: "**معارضته مسيلمة...**"[5] الخ، يعني بكلام مسيلمة أسلوب القرآن من حيث إنه ليس بشعر كما أن القرآن غير شعر، لكن ليس من فصاحة القرآن وجزالته في شيء، وهذا إذا أريد بالأسلوب مجرد الطريق والموافقة في شيء ما، وإلا فالحق أن نحو كلام مسيلمة ليس على فصاحة القرآن ولا على أسلوبه على ما يأتي في تحقيق معنى الأسلوب.

ومن أين لمسيلمة بمفاتيح القرآن ومقاطعه ونظمه وتأليفه البليغ؟ الذي أخرس مصاقع الخطباء من بلغاء العرب العرباء الذين لهم المكانة في البلاغة، وإن لم يصلوا إلى درجة بلاغة القرآن. فكيف بمضاحك مسيلمة وترهاته.

قوله: "**بترهاته**"[6] يقال ترة وترهة بضم التاء المثناة وفتح الراء المشددة للباطل، والجمع ترهات، قال الشاعر:

أرى عيني ما لم ترياه ❖ كلانا عالم بالترهات[7]

---

[1]- العمدة: 256.
[2]- في نسخة "ب": بالعجب.
[3]- العمدة: 256.
[4]- نفسه : 256.
[5]- نفسه: 257.
[6]- نفسه: 257.
[7]- لسان العرب: حرف الراء.

{التنبيه على ضعف من قال إعجاز القرآن بالصرفة}

قوله: "**لو كان لنقل شيء عنهم...**"[1] الخ، الأفضل في كان أن تكون تامة، أي لو ثبت ما ادعاه هذا القائل من أنهم كانوا يقدرون على مثله، ثم صرفوا لنقل شيء عنهم من ذلك، أي لنقل عنهم شيء من الكلام البالغ مبلغ القرآن في الفصاحة والبلاغة، لكن لم ينقل عنهم شيء من ذلك فدل ذلك على أنهم لم يكونوا قادرين قط.

وهذه الحجة إقناعية لا برهانية لوجهين: أحدهما، أنه لا يلزم من عدم الوقوع عدم القدرة. الثاني، أنه لا يلزم من عدم النقل أنه لم يقع، كيف ومعظم[2] منثور كلام العرب لم ينقل، فقد قال الأدباء إن منثور كلام العرب لم يحفظ عشره وشعره لم يصغ عشره.

نعم، يقال إقناعا أن ما كان من كلامهم فائقا في البلاغة قد بالغ الرواة[3] في حفظه ونقله[4] ولم يهملوه لاسيما الحكيم[5]، ككلام أكثم بن صيفي[6] وغيره من حكمائهم، ولو وقع شيء مثل القرآن لكان أجدر أن ينقل، ولو قدر أحد منهم على مثله لفاخر به ولضرب به المثل واشتهر غاية الاشتهار، وقد اشتهر زهير[7] وغيره بكلام هو من بلاغة / القرآن بمراحل. 603

قوله: "**لكان كونه في أدنى مراتب الفصاحة أنسب**"[8] يعني لأنهم حينئذ إذا عجزوا عن الأدنى بتعجيز الله إياهم وصرفه لهم، كان أدل على كمال القدرة من عجزهم عن الأعلى.

---

[1] - العمدة: 257 وفيها: لنقل عنهم شيء..

[2] - في نسخة "ب": وبعض.

[3] - في نسخة "ب": الرواية.

[4] - في نسخة "ب": ونقوله.

[5] - في نسخة "ب": الحكم.

[6] - أكثم بن صيفي بن رياح بن الحارث بن معاوية التميمي، عاش زمنا طويلا، أدرك الإسلام، قصد المدينة في مائة من قومه يريدون الإسلام فمات في الطريق. الأعلام/2: 6. اشتقاق ابن دريد: 69.

[7] - المقصود زهير بن أبي سلمى المزني أحد أشهر شعراء العرب في الجاهلية، وهو أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء وهم: امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني. توفي قبل البعثة النبوية. طبقات الشعراء: 15-19. الأغاني/10: 288-315. خزانة الأدب/3: 5-15.

[8] - العمدة: 257.

قوله: "**ولا خلاف أنه في أعلى مراتب البلاغة...**"[1] الخ، المراد بأعلى المراتب أنه في حد الإعجاز، وإلا فنحن نعلم أن الله تعالى قادر على أن يأتي به أبلغ من ذلك، كما نعلم أن بعض الآيات أبلغ من بعض، ولكن أبرزه على ذلك المقدار على ما اقتضته الحكمة.

قال سعد الدين في شرح المقاصد: «فإن قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات لكونه أبلغ في خرق العادة، والمذهب أن الله قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ، وأن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ﴾[2] الآية، بالنسبة إلى سورة الكافرون[3] مثلا. قلنا: هذا أولى بالغرض وأوضح في المقصود بمنزلة صائغ يبرز من مصوغاته[4] ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره، ثم يدعو جماهير الحذاق في الصياغة إلى أن يأتوا بما يوازن أو يداني أو دون ما ألقاه وأهون مما أبداه»[5].

قوله: "**إلا أن التحدي لم يقع بذلك**"[6] أي أنه لو وقع التحدي بالإتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه بعضا ولا تناقض فيه لم يتحد بسورة وإنما يتحدى حينئذ بجملة القرآن، أو بما يمكن فيه ذلك.

{مناقشة من قال: وجه إعجاز القرآن بموافقته لقضايا العقول}

قوله: "**لكن التحدي لم يقع بذلك...**"[7] الخ، هذا مما ينازع فيه الخصم ويقول أي دليل على أنه لم يقع التحدي بموافقته لقضايا العقول؟ بمعنى ما جاء به يوافقه العقل فلابد له من بيان كالذي قبله.

1- العمدة: 257.

2- هود: 44 ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

3- في نسخة "ب": الكافرين.

4- ورد في شرح المقاصد: صانع يبرز من مصنوعاته.

5- شرح المقاصد/5: 31.

6- العمدة: 257.

7- العمدة: 257

ويجاب بأن المتحدى عليهم وهم العرب، إنما يقع بينهم التفاخر والمجاراة والمساجلة والمباراة في الكلام العربي، من حيث فصاحته وجزالته ومطابقته لمقتضى الحال لا غير ذلك، وكل نبي إنما يؤيد بما هو من جنس ما غلب على أهل زمانه، كالسحر في زمن موسى، والطب في زمن عيسى عليهما السلام، ولاشك أن الغالب في زمن نبينا ﷺ عند العرب إنما هو الفصاحة والبلاغة، وفيها يتساجلون وبها يتناضلون وعليها يتهالكون، وبهذا يعلم الجواب عن الوجهين السابقين، وأن الإعجاز لم يقع بعدم التناقض ولا بالإخبار بالمغيبات.

فإن قيل: موافقة القرآن لقضايا العقول كيف يتجه من أصله مع أن فيه أمورا يحيلها العقل؟ كإثبات الاستواء على العرش واليد والوجه والعين له تعالى ونحو ذلك.

قلنا: محط الإحالة في هذه الأمور ونحوها ظواهرها، وقد علمت أن لها معاني صحيحة يحكم بها العقل غير هذه الظواهر وإنما الإشكال لو وجدت في القرآن قضية صريحة ليس فيها احتمال يحكم / العقل باستحالتها، وهذا مما لا سبيل إليه، وقد تقدم هذا المعنى في الإلهيات. 604

تذييل: ﴿الكلام في وجوه أخرى لإعجاز القرآن﴾

ذكر الأئمة في إعجاز القرآن وجوها أخرى: منها أن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه، مع طول الترداد ودورانه على الأسماع في كل ناد بخلاف سائر الكلام، وإن بلغ الغاية في الفصاحة وجودة النظم، فإنه لابد أن يمل ويستثقل عند الترداد، ومن ثم شاع في المثل «أثقل من حديث معاد»[1].

ومنها أنه تحدى به العقلاء في جميع الأقطار والأمصار، وعلى توالي الأزمان والأعصار.

---

[1]- تناول اليوسي رحمه الله هذا المثل بالشرح فقال: «الثِّقَل تقدم؛ والحديث: الخبر، والمعاد: الذي سمعته ثم أعيد عليك مرة أخرى، فهو يثقل على السماع كثيرا لعدم الداعي إلى سماعه، مع الملل الحاصل للنفس من تكراره، والنفس للطافتها وروحانيتها أكثر من البدن تألما بالإذاية وأقل صبرا واحتمالا، فلا تكاد ترتاح إلا إلى ما فيه غذاؤها، من علوم تستخلصها، أو غرائب ولطائف تتفكه بها، فإذا عدمت ذلك غلبها الضجر، ونفرت غاية النفور ومن ثم تستثقل الكلام المعاد وتمل منه، ولو كان في نفسه بليغا عجيبا، إذ لم يبق لها حظ فيه. وكان عدم الملل في كتاب الله تعالى، مع معاودته على مرور الليالي والأيام معجزة ظاهرة للعيان، ومن ثم قيل: كل مكرر مملول إلا القرآن». زهر الأكم في الأمثال والحكم/2: 6.

ومنها أنه معجزة يشاهدها الغائب والحاضر، والأول والآخر، فكأنك اليوم تشاهد موسى فلق البحر وعيسى برء الأكمه، وسائر معجزات لا يراها إلا الحاضرون.

ومنها أنه تلفظ به ﷺ مكتسبا، فكان له بكل حرف حسنات بخلاف فلق البحر، وقلب العصا حية ونحو ذلك، مما ليس للعبد فيه اكتساب ولا ثواب.

ومنها أنه عين المعجزة، عين الحكم، عين الحكمة، إلى غير ذلك من معجزات القرآن وغرائبه وعجائبه الكثيرة الحسان.

فما تعد ولا تحصى عجائبه[1] ❖ ولا تسام على الإكثار بالسأم[2]

{ضعف قول بعض الأشعرية أن هذه السورة هي المشتملة على آي التعجيز}

قوله: "**هذه السورة هي المشتملة** على آي التعجيز..."[3] الخ، أي وقع التحدي بأن يؤتى بسورة مثل السورة المذكور فيها التعجيز كيونس وهود، والإشارة في كلام المصنف أولا: إما أن تعود إلى السورة المطلوب الإتيان بها وحينئذ لابد من تقدير مضاف، كأنه يقول هذه السورة هي قدر السورة المشتملة على آي التعجيز، كما أشار إليه بعد بقوله: "فلا يقيد بمثلها قدرا"، وإما أن تعود إلى السورة القرآنية من حيث إنها تحدى بها وطلب الإتيان بمثلها، وهو واضح غير أنه لا يلتئم بما بعده إلا بتقدير.

{جمهور الأشاعرة القائل يكفي الإعجاز أقصر سورة كالعصر والكوثر}

قوله: "**يكفي أقصر سورة كالعصر...**"[4] الخ، أي ويكفي أيضا مقدارها من الآي في غيرها على ما ذكره جماعة من العلماء.

{ما اعترض به بعض أهل الزيغ والضلال على معجزة القرآن}

قوله: "**زعمتم أن وجه إعجازه فصاحته**" إلى قوله "**ثم اختلفتم اختلافا كثيرا...**"[5] الخ، انظر هذه العبارة فإنها تقتضي أنه بعد الاتفاق على أن وجه الإعجاز هو الفصاحة

---

[1]- في أصل البردة: عجائبها.

[2]- بيت من قصيدة البردة المباركة للإمام البوصيري رحمه الله.

[3]- العمدة: 257.

[4]- نفسه: 257.

[5]- نفسه: 258.

والجزالة، وقع الاختلاف فقيل النظم فقط، وقيل العكس، وقيل الصرف وهذا باطل. وعبارة المواقف: «قالوا أولا وجه الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه ريبة»[1]، والاختلاف فيه دليل خفائه، أي الاختلاف في وجه الإعجاز دليل على خفائه وهذا ظاهر.

{معنى العارضة}

قوله: "**هي القوة والقدرة على الكلام**"[2] بنحو هذا فسر في القاموس، وأن العارضة هي اللسن والجلد، وعلى الثاني يكون قولنا قويت عارضة فلان بمنزلة جديدة، وقال أبو علي القالي[3] في نوادره: «يقال فلان شديد العارضة أي الناحية».

قوله: "**لدلالتها على خرفه**"[4] أي حمقه، والخرف بضم الخاء المعجمة وسكون[5] الراء: الحمق.

قوله: "**والواو في / قوله وثيل...**"[6] الخ إنما فسره لقصد التشنيع عليه والنداء على بشاعة قوله وسخف عقله.

{ما وجه البلاغة في القرآن وما وجه خروج نظمه عن جميع الكلام؟}

قوله: "**قال ابن التلمساني الفصاحة...**"[7] الخ، هذا الكلام ذكره ابن التلمساني ثم قال بعد ذلك: «فإن قيل فما وجه البلاغة في القرآن وما وجه خروج نظمه عن جميع الكلام؟ قلنا: أما البلاغة فيه فلا خفاء بها، والبلاغة ما تقدمت الإشارة إليه من التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف رائق منبئ عن المقصود من غير مزيد مع اشتماله على الوزن المخصوص الخارج من أساليب نظم العرب ونثرها، فإن الشعر موزون معقود بقافية،

1- المواقف: 350.

2- العمدة: 258.

3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 248 هامش 1 من الحواشي.

4- العمدة: 258.

5- في نسخة "ب": تسكين.

6- العمدة: 258.

7- نفسه: 258.

والقرآن منظوم غير معقود بقافية، والشعر أجزاؤه لا تزيد أصولها على ثمانية وهي: فعولن وفاعلن خماسيان، ومفاعيلن ومتفاعلن وفاعلاتن ومستفعلن وفاعلاتن ومفعولات سباعية. والقرآن العظيم لا يتقيد بذلك، والبلاغة تتفنن أقسامها فمنها جوامع الكلم الدالة على المعاني الكثيرة بالألفاظ الوجيزة، وهذا القدر لا يحصر كثرة في القرآن». ثم ذكر أمثلة من ذلك، وذكر أنواعا أخرى من البلاغة في القرآن.

وذكر السعد أن مذهب الجمهور أن: «إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة، وقيل: إعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه العرب في الخطب والرسائل والأشعار»[1].

ثم قال بعد ذلك : «فإن قيل: لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم فيجعلا مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعا مذهبا ثالثا، ينسب إلى القاضي على ما قال إمام الحرمين أن وجه الإعجاز عندنا اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، من غير استقلال لأحدهما، إذ ربما يدعي أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء، لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للأوهام، وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة «الفيل وما أدراك ما الفيل» فيلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة. أعني البلاغة وهي التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف ينبئ بالمقصود من غير مزيد.

قلنا: معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب، إذ لم يعهد فيها كون المقاطع على مثل ﴿تَعْلَمُونَ﴾ و﴿تَعْقِلُونَ﴾، والمطالع على مثل ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾[2] و﴿ٱلْحَآقَّةُ﴾[3]، و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾[4]، وأمثال ذلك.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 28-29.

[2]- المزمل: 1 ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

[3]- الحاقة: 1-2: ﴿ٱلْحَآقَّةُ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾.

[4]- النبأ: 1.

ومعنى الثاني أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر، وكأن معنى النظم على الأول ترتيب الكلمات، وضم بعضها إلى بعض، وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل»[1].

{من محترزات الفصاحة عند البيانيين خلوص الكلمة من تنافر الحروف، الغرابة، ضعف القياس...}

قوله: "**غدائره مستشزرات**"[2] أي مرتفعات، والغدائر/ جمع غديرة وهي الخصلة من الشعر وتمامه «تضل العقاص في مثنى ومرسل» والبيت لامرىء القيس[3] في لاميته المشهورة.

قوله: "**والمحكم في ذلك الذوق السليم**"[4] أي المرجوع إليه هو الذوق ولفظ المحكم بالتضعيف مبني لما لم يسم فاعله[5] وحكمته جعلته حكما.

قوله: "**تكأ كأتم علي**"[6] أي اجتمعتم و"ذي[7] الجنة" بكسر الجيم المجنون، ومعنى "افرنقعوا" افترقوا، ويقال إن قائله يحي بن يعمر[8] سقط عن حمار فأحدق به الناس فقال ذلك.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 30.

[2]- العمدة: 259.

[3]- البيت من معلقة امرىء القيس

غدائِرُه مُسْتَشْزِراتٌ إلى العُلا ❖ تَضِلّ العِقاصُ في مُثَنًّى وَمُرْسَلِ

هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث بن عمرو... الكندي يقال له الملك الضليل، من أهل نجد من الطبقة الأولى. له أشعار كثيرة. الأغاني/9: 77. طبقات الشعراء: 37. خزانة الأدب/1: 328.

[4]- العمدة: 259.

[5]- في نسخة "ب": مبني للمجهول وأحكمته جعلته محكما..

[6]- العمدة: 259.

[7]- في نسخة "أ": وذو.

[8]- يحي بن يعمر أبو سليمان العدواني البصري (توفي قبل التسعين)، قاضي مرو ويكنى أبا عدي. قيل أنه أول من نقط المصاحف. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 157.

قوله: "**الحمد لله العلي الأجلل**"[1] تمامه "الواسع الجود[2] الوهوب المجزل". والبيت لأبي النجم[3].

قوله: "**كريم الجرشا شريف النسب**"[4] الجرشا هي النفس، وصدره: "مبارك الاسم أغر اللقب" وهو لأبي الطيب[5] في سيف الدولة علي بن حمدان، واعترضت هذه الزيادة بأن الكراهة في السمع مستغنى عنها بما ذكر من الغرابة.

قوله: "**وقبر حرب بمكان قفر...**"[6] الخ، هو حرب بن أمية[7] يذكر أنه ممن قتلته الجن ولم يعلم به الناس حتى هتف هاتف بهذا البيت.

قوله: "**وما مثله في الناس إلا مملكا...**"[8] الخ، قاله الفرزدق[9] يمدح إبراهيم بن هشام المخزومي[1] خال هشام بن عبد الملك، وأراد أن يقول ما مثله في الناس حي يقاربه إلا

1- العمدة: 259.

2- في نسخة "ب": الفضل.

3- الفضل بن قدامة العجلي البكري أبو النجم (ت/ 130هـ)، من أكابر الرجاز، نبغ في العصر الأموي وكان يحضر مجالس عبدالملك بن مروان وولده هشام. قال أبو عمرو بن العلاء :كان ينزل سواد الكوفة وهو أبلغ من العجاج في النعت. انظر ترجمته في ديوانه.

4- العمدة: 259.

5- البيت لأبي الطيب المتنبي الشاعر الفحل المشهور أحمد ابن الحسين بن عبد الصمد الجعفي الكوفي. هو من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة:

مُبارَكُ الاِسمِ أَغَرُّ اللَقَبْ ❖ كَريمُ الجِرِشّى شَريفُ النَسَبْ

6- العمدة: 259.

7- حرب بن أمية بن عبد شمس من قريش (ت: 36 ق. هـ)، كنيته أبو عمرو، من قضاة العرب في الجاهلية، من سادات قومه. الأعلام/2: 172. الكامل في التاريخ/2: 15. والبيت هو:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ ❖ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

8- العمدة: 259.

9- همام بن غالب بن صعصعة بن الدارمي التميمي (110/38 هـ) أبو فراس. سمي بالفرزدق لضخامة وجهم وجهه، كان مقدما في الشعر جريئا. والبيت هو:

=

مملكا أبو أمه أبوه أي إلا مملكا هو ابن أخته. وهذا إذا كان التعقيد لخلل في التركيب، وقد يكون سببه انتقال الذهن من المعنى المفهوم لغة إلى المعنى المقصود كقول عباس بن الأحنف[2]:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ❖ وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

فإنه جعل جمود العين كناية عن الفرح الحاصل بوصال الأحبة وتلاقيهم وهو خطأ، فإن الجمود في العين إنما يستعمل كناية عن بخلها بالدموع عند إرادة البكاء حزنا كما قال الحماسي:

ألا إن عينا لم تجد يوم واسط ❖ عليك بجاري دمعها لجمود

قوله: **"والمحكم فيه الذوق"**[3] أي المحكم في معرفة الإعجاز هو الذوق فلا قدرة لأحد على الإفصاح عنه، قال السكاكي في المفتاح: «واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، أو كالملاحة، ومدرك الإعجاز عندي[4] <هو>[5] الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين. نعم، للبلاغة وجوه ملتثمة ربما تيسر إماطة اللثام لتجلى عليك، أما وجه نفس الإعجاز فلا» انتهى. وأراد بالعلمين علم المعاني وعلم البيان.

وفسر السعد في شرح المفتاح الذوق «بأنه قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه، -قال:- فإن كان حاصلا بحسب الفطرة فذاك، وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلمي المعاني والبيان وطول ممارستهما والاشتغال بهما، وإن

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلاَّ مُمَلَّكًا ❖ أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ

[1]- أمير المدينة المنورة، اشتهر بشدته، حج بالناس سنة 105 هـ. توفي بعد سنة 115 هـ. الأعلام/1: 78.

[2]- هو أبو افضل العباس بن الأحنف بن الأسود بن طلحة الحنفي اليمامي (ت: 198هـ)، شاعر عربي شريف النسب. تاريخ الأدب العربي: 141.

[3]- العمدة: 260.

[4]- في نسخة "ب": عندهم.

[5]- سقطت من نسخة "ب".

جمع بين الذوق الفطري وطول خدمته العلمين فلا غاية وراءه، فظهر أن للعلمين غاية وراء الاحتراز عن الخطأ» انتهى.

607 ومن كلام صاحب / المثل السائر[1]: «الذي اكتسبته من معرفة الذوق أكثر مما اكتسبته من ذوق المعرفة» انتهى.

واعلم أن تحقيق هذه المباحث محله علم البلاغة، ولولا ما شرطنا على أنفسنا من ذكر ألفاظ هذا الكتاب لما تعرضنا لهذا المحل لشهرته في محله.

{من عظيم فضل الله تعالى في إزالة اللبس أنه لم يطلق لسان أحد ممن تسموا باسم محمد بدعوى النبوة}

قوله في المتن: "**أنه لم يطلق لسان أحد من أولئك الذين تسموا باسمه**"[2] يعني إذ لو ادعى أحد ممن اسمه محمد النبوءة لوقع بعض اللبس، من حيث صدق اسم النبي المبعوث آخر الزمان عليه، ولكن أين ما بقي من الأخلاق والأعراف والشمائل والدلائل، مع أن النبي المبعوث هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشي المكي الزمزمي، وليس أحد من أولئك كذلك «لقد حكيت ولكن فاتك الشنب»[3].

{الطريق العقلي لدلائل نبوة نبينا ومولانا محمد ﷺ}

قوله: "**أما العقلي فوجوه...**"[4] الخ، إنما جعلها عقلية لافتقار كل منها إلى نظر واستدلال، وإن كان مستنبطا من النقل بخلاف نصوص التوراة وغيره.

1- ضياء الدين بن الأثير ابن أبي حديد (637/558 هـ) والكتاب هو: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. حقق بعناية محي الدين عبد الحميد، وطبع بمطبعة مصطفى بابي الحلبي سنة 1939.

2- العمدة: 260.

3- تمام البيت: يا بارقا بأعالي الرقمتين بدا ❖❖❖ لقد حكيت ولكن فاتك الشنب

جاء في درة الحجال/1: 156 من طبعة الرباط سنة 1934م في ترجمة الأديب الصوفي ابن الخيمي وهو من أشياخ الرحالة ابن رشيد، قال في رائعته الرائية التي من جملتها هذا البيت. قال ابن رشيد: نبئت أن شيخنا شهاب الدين ابن الخيمي اتفق له في هذه القصيدة ما يستظرف حتى صار في أثناء القصيدة «لقد حكيت ولكن فاتك الشنب» مثلا عند المصريين سائرا وعلى ألسنتهم لعذوبته دائرا...

4- العمدة: 260.

{إخباره ﷺ عن المغيبات فطابقت خبره}

قوله: "**يوم صفين**"[1] يقال "صفين" على وزن سجين، وربما أعرب بالحروف كقول القائل حضرت صفين، ويبست صفون، وهو موضع بشاطئ "الفرات" كانت فيه الوقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين.

قوله: "**يدل على خلافة**"[2] يعني لأن أهل الشام إذا كانوا بغاتا وتبين ذلك بقتلهم عمارا[3] ﷺ، والبغاة هم الخارجون عن الإمام، علم بذلك أن عليا كرم الله وجهه هو الإمام الحق إذ عليه بغوا، وقد ندم[4] بعض الصحابة حيث سمع بقتل عمار، إن لم يكن قاتل مع علي لأجل هذا الحديث.

قوله: "**افد نفسك**"[5] هو بهمزة الوصل ثلاثي، يقال فداه يفديه فداء وفدى، ويقال أفديت فلانا أسيره رباعيا، قبلت منه فداءه وليس مما نحن فيه.

قوله: "**ومنها إخباره عن موت النجاشي...**"[6] الخ، أي من المغيبات، بمعنى أنه من جملة الإخبار بالمغيبات هو الوجه الثاني.

{وجه آخر من دلائل نبوته ﷺ}

قوله: "**لقد بلغ في الحكمة النظرية...**"[7] الخ، هذا القسم إن لوحظ فيه معنى الإعجاز بحيث لا يمكن الوصول إليه، فهو من القسم الرابع كسائر المعجزات.

فإن قيل: لم يتحد به.

1- العمدة: 261.

2- نفسه: 261.

3- عمار بن ياسر بن عامر حليف بني مخزوم، شهد المشاهد كلها من السابقين الأولين، هو الذي تواترت أحاديث النبي ﷺ حول قتله من طرف الفئة الباغية سنة 37 هـ. شجرة النور الزكية: 85.

4- في نسخة "ب": قدم.

5- العمدة: 261

6- نفسه: 261.

7- نفسه: 261

قلت: فهو آية ويسمى معجزة أيضا، وكثير مما ذكر في القسم الرابع كذلك. وإن لوحظ فيه معنى الوصفية فهو من القسم الخامس على أن هذا أيضا لا ينافي ما قبله، فإن الجميع إنما سيق على أنه آية إلا أن المصنف فصل الآيات إلى أنواع فلا مشاحة.

{الوجه الرابع ما نقل عنه من معجزات}

قوله: "**نقل عنه معجزات...**"[1] الخ، أي معجزات غير ما مر، وإلا فما تقدم من الإخبار بالمغيبات معجزات أيضا، ثم إنه أطلق هنا المعجزة على ما يشمل الآية، إذ بعض ما ذكره غير متحدى به فليس كل ذلك معجزة.

قوله: "**وتسبيح الحصى**"[2] يعني في كفه ﷺ.

قوله: "**وإحياء الموتى**"[3] ذكر الجلال السيوطي في جزء له سماه "مسالك الحنفاء في والدي المصطفى"[4] أن النبي ﷺ سأل الله تعالى أن يحيى له أبويه وأحياهما وآمنا به. وروى في ذلك حديثا ثم قال: قال ناصر الدين ابن منير المالكي[5]: «قد وقع لنبينا ﷺ إحياء الموتى نظير ما وقع لعيسى بن مريم -إلى أن قال:- وجاء في حديث أن النبي ﷺ لما منع من الاستغفار للكفار، دعا الله أن يحيي له أبويه فأحياهما له فآمنا به وصدقاه وماتا مؤمنين».

608 / وقال القرطبي: «فضائل النبي ﷺ لم تزل تتوالى وتتابع إلى حين موته فيكون هذا مما فضله الله به وأكرمه، -قال:- وليس إحياؤهما وإيمانهما به يمتنع عقلا ولا شرعا فقد ورد في القرآن أن إحياء قتيل بني إسرائيل وإخباره بقاتله، وكان عيسى عليه السلام يحي الموتى وكذلك نبينا ﷺ أحيى الله على يديه جماعة من الموتى» انتهى.

---

[1]- العمدة: 261.

[2]- نفسه: 261

[3]- نفسه: 262.

[4]- خص السيوطي مسألة نجاة والدي النبي ﷺ بستة مؤلفات هي: 1. مسالك الحنفا في والدي المصطفى. 2. الدرة المنيفة في الآباء الشريفة. 3. المقامة السندسية في النسبة المصطفوية. 4. التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله ﷺ في الجنة. 5. نشر العلمين المنيفين في إحياء الأبوين الشريفين. 6. السبل الجلية في الآباء العلية. وقد طبعت كلها.

[5]- قاضي القضاة ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم المعروف بابن المنير (620/683). له "البحر الكبير في نخب التفسير". شجرة النور الزكية: 188.

ومقصودنا من هذا الكلام بيان أنه ﷺ وقع له إحياء الموتى، وقد ثبت أيضا كلام الشاة المسمومة، وإحياء أصحاب القليب[1]، وكلام الجدي المسموم، وثبت أن جابر بن عبد الله[2] ﷺ ذبح شاة وصنع طعاما، فأتى به النبي ﷺ فقال له: اجمع لي قومك فأتي بهم، وجعلوا يدخلون أ رسالا كلما شبع قوم خرجوا ودخل آخرون حتى شبعوا جميعا وفضل مثل ما كان، وكان ﷺ يقول: (كلوا ولا تكسروا لها عظما)[3]، ثم إنه ﷺ جمع العظام وتكلم بكلام، فإذا بالشاة قامت بإذن الله تنفض أذنيها، فرجع جابر إلى امرأته بشاته وطعامه.

وقد وقع ذلك لأولياء هذه الأمة كرامة ببركة متابعتهم له ﷺ. فقد حكي أن امرأة جاءت بابن لها إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني يخدمه فجعله الشيخ في الخلوة، فبينما هو ذات يوم في خلوته دخلت عليه أمه فوجدته يأكل كسرة من خبز الشعير، فخرجت من عنده، ودخلت على الشيخ ﷺ فوجدته قد أكل دجاجة ولم يبق غير عظامها بين يديه. فقالت له: أتأكل الدجاج ويأكل ابني خبز الشعير؟ فأشار الشيخ إلى عظام الدجاجة وقال لها: قومي بإذن الله، فحييت الدجاجة وقامت سوية بإذن الله تعالى، فعند ذلك قال الشيخ للمرأة إذا كان ابنك هكذا فليأكل ما شاء أو نحو هذا الكلام، فكيف به ﷺ وهو حبيب رب العالمين ونخبة أهل السماوات والأرضين.

1- انظر القصة في البداية والنهاية الجزء الثالث: طرح رؤوس الكفر في بئر يوم بدر.

2- الإمام أبو عبد الله الأنصاري (ت: 78هـ)، الفقيه مفتي المدينة في زمانه، كان آخر من شهد بيعة العقبة. تذكرة الحفاظ/1: 43-44.

3- ورد هذا الحديث في كتاب المراسل، ذكره أبو داود عن جعفر بن محمد عن أبيه أن النبي ﷺ قال في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين: «أن ابعثوا إلى القابلة منها برجل، وكلوا وأطعموا ولا تكسروا منها عظما». تحفة المودود لأحكام المولود لابن قيم الجوزية: 54.

{وجه خامس يرجع إلى الاستدلال بسيرته وأوصافه التي تواترت إلينا}

قوله: "**الاستدلال بسيرته**"[1] أي بطريقته التي كان عليها.

قوله: "**لنبزه أعداؤه**"[2] <أي عابوه>[3]، والنبز العيب ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنَابَزُواْ بِالأَلْقَٰبِ﴾[4].

قوله: "**عرضوا عليه المال...**"[5] الخ، ذكر أهل السير عن ابن عباس أن قريشا دعت رسول الله ﷺ إلى أن يعطوه مالا فيكون أغنى رجل بمكة ويزوجوه ما أراد من النساء، فقالوا هذا كله لك عندنا يا محمد، وكف عن شتم آلهتنا ولا تذكرها بسوء.

«وذكروا أيضا أنه لما أسلم حمزة[6] رضي الله عنه ورأى المشركون أصحاب النبي ﷺ يزيدون ويكثرون، قام عتبة بن ربيعة[7] وكان سيدا، فقال وهو في نادي قريش والنبي ﷺ جالس وحده، يا معشر قريش ألا أقوم إلى محمد؟ فأكلمه وأعرض عليه أمورا لعله يقبل بعضها، ونعطيه إياها إن شاء ويكف عنا، فقالوا بلى يا أبا الوليد قم إليه فكلمه، فقام عتبة حتى جلس / إليه ﷺ، فقال يا ابن أخي إنك منا حيث قد علمت من السطة[8] في العشيرة، والمكانة في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم، فرقت به جماعتهم، وسفهت به 609

---

[1]- العمدة: 262.

[2]- نفسه: 262. وفيها: لنبذه..

[3]- ساقط من نسخة "ب".

[4]- الحجرات: 11 ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُواْ بِالْأَلْقَٰبِ بِئْسَ ٱلِاسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾.

[5]- العمدة: 262.

[6]- أبو عمارة حمزة بن عبد المطلب بن هاشم عم الرسول وأخوه من الرضاعة، الإمام البطل أسد الله، أسلم في السنة الثانية من البعثة، شهد بدرا. طبقات المالكية التتمة والخاتمة: 77. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 21.

[7]- عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، أبو الوليد كبير قريش وأحد ساداتها في الجاهلية. الأعلام/4: 200.

[8]- السطة: هي المنزلة الرفيعة المهيبة.

أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم وكفرت به من مضى من آبائهم، فاسمع مني أعرض عليك أمورا لعلك تقبل منا بعضها.

فقال له رسول الله ﷺ: «قل يا أبا الوليد أسمع»، فقال: يا ابن أخي إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر[1] مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت تريد شرفا سودناك علينا حتى لا نقطع أمرا دونك، وإن كنت تريد ملكا ملكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رئيا تراه لا تستطيع أن ترده عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبريك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يتداوى منه، فلما فرغ عتبة قال النبي ﷺ «اسمع مني» قال افعل، فقال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ حمٓ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾[2] ومضى فيها فقرأها وعتبة يسمع ملقيا يده خلف ظهره حتى انتهى إلى السجدة فسجد ثم قال ﷺ: «قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك؟» فقام عتبة إلى أصحابه، فقال بعضهم: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي به ذهب، فلما قعد قالوا له ما وراءك؟ قال: ورائي أني سمعت قولا والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانة، يا معشر قريش أطيعوني وافعلوها لي، خلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم»[3] في قصة مشهورة ذكرها اليعمري وغيره.

قوله: "**في السخاوة**"[4] يقال سخى يسخى كسعى يسعى، وسخا يسخو كدعا يدعو، وسخو كسرو، وسخى كرضى سخاء وسخوا وسخاوة وسخوة فهي سخي أي جواد.

---

[1]- في نسخة "ب": هذه الأمور.

[2]- فصلت: 1-2: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ حمٓ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

[3]- سيرة ابن هشام/1: 293-294.

[4]- العمدة: 262.

قوله: "**العرب العرباء**"[1] في القاموس: «عرب عاربة وعربة وعرباء صرحاء ومتعربة ومستعربة دخلاء»[2] انتهى. وفي الصحاح: العرباء الخلص منهم، وانظر الشفا حيث ذكر فصاحة النبي ﷺ وجوامع كلمه التي لا تباري فصاحة ولا توازي بلاغة وقد ذكر من ذلك عدة.

{ما احتوت عليه ذاته الكريمة ﷺ من المحاسن الفائقة والصفات الجميلة الرائقة}

قوله: "**حسن ذاته الكريمة...**"[3] الخ، قال في التدبيرات الإلهية لما تكلم على الفراسة الحكمية: «فاعلم يا أخي وفقنا الله وإياك أن أحسن الهيئات، وأعدل الشئات من ليس بالقصير ولا بالطويل، لين اللحم رطبه بين الغلظ والرقة، أبيض مشوب بحمرة وصفرة، معتدل الشعر، طويله ليس بالسبط ولا بالجعد القطط، في شعره حمرة ليس بذلك السواد،أسيل الوجه، أعين مائل إلى الغؤور والسواد، معتدل عظم الرأس، مائل الأكتاف، في عنقه استواء، معتدل اللبة ليس في وركه ولا صلبه لحم. حفي الصوت، صاف ما غلظ منه، وما رق مما / يستحب غلظه أو رقته في اعتدال. طويل البنان للرقة سبط الكف، قليل الكلام والضحك إلا عند الحاجة، ميل طباعه إلى الصفراء والسوداء، في نظره فرح وسرور، قليل الطمع في المال، ليس يريد التحكم عليك ولا الرياسة، ليس بعجلان ولا بطئ، فهذا قالت الحكماء أعدل الخلقة وأحكمها، وفيها خلق سيدنا محمد ﷺ حتى صح له الكمال ظاهرا وباطنا»[4] انتهى الغرض منه. 610

ولا يخفى على كل من له مشاركة ما في علوم[5] الآثار واهتبال ما بسيرة هذا النبي المختار، ما احتوت عليه ذاته الكريمة من المحاسن الفائقة والصفات الجميلة الرائقة، فمن اشتاق إليها واستحب أن يقف عليها فليطالع الكتب المؤلفة في ذكر شمائله وشرح مناقبه وفضائله، يقض من ذلك العجب العجاب، ويقف على ما يذهل الألباب، على أن

---

[1]- العمدة: 262.

[2]- القاموس المحيط: 105.

[3]- العمدة: 262.

[4]- قارن بالتدبيرات الإلهية: 144.

[5]- في نسخة "ب": علم.

مبلغ الواصفين من ذلك، إنما هو الاغتراف من بحر زاخر، والاعتراف بالعجز عن استيفاء تلك المفاخر، وإلا فكيف لمخلوق بإحصاء نجوم السماء ورمال الثرا.

وأي لسان بأوصاف مصطفى ❖ أحسن المخلوقين يفـي
وعلى تفنن واصفيه بوصفه[1] ❖ يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف[2]

قوله: "**فإن شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوءة دليل قاطع**"[3] يعني لاستحالة صدور الكذب عن من ثبتت نبوءته، فإذا أخبرت بنبوءة أحد وجب أن يكون نبيا وإلا لزم الكذب في خبره وهو محال.

قوله: "**لا يزيل جميعه التبديل**"[4] أي لا يزيل التبديل جميعه، فقدم المفعول وأخر الفاعل.

{ما ورد في المصحف الخامس من التوراة}

قوله: "**إني أقيم لبني إسرائيل من إخوتهم نبيا...**"[5] الخ، ذكر في شرح المقاصد أن في السفر الخامس من التوراة «أنه تعالى قال لموسى: إني مقيم لهم نبيا من بني إخوتهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمرهم به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم بالسمي فأنا منتقم منه. –قال:- والمراد بني إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل[6] على ما هو المتعارف، فلا يصرف لمن بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل ولا إلى عيسى، لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم، ولا إلى موسى لأنه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين، فتعين محمد ﷺ»[7] انتهى. ولم يذكر السعد اللفظ الذي حكاه المؤلف هنا، وكذا المؤلف في شرح الوسطى، إنما ذكر ما عند السعد.

1- في بعض القصائد: بحسنه.

2- ينسب البيت الثاني لابن الفارض.

3- العمدة: 263.

4- نفسه: 263.

5- نفسه: 263.

6- مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الآية 126 من سورة البقرة.

7- قارن بشرح المقاصد/5: 42.

قوله: "**فلا محالة إنهم إما من العرب أو الروم...**"[1] الخ، الضمير في "إنهم" عائد على الإخوة المذكورين.

قوله: "**سوى أيوب عليه السلام**"[2] هو أيوب بن أموص بن تارح بن رغوائل بن العيص ابن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، فتبين أن أيوب ليس من بني إسرائيل، وذكر المؤرخون أنه كان في عصر يوسف، ومن ثم قال المصنف أنه "كان قبل موسى بزمان".

قوله: "**أهل الذكاء منهم**"[3] الذكاء بذال معجمة مفتوحة وبالمد الفطنة المتوقدة.

قوله: "**قلت وليس في قوله تعالى سأقيم**" إلى قوله: "**ثم قال هذا العالم القرطبي**"[4] هو من كلام المصنف.

611 قوله: "**انحصار بعثته لهم فقط...**"[5] الخ، ذكر لفظة / "فقط" بعد لفظ "الانحصار" ضائع أو ضائر، ثم لا يخفى عليك أن لا محل لكلام المصنف هنا، لأن الحبر اليهودي لم يقدح بمشاركة غير بني إسرائيل لهم في بعثة نبينا ﷺ حتى يجاب بأن لا حصر في الكلام، وإنما قدح بعدم البعثة لبني إسرائيل أصلا، فلا يكون جوابا إلا ما قال العالم القرطبي، فافهم.

قوله: "**لدفع ما يتوهمون...**"[6] الخ، يعني فمفهوم بني إسرائيل حينئذ مفهوم موافقة أحروى.

قوله: "**جرى نشأتنا**"[7] هو بفتح النون وسكون الشين المعجمة وفتح الهمزة.

قوله: "**وتالله...**"[8] الخ، يؤتى بالتاء للقسم إذا كان مع تعجب أو استعظام كهذا المقام.

---

[1]- العمدة: 263.

[2]- نفسه: 263.

[3]- نفسه: 263.

[4]- نفسه: 263.

[5]- نفسه: 264.

[6]- نفسه: 264.

[7]- نفسه: 264.

[8]- نفسه: 264.

قوله: "**لأن ساغين**"[1] من جبال الروم، قال السعد: «وكان يسكن بقرية منه تسمى ناصرة»[2] انتهى. وفي القاموس "نصرانة" قرية بالشام، ويقال لها "ناصرة" و"نصورية" أيضا ينسب إليها النصارى.

قوله: "**أن الله تعالى أسكن هاجر وابنها إسماعيل فاران**"[3] هذا استدلال على أن "فاران" هي مكة، لأن مكة هي مسكن إسماعيل وأمه، إلا أن السعد قال "فاران". بطريق مكة، والخطب في ذلك سهل، إذ ليس في تلك البلاد غير نبينا ومولانا محمد ﷺ.

قوله: "**وفي الزبور الذي بأيديهم...**"[4] الخ، رتب المؤلف النقل عن هذه الكتب كما ترتبت هي، فقدم كلام التوراة، ثم الزبور ثم الإنجيل على مقتضى ترتبها في النزول، وقدم السعد كلام الإنجيل على الزبور، وتبعه في شرح الوسطى والخطب سهل.

قوله: "**تأتيه ملوك بالقرابين**"[5] في القاموس القربان: ما يتقرب به إلى الله تعالى، وجليس الملك الخاص والجمع قرابين، وكلاهما هنا محتمل، والله أعلم.

قوله: "**ذوات شفرين...**"[6] الخ، الشفر بضم الشين وسكون الفاء ناحية الشيء، والشفرة بفتح الشين جانب النصل وحد السيف، وذكر صاحب أحكام الجان أنه لما أصيب النخعي[7] بالقادسية سمعوا نوح الجن عليه في بعض أودية اليمن يقولون[8]:

ألا <فاسلمي>[9] يا عكرم ابنة خالد	❖	وما خير زاد بالقليل المصرد
فحيتك عني الشمس عند طلوعها	❖	وحياك عني كل ركب مفرد
وحيتك عني عصبة نخعية	❖	حسان الوجوه آمنوا بمحمد

---

[1]- العمدة: 264.

[2]- شرح المقاصد/5: 42.

[3]- العمدة: 264

[4]- نفسه: 265. وفيها: التي بدل الذي.

[5]- نفسه: 265 وفيها ملوكهم.

[6]- نفسه: 265.

[7]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 58 هامش 2 من الحواشي.

[8]- في نسخة "ب": تقول.

[9]- ساقط من نسخة "ب".

أقاموا لكسرى يضربون جنوده ❖ بكل رقيق الشفرتين مهند
إذا ثوب الداعي أقاموا بكلكل ❖ من الموت مغبر العياطيل أسود[1]

قوله: "**والأمم يخرون تحتك**"[2] أي يذلون ويدخلون في الإسلام طوعا أو كرها، أو يؤدون ﴿ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3].

قوله: "**كي يعلم الناس أنه بشر**"[4] أي يعلم الناس أن هذا الولد وهو عيسى عليه السلام بشر وليس ابنا لك يا رب. وقد حقق الله تعالى رغبته فبعث حامل السنة وماحي البدعة وهو نبينا محمد ﷺ،/ 612 فأعلم الناس أن عيسى عليه السلام بشر عبد الله ورسوله ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[5]، وما كان ﴿لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْداً﴾[6]، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُواً أَحَدٌ﴾[7].

1- آكام المرجان في أحكام الجان: 163.

2- العمدة: 265.

3- تضمين لقوله ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ التوبة: 29.

4- العمدة: 265.

5- تضمين للآية 171 من سورة النساء: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً﴾.

6- تضمين للآيتين 93-94 من سورة مريم: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً ۝ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْداً﴾.

7- تضمين للآيتين 3-4 من سورة الإخلاص: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

{ما قاله المسيح في الإنجيل}

قوله: " **اللهم ابعث البار قليط**"[1] هو نبينا ﷺ قال سعد الدين: «ومعنى البار قليط كاشف الخفيات»[2].

قوله: "**اغترس كرما**"[3] هو بفتح الكاف وسكون الراء: شجر العنب.

قوله: "**سيزاح عنكم**"[4] أي يبعد ويزال.

قوله: "**من ناوأه أو حاربه**"[5] أي من عاداه أو باغضه. وأنشد صاحب[6] أدب الدين والدنيا:

وحسبك من قبح[7] وسوء صنيعة ❖ مناواة ذي القربى وإن قيل قاطع[8]

قوله: "<**العيون**>[9] **العور**"[10] بضم العين، وسكون الواو كحور.

قوله: "**القلوب الغلف**"[11] جمع أغلف، والقلب الأغلف هو الذي كأنه غشي بالغلاف، فلا يصل إليه شيء.

<قوله:>[12] "**لا يخصم**"[13] أي لا [يغلب][14] بالحجة بل هو الغالب.

1- العمدة: 266.

2- شرح المقاصد/5: 43.

3- العمدة: 266.

4- نفسه: 266.

5- نفسه: 266.

6- "أدب الدنيا والدين" كتاب من تأليف أبي الحسن الماوردي، جمع فيه من الآداب والأخلاق الكثير، من آيات القرآن الكريم، والحديث النبوي، ثم بأمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وأقوال الشعراء.

7- ورد في كتاب أدب الدنيا والدين: ذل.

8- البيت ينسب لمحمد بن عبد الله الأزدي في بعض المراجع لا إلى أبي الحسن الماوردي كما جاء في النص.

9- سقطت من نسخة "ب".

10- العمدة: 267.

11- نفسه: 267.

12- سقطت من نسخة "ب".

13- العمدة: 267.

14- سقطت من نسخة "أ".

قوله: "**وإلى توراته ينقاد الخلق**"[1] أطلق التوراة على الفرقان، ولفظ التوراة في لسان العرب مفعلة من أوريت النار واستوريتها استخرجتها. وقد وقعت تسمية القرآن توراة، «وفي الحديث: قال الله لمحمد ﷺ (إني منزل عليك توراة حديثة تفتح بها أعينا عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا، فيها ينابيع العلم، وفهم الحكمة وربيع القلوب)[2]» انتهى، ذكره في الشفا[3].

قوله: "**فمن ذلك قوله يوصي الأمم**"[4] يعني يعلم منه أنه مبعوث إلى الأمم عموما، ولم يكن البعث عاما هكذا إلا لنبينا ﷺ، ولذلك استدل عليه بأن عيسى لم يبعث إلى الأجناس.

قوله: "**الغنم الرابضة**"[5] يقال ربضت الشاة ربوضا، كما يقال بركت الناقة، فالربوض في الغنم بمنزلة البروك في الإبل.

قوله: "**محاسن لبنان**"[6] هو جبل مشهور بالشام، كان متعبدا لأولياء الله تعالى، وأراد أن أرض البادية وهي مكة عطشى من النبوءة، فإنها كانت مهملة من النبوءة من عهد إسماعيل عليه السلام، لأن محل معظم الأنبياء والرسل الشام، فأعطى الله مكة ببعث أشرف الخلق منها محاسن الشام، لأن لبنان من جباله.

قوله: "**الدساكر والرياض**"[7] الدساكر [جمع][8] دسكرة، وفي القاموس: «الدسكرة القرية والصومعة والأرض المستوية، وبيوت الأعاجم يكون فيها الشراب والملاهي أو بناء كالقصر حوله بيوت»[9] انتهى. والرياض جمع روضة، وهي معروفة.

---

[1]- العمدة: 267. وفيها: الحق بدل الخلق.

[2]- رواه ابن الضريس عن كعب الأحبار، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف عن مغيث بن سمي مرفوعا مرسلا.

[3]- الشفا: 172.

[4]- العمدة: 267.

[5]- نفسه: 267.

[6]- نفسه: 267.

[7]- نفسه: 267.

[8]- سقطت من نسخة "أ".

[9]- القاموس المحيط: 447.

قوله: "**سقطت بابل**"[1] هو بكسر الباء الثانية موضع بالعراق ينسب إليه السحر والخمر.

قوله: "**وأصنامها النخرة**"[2] هكذا في النسخ بالنون والخاء والنخر هو البالي.

قوله: "**قلعت بالسخطة**"[3] يصح أن تكون السخطة فعلة من السخط وهو الغضب.

قوله: "**وأحرقت السمائم**"[4] جمع سموم بفتح السين فيهما، وهي الريح الحارة تكون بالنهار غالبا.

613 قوله: "**بخت نصر**"[5] هو بضم الباء / وسكون الخاء المعجمة، ونصر بفتح النون وتشديد الصاد المهملة المفتوحة، وبخت مضاف إلى نصر. وفي القاموس أن بخت معناه ابن ونصر اسم صنم، وكان قد وجد عند الصنم، ولم يعرف له أب ينسب إليه، وهو الذي خرب بيت المقدس، وكان دنيال عليه السلام من السبايا التي أخذها من بني إسرائيل، وذلك أنه لما كثرت جرائم بني إسرائيل أوحى الله تعالى إلى أرمياء <النبي>[6] عليه السلام أن ذكر قومك، فقام فيهم أرمياء وألهمه الله خطبة بليغة بين فيها ثواب الطاعة، وعقاب المعصية، ثم أوحى الله إليه أنا مهلكوا[7] بني إسرائيل بيافث، ويافث هم أهل بابل، لأنهم أولاد يافث بن نوح.

فلما سمع ذلك أرمياء صاح وبكى، ومزق ثيابه ونبذ التراب على رأسه، فأوحى الله إليه أنا لا نهلكهم حتى يكون الأمر من قبلك، ففرح حينئذ أرمياء وقال لا أرضى بهلاك بني إسرائيل أبدا، ثم لبثوا بعد ذلك ثلاث سنين لم يزدادوا إلا معصية وشرا، فسلط الله عليهم بخت نصر فخرج في ستمائة ألف راية، فلما انفصل سائرا يريد بيت المقدس، بعث الله إلى أرمياء ملكا في صورة إنسان من بني إسرائيل، فجلس بين يديه فقال له أرمياء من أنت؟

1- العمدة: 267.

2- نفسه: 267.

3- نفسه: 267.

4- نفسه: 267. وفيها السهائم بدل السمائم.

5- نفسه: 267.

6- سقطت من نسخة "ب".

7- في نسخة "ب": إني مهلك.

قال له: أنا رجل من بني إسرائيل أتيتك أستفتيك في أهل رحم وصلت أرحامهم، وأحسنت إليهم غاية الإحسان، ولا يزيدهم ذلك إلا سخطا.

فقال أرمياء أحسن فيما بينك وبين الله تعالى صل رحمك وأبشر بخير، فانصرف الملك، ثم رجع إليه بعد أيام في صورة ذلك الرجل، فقال من أنت، فقال أنا الذي أتيتك أستفتيك في أهلي ورحمي، فقال له أرمياء عليه السلام أما طهرت أخلاقهم بعد؟ قال يا نبي الله ما أعلم كرامة يأتيها[1] أحد من الله تعالى إلى رحمه إلا أتيتها إليهم. فقال أرمياء عليه السلام: ارجع وأحسن إليهم، اسأل الله الذي يصلح عباده أن يصلحهم لك.

فانصرف الملك، فمكث أياما ونزل بخت نصر وجنوده حول بيت المقدس كالجراد المنتشر، ففزع منهم بنو إسرائيل، فجاء ذلك الملك إلى أرمياء عليه السلام وقال: أنا الذي أتيتك في أهلي ورحمي [مرتين][2]. فقال أرمياء عليه السلام: ألم يأن لهم أن يفيقوا من الذي هم فيه، فقال الملك يا نبي الله كل شيء كان يصيبني منهم قبل كنت أصبر عليه، واليوم رأيتهم على عمل لا يرضاه الله عز وجل. فقال أرمياء عليه السلام: على أي عمل رأيتهم؟ قال على كل عظيم من سخط الله تعالى، فغضبت لله تعالى وأتيتك وأنا أسألك بالله الذي بعثك بالحق إلا ما دعوت عليهم ليهلكهم الله تعالى. فقال أرمياء: يا ملك السماوات والأرض إن كانوا على حق وصواب فأبقهم، وإن كانوا على عمل لا ترضاه فأهلكهم.

فلما خرجت الكلمة[3] من أرمياء عليه السلام، أرسل الله صاعقة في بيت المقدس فالتهبت مكان القربان،/ وخسف بسبعة من أبوابها، فلما رأى ذلك صاح وشق ثيابه، وقال يا ملك السماوات والأرض أين ميعادك[4] الذي وعدتني؟ فنودي أنهم لم يصبهم ما أصابهم إلا بفتياك ودعائك. 614

فعلم أنها فتياه وأن ذلك السائل رسول من عند الله إليه، فخرج أرمياء بنفسه ودخل بخت نصر وجنوده بيت المقدس وخربه، وقتل بني إسرائيل، وأفناهم وأمر جنوده أن

---

[1]- في نسخة "ب": يوتيها.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- في نسخة "ب": الكلمات.

[4]- في نسخة "ب": وعدك.

يملأ كل ترسه ترابا ويقذفه في بيت المقدس حتى ملئوه ترابا، وأمر أن يجمع إليه من كان ببلدان بيت المقدس من بني إسرائيل فجمع إليه صغيرهم وكبيرهم، فاختار منهم سبعين ألف غلام، وقسمهم بين الملوك الذين كانوا معه، فأصاب كل واحد منهم أربعة أغلمة، وكان من أولئك الغلمان دنيال وحنانيا، وفرق بني إسرائيل ثلاث فرق، فثلثا قتلهم وثلثا سباهم وثلثا أقرهم بالشام في قصة مشهورة بسطها المؤرخون.[1]

قوله: "**ورجلاه من فخار**"[2] هو الطين المطبوخ.

قوله: "**فنصوص الكتب الماضية**"[3] يصح في الماضية الجر والرفع نعتا للكتب أو النصوص.

قوله: "**بشارات الأنبياء**"[4] البشارة بكسر الباء وبضم مصدر.

{من تسمى باسمه قريبا من مولده ﷺ}

قوله: "**عددهم سبعة**"[5] هذا هو المشهور، وزاد الحلبي[6] في سيرته أناسا آخرين تسموا بمحمد حتى بلغهم اثني عشرا وأكثر، وذكرهم منظومين فراجعهم إن شئت.

تنبيهات: {تقرير مسائل أخرى لها صلة بقسم النبوات}

{التنبيه الأول: الطوائف التي أنكرت نبوة نبينا محمد ﷺ}

الأول: اعلم أن المشركين والنصارى والمجوس واليهود ومن يجري مجراهم من الأوباش، أنكروا نبوءة نبينا ﷺ جحدا وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة فضلا عن حجة، وتمسك أكثر اليهود بامتناع النسخ وتقدم الكلام عليهم.

1- راجع تفصيل ذلك في الكامل في التاريخ لابن الأثير/1: 175 وما بعدها.

2- العمدة: 267.

3- نفسه: 268.

4- نفسه: 268.

5- نفسه: 268. جاء فيها: «قوله: إلا أناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة: محمد بن مسلمة الأنصاري ومحمد بن أحيحة بن الجلاح بضم الهمزة وحاءين مهملتين مفتوحتين بينهما ياء ساكنة... ومحمد بن حمدان الجعفي ومحمد بن براء البكري... ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلمي ومحمد بن اليحمدي...».

6- عبد الوهاب بن محمد بن حسن بن أبي الوفاء العلوي تاج الدين أبو نصر (ت: 875هـ)، قاضي القضاة بحلب. له "أوضح المسالك إلى علم المناسك". كشف الظنون/5: 639.

{التنبيه الثاني: نبينا محمد ﷺ مبعوث إلى الثقلين}

الثاني: لا نزاع بين المسلمين أن نبينا ﷺ مبعوث إلى الثقلين جميعا، الإنس والجن، مؤمنها وكافرها، عربها وعجمها، جاهلها وكتابيها، وزعمت شرذمة من اليهود والنصارى أنه مبعوث إلى العرب خاصة، واستدلوا بأن المحتاج إلى البعثة هم العرب دون العجم.

وهو مردود بأن الكل محتاجون إلى من يجدد لهم دينهم، كما مر في فوائد النسخ، بل احتياج اليهود والنصارى أعظم، لأن كتبهم ودينهم وقع فيه التحريف والتبديل، مع اعتقادهم أنه من عند الله.

والدليل أنه مبعوث إلى الكل ﷺ، أنه ﷺ ادعى أنه خاتم الأنبياء، وأنه مبعوث إلى الأحمر والأسود، وأقام المعجزة على ذلك، فوجب تصديقه في كل ما قال، والإيمان به، والقرآن الذي هو أعظم معجزاته ﷺ مفصح بذلك، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[1]، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[2]، ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[3]، وهذا في حق الإنسان. وأما الجن فقال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[4] الآية، ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[5].

---

[1]- سبأ: 28 ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

[2]- الأعراف: 157 ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيٓءِ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُومِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

[3]- التوبة: 33 – الفتح: 28 – الصف: 9.

[4]- الجن: 1 ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَاناً عَجَباً﴾.

[5]- الأحقاف: 28 ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾.

وقد قيل إن لفظ الناس يشملهم، قال صاحب أحكام الجان: «لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في أن الله تعالى أرسل محمدا ﷺ إلى الجن والإنس»[1].

615 قال / وثبت في الصحيحين من حديث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: (أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نبي قَبْلِي) إلى أن قال: (وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً)[2].

قال ابن عقيل: «الجن داخلون في مسمى الناس لغة»، وقال الراغب: « الناس جماعة حيوان ذي فكر ورؤية والجن لهم فكر ورؤية والناس من ناس ينوس إذا تحرك».

وقال الجوهري: «الناس قد يكون من الإنس ومن الجن، وفي الحديث أيضا (بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ)[3] قيل المراد الإنس والجن».

{التنبيه الثالث: النزاع في بعثه ﷺ للملائكة}

الثالث: إذا علمت أن نبينا ومولانا محمد ﷺ مبعوث إلى الثقلين، فاعلم أنه وقع النزاع في بعثه للملائكة على قولين:

الأول، أنه غير مبعوث إليهم وبه قال البيهقي والحليمي[4] وزين الدين العراقي[5] والفخر الرازي[6] والبرهان النسفي[7] وغيرهم وبعضهم حكى عليه الإجماع.

1- آكام المرجان في أحكام الجان: 47.

2- أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب: الصلاة على النفساء. ولفظه: (أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً ، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً).

3- جزء من حديث أخرجه الدارمي في كتاب السير، باب: الغنيمة لا تحل لأحد قبلنا.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 53 هامش 7 من الحواشي.

5- زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي (725/806هـ) المصري الشافعي، الحافظ العالم الفقيه الأصولي، اشتهر بفن الحديث. شذرات الذهب/7: 55 – الأعلام/3: 344.

6- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 15 هامش 41 من الحواشي.

7- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 279 هامش 1 من الحواشي.

الثاني، أنه مبعوث إليهم لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيراً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[2]، والملائكة من العالمين وقد بلغهم، وقوله ﷺ : (أُرْسِلْتُ إِلَى الخَلْقِ كَافَّةً)[3]، وما ورد في الخبر من أن الملائكة تتعبد بعبادة هذه الأمة، وغير ذلك من الأدلة.

وهذا القول صححه تقي الدين السبكي والجلال السيوطي في الخصائص[4] وفي كتاب الحاوي[5]، وألف في ذلك جزءا سماه "تزيين الأرائك في إرسال النبي ﷺ إلى الملائك"[6] وأكثر فيه من الاحتجاج على ذلك.

{التنبيه الرابع: نبينا محمد ﷺ مرسل إلى جميع الأنبياء والملائكة وجميع الحيوانات والجمادات}

الرابع: ذهب قوم إلى أن نبينا ﷺ مرسل إلى جميع الأنبياء وأممهم السابقة، وأن قوله ﷺ (بعثت إلى الخلق كافة) شامل لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة، وحكاه السيوطي في كتابه المذكور عن تقي الدين السبكي قال: ورجحه البارزي[7]، وزاد أنه مرسل إلى جميع

---

[1]- الفرقان: 1 ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيراً﴾.

[2]- الأنعام: 20 ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

[3]- جزء من حديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: (فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ) والحديث أخرجه مسلم في أول كتاب المساجد، وأخرجه البخاري في التيمم، والجهاد، وفي الاعتصام.

[4]- سبق التعريف بكتاب الخصائص في الجزء الأول ص: 252 هامش 3.

[5]- سبق التعريف بكتاب الحاوي في الجزء الأول ص: 243 هامش 7.

[6]- طبع الكتاب ضمن الحاوي للفتاوي/1: 251 نسخة مكتبة الأزهر.

[7]- هبة الله بن عبد الرحيم شرف الدين ابن البارزي الجهني الحموي (645/738هـ). قاض، حافظ للحديث، من أكابر الفقهاء الشافعية. من كتبه: "الوفا في سرائر المصطفى" و"ترتيب جامع الأصول في أحاديث الرسول" و"إظهار الفتاوى من أسرار الحاوي" وغيرها كثير. طبقات الشافعية الكبرى/10: 387. الأعلام/8: 73.

الحيوانات والجمادات، واستدل له بشهادة الضب له ﷺ بالرسالة، وقد صحح السيوطي أيضا أنه مرسل إلى جميع الأنبياء مع الملائكة في الكتاب المذكور، وزاد في أثناء الكلام أنه ﷺ مرسل إلى حور الجنة وولدانها، وقال: «لعل من جملة فوائد الإسراء ودخوله ﷺ إلى الجنة تبليغ من في السماوات من الملائكة ومن في الجنان من الحور والولدان ومن في البرزخ من الأنبياء رسالته ليؤمنوا به ويصدقوه مشافهة في زمنه بعد أن كانوا مؤمنين به قبل وجوده».

{التنبيه الخامس: نبينا محمد ﷺ أفضل الخلق كافة}

الخامس: لا خفاء أن نبينا ﷺ أفضل الخلق كافة الأنبياء والملائكة وغيرهم ، ولا نعلم في ذلك خلافا إلا من لا يعتد به، وسنزيدها بيانا إن شاء الله تعالى.

{الحشر والنشر من موجبات العلم الضروري بصدق رسالة نبينا ﷺ}

قوله: "**والنشر عبارة عن إحيائها..**"[1] الخ، على ما ذكر المصنف يكون الحشر أخص من النشر، لأنه جعل «الحشر عبارة عن جمع الأجساد وإحيائها، وسوقها إلى الموقف»[2]، فدخل في معنى الحشر / مسمى النشر، الذي هو الإحياء، والأقرب أن النشر هو إيجادها بعد فنائها، وجمعها بعد تفريقها، مع إحيائها وإخراجها من قبورها. والحشر هو جمعها إلى الموقف، وسنزيد هذا المحل بيانا.

616

قوله: "**وكلاهما ممكن**"[3] هذا هو الكبرى، وحذف النتيجة وأتى بالدليل على طريق القياس المقسم، ذي الجزء غير التام، وهو أن الإعادة إما إيجاد بعد عدم، أو جمع بعد تفريق، وكل إيجاد بعد عدم ممكن، وكل جمع بعد تفريق ممكن، فينتج الإعادة ممكنة. ثم إن هذه النتيجة المطوية جعلها صغرى لمقدمة أخرى، وهي:

{كل ممكن أخبر الرسول ﷺ بوقوعه فهو حق}

قوله: "**وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه حق**"[4]، فينتج من الأول الإعادة حق، هذا تركيب المصنف، وقد علمت أن الوسط في هذا الدليل الثاني لم يتحد، لأن الإمكان في

---

[1]- العمدة: 270 .
[2]- نفسه: 270.
[3]- نفسه: 270.
[4]- نفسه: 270.

موضوع الكبرى مقيد في إخبار الصادق بوقوعه، فلابد من تقدير مثل ذلك في محمول الصغرى، وكأنه يقول: الإعادة ممكنة، أخبر الصادق بوقوعها، وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه حق، فالإعادة حق.

{النزاع بين المذاهب في إعادة المعدوم}

واعلم أن إعادة المعدوم جائزة عندنا وعند المعتزلة، لكن المعدوم عندهم شيء، فإذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة، فأمكن أن يعاد لأجل ذلك. وعندنا ينتفي بالكلية، مع كونه ممكن الإعادة، وخالف الفلاسفة <والتناسخية>[1] ووافقهم بعض الرافضة وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي[2] من المعتزلة.

أما الأولون فأنكروا المعاد الجسماني، وأما الآخرون فهم وإن قالوا به ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: «الإعادة جمع الأجزاء»، وقد بين المصنف إمكان الإعادة.

واحتج الفلاسفة على امتناعها بأمور: الأول: أن الشيء إنما يكون معادا، إذا أعيد بجميع عوارضه، ومنها وقته، فيلزم أن يعاد في وقته الأول، وحينئذ يكون مبتدأ لا معادا.

والجواب، أن الشيء يعاد بعوارضه المشخصة، وليس الوقت منها، فإن الموجود بالأمس هو الموجود اليوم قطعا، وليس بينهما تخالف إلا في الوهم.

ويحكى أن ابن سينا وقع بينه وبين تلميذ له هذا البحث، فأصر التلميذ على أن تخالف الوقت يوجب التغاير خارجا. فقال ابن سينا: «إن كان الأمر كما زعمت، فلا يلزمني الجواب، لأني غير من يخاطبك، وأنت أيضا كذلك»، فبهت التلميذ واعترف بالحق.

ولو سلمنا اعتبار الوقت، فلا نسلم أن المعاد في الوقت الأول، يكون مبتدأ إلا لو لم يكن الوقت معادا، ولم يكن المعاد مسبوقا بحدوث آخر.

الثاني: أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لصح أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية، وفي جميع العوارض، وحينئذ لا يحصل التمايز بينهما.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- يعني الزمخشري السابق الترجمة: 96.

ورد بأن التمايز يكون بالمشخصات مع أنه غير لازم في نفس الأمر. ولهم شبه أخر ذكرت في المطولات.

{مناقشة مختلف فرضيات الإعادة بحسب الاعتبارات المختلفة}

قوله: "**بحسب قابلها**"[1] أي الجسم المعادي.

قوله: "**بحسب فاعلها...**"[2] الخ، هذا مستغنى عنه، بعد بيان إمكان القابل / بما مر من عموم تعلق الصفات، وإنما ذكره زيادة في البيان. 617

قوله: "**فقد تغير طبعها عن طبع الحياة**"[3] أي، لأنها إذا صارت ترابا، صارت على طبع التراب، وهي البرودة واليبوسة وطبع الحياة الحرارة والرطوبة، فلا يجتمعان.

قوله: "**تعالى** ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ﴾"[4][5] أي، المرخ[6] ونحوه من العيدان التي يحك بعضها ببعض، فتخرج منها النار.

{ما احتج به المنكرون لبعث الأجساد من الأوجه}

قوله: "**لأنه كان جزءا لبدن كل واحد منهما قبل العدم**"[7] أي أنه كان جزءا من بدن المأكول أولا، ثم صار جزءا من بدن الآكل ثانيا، فصدق أنه كان جزءا من بدن كل منهما، وإن لم نعتبر السابق من اللاحق، وهو معنى الجملة في كلامه.

فإن قيل: الكلام مفروض فيما إذا أكل إنسان إنسانا، وقولنا يكون المأكول جزءا من الآكل أو من المأكول، يستلزم في القسم الثاني أن يكون الشيء جزء نفسه[8]، وهو باطل.

1- العمدة: 270.
2- نفسه: 270.
3- نفسه: 271.
4- يس: 79 ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾.
5- العمدة: 271.
6- هو شجر رقيق سريع الوري، يقتدح به.
7- العمدة: 271.
8- في نسخة "ب": يكون الشيء جزءا لنفسه.

قلنا: لا يلزم من أكل إنسان إنسانا أن يأكلها جميعا، بل بعضها، وذلك البعض حينئذ كونه جزءا من المأكول أو الأكل واضح، ولو سلم فالمأكول أولا غيره ثانيا، لتعدد المشخصات، ولو سلم فالسؤال يفرض حيث يصح التمثيل كلا أو بعضا، والاعتراض المذكور مناقشة في عبارته.

وبعد كتبي هذا، رأيت عبارة المواقف «لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزءا منه»، فمزجه السيد بقوله: «بحيث صار المأكول أي بعضه جزءا منه»، وهو جوابنا الأول.

قوله: "**حلول الشيء الواحد بالشخص في محلين**"[1] **أي** وأما بالنوع فيجوز، كحلول الإنسان في زيد وعمرو، وزاد السعد في تقرير السؤال «أنه لو كان أحدهما مؤمنا والآخر كافرا، يلزم تعذيب الأجزاء المطيعة، وتنعيم الأجزاء العاصية»[2].

قوله: "**بل كل ذلك خلاص عن الألم...**"[3] الخ، ظاهره أن الخلاص عن الألم ليس بلذة، وهو مذهب الجمهور، وتقدم أن ابن زكرياء[4] ذهب إلى أن «اللذة هي الخلاص عن الألم»، كلذة الأكل هي خلاص عن الجوع، ولذة الشرب خلاص عن الظمأ.

{الأجوبة عن مختلف الأوجه}

قوله: "**والجواب عن الأول...**"[5] الخ، قال سعد الدين: «والجواب أنا نعني بالحشر، إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الحاصلة بالتغذية، فالمعاد من كل من الآكل والمأكول أجزاؤه الأصلية الحاصلة في أول الفطرة، من غير لزوم فساد.

فإن قيل: يجوز أن تكون تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الآكل نطفة، وأجزاء أصلية لبدن آخر، ويعود المحذور.

قلنا: الفساد إنما هو في وقوع ذلك، لا في إمكانه، فلعل الله يحفظها من أن تصير جزءا لبدن آخر، فضلا عن أن تصير جزءا أصليا. وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك، ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه، ونحن نقول: لعله يحفظها عن

1- العمدة: 271.

2- شرح المقاصد/2: 213.

3- العمدة: 271.

4- سبق التعريف به في الجزء الثاني ص: 242 هامش 1 من الحواشي.

5- العمدة: 271.

618 التفرق، ولا يحتاج إلى إعادة الجمع / والتأليف، بل إنما تعاد إلى الحياة والصورة والهيئة»[1] انتهى.

وقال أيضا في شرح النسفية: «فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأن البدن الثاني ليس هو الأول، لما ورد في الحديث من أن (أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ)[2] و أن الجهنمي (ضِرْسُه مِثْل أُحُد)[3]، ومن هاهنا قال من قال: «ما من مذهب، إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ». قلنا: إنما يلزم التناسخ، لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي مثل ذلك تناسخا، كان نزاعا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيقته، سواء سمي تناسخا أم لا»[4].

قوله: "**قد يحصل فجأة، فيلتذ به...**"[5] الخ، يعني كما يقع الإنسان على كنز من غير شعور، أو يعطى مالا بغتة، ونحو ذلك، فتحصل له اللذة من غير أن يتقدم له الشوق والطلب أصلا، وبهذا رد على ابن زكرياء في تفسيره اللذة بالخلاص عن الآلام[6].

قوله: "**فلا نسلم أن لذة الآخرة كذلك...**" [7] الخ، قد ورد أن من شرب من حوض نبينا[8] ﷺ لا يظمأ بعد ذلك أبدا[9]. وإنما يشرب في الجنة تنعما لا لدفع الألم، غير أن هذا لا

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 95.

[2]- الحديث مروي عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: (أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كُحْلٌ لَا يَفْنَى شَبَابُهُمْ وَلَا تَبْلَى ثِيَابُهُمْ). أخرجه الترمذي في كتاب صفة الجنة، باب: ما جاء في صفة ثياب أهل الجنة.

[3]- الحديث مروي عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (ضِرْسُ الْكَافِرِ أَوْ نَابُ الْكَافِرِ مِثْلُ أُحُدٍ وَغِلَظُ جِلْدِهِ مَسِيرَةُ ثَلَاثٍ). أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء. وأخرجه الترمذي في كتاب صفة جهنم، باب: ما جاء في عظم أهل النار.

[4]- قارن بشرح العقائد النسفية: 109.

5- العمدة: 272.

[6]- في نسخة "ب": الألم.

[7]- العمدة: 272.

[8]- في نسخة "ب": مولانا محمد.

[9]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب التعبير، باب: تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح ولفظه: (أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، فَمَنْ وَرَدَهُ شَرِبَ مِنْهُ، وَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا، لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي، ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ).

يعترف به الخصم المنكر للشريعة، ولكن يكفينا نحن منع أن تكون لذات[1] الآخرة من جنس لذات الدنيا.

قوله: "**لا شركة بينهما إلا في الأسماء**"[2] أي بين لذات الآخرة ولذات الدنيا، وكأنه أطلق اللذات على الملذوذات، ولاشك أنهما لا اشتراك بينهما إلا في التسمية، كما يقال إن في الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك، وفي الدنيا هذه الأسماء، والحقائق متباينة كما قال تعالى: **﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾**[3]، أي بخلاف خمور[4] الدنيا.

قوله: "**لم يثبت بدليل قطعي عقلي...**"[5] الخ، أي لم يثبت أن الله تعالى يعدمها ثم يوجدها، يعني ولا يثبت أيضا نفي ذلك، ولا ثبت أنه يفرقها ثم يجمعها فوجب الوقف، وهذا مختار إمام الحرمين، وهو أنا نقطع بأن الأجسام تعاد كما هو العقيدة ، ولا نجزم بعد ذلك بأنه عن عدم محض أو عن تفريق، بل نتوقف لعدم دليل يعين أحدهما، وتبعه المحققون.

قوله: "**بل التفريق أيضا هلاك**"[6] أي لأنه هلاك للجملة والهيئة والتركيب، فصدق عليه الهلاك.

قوله: "**الثاني، إذا قلنا بعدم الأجسام...**"[7] الخ، جعل المصنف هذا الكلام في التنبيه، يدل على أنه ليس في المتن، وقد وقع في النسخ بعد قوله: " كالحشر والنشر " ما نصه: «لعين هذا البدن، لا لمثله إجماعا، وفي كونه عن تفريق أو عدم محض تردد، باعتبار ما دل عليه الشرع، أما الجواز العقلي فيهما باتفاق»[8] انتهى.

---

[1]- في نسخة "ب": لذة.

[2]- العمدة: 272.

[3]- الصافات: 47.

[4]- في نسخة "ب": خمر.

[5]- العمدة: 272.

[6]- نفسه: 272.

[7]- نفسه: 272.

[8]- نفسه: 269.

الاختلاف في أن الأجسام المبعوثة هل هي التي كانت في الدنيا أم غيرها؟}

واعلم أن ما ذكره المصنف من الإجماع على <أن>[1] المعاد عين هذا البدن حكاه غيره، لكن بلفظ الاتفاق. وحكى ابن عطية الخلاف، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ﴾[2]، أي: «حفظ ما تنقص، إنما هو ليعود

619 / بعينه يوم القيامة وهذا هو الحق. وذهب بعض الأصوليين إلى أن الأجساد المبعوثة، يجوز أن تكون غير هذه.-قال:- وهذا عندي خلاف لظاهر كتاب الله ولو كانت غيرها، فكيف تشهد الجلود والأيدي والأرجل على الكفرة، إلى غير ذلك مما يقتضي أن أجسام الدنيا هي التي تعود»[3] انتهى.

وقد تأول قول من قال: « إنها غيرها» على معنى أنها غيرها في الزائد كما ورد أن: ضرس الكافر تكون في جهنم مثل جبل أحد، وأن المؤمن يدخل الجنة على صورة أبيه آدم[4]، وعلى هذا المنحى تؤول ما يحكى عن الغزالي وغيره من الغيرية.

أما سعد الدين، فيظهر من مجرى كلامه، أنه لا يستبعد أن تكون الأجسام المعادة غير هذه، قال في شرح المقاصد بعد أن ذكر الشبه الواردة على إعادة المعدوم: « وقد يجاب عن الوجوه، بأنا لا نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل من يراه أنه هو ذلك الشيء، كما يقال: «أعد كلامك» أي تلك الحروف التي بتأليفها وهيئتها، ولا يضر كون هذا معادا في زمن، وذلك مبتدأ في زمن آخر، ولا مناقشة في

1- سقطت من نسخة "ب".

2- ق: 4 ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ﴾.

3- تفسير ابن عطية/13: 529.

4- جاء في الحديث الصحيح، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ، قَالَ : اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ، فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ، فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الْآنَ). أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب: بدء السلام. ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير.

أن هذا نفس الأول أو مثله. وهذا القدر كاف في إثبات الحشر، ولا يبطل شيء من الوجوه»[1] انتهى.

وقال أيضا، بعد تقريره لمذهب الغزالي: «أنه يظهر من كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد، أن معنى ذلك أن يخلق الله من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص، ولا امتناع في إعادة المعدوم بعينه. وما شهدت به النصوص، من كون (ضِرْسُ الْكَافِرِ مِثْلُ جَبَلِ أُحُدٍ) يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾[2] الآية، ولا يبعد أن يكون قوله: ﴿أَوَ لَيْسَ ٱلذِے خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[3] إشارة إلى هذا. -قال:- فإن قيل: على هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية، غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية.

قلنا: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات، وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن. ولهذا يقال: الشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه، وإن تبدلت الصور والهيئات، بل كثير من الآلات والأعضاء، ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب[4]، إنها عقوبة لغير الجاني»[5] انتهى. ولكن هذا الكلام يرجع إلى أن المغايرة، إنما هي في الزائد كما قلنا أولا.

---

[1]- قارن بشرح المقاصد/5: 88.

[2]- النساء: 55 ﴿إِنَّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً﴾.

[3]- يس: 80 ﴿أَوَ لَيْسَ ٱلذِے خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾.

[4]- في نسخة "ب": الشيب.

[5]- قارن بشرح المقاصد/5: 90-91.

{اختلاف الأشاعرة في إعادة الأعراض بأعيانها}

قوله: "**وقد اختلف أصحابنا في إعادة الأعراض بأعيانها...**"[1] الخ، الصحيح عند أصحابنا أن الأعراض تعاد، إلا أنهم اختلفوا هل يصح أن تعاد في غير محلها أم لا؟ بناء على أن اختصاصها به نفسي فيمتنع، أو بالفاعل المختار فيجوز؟ قال ابن التلمساني: «وإليه ميل المحققين»[2]. وذهب بعض المتكلمين إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد معاد لمعنى، فلو أعيد / العرض لزم قيام المعنى بالمعنى، والأكثرون من المعتزلة قالوا: «ما لا يبقى من الأعراض، كالحركات والأصوات تمتنع إعادته» وقسموا ما يبقى إلى «ما يكون مقدورا للعبد فتمتنع إعادته، وما لا فلا تمتنع إعادته» والحاصل أن هؤلاء يمنعون إعادة غير الباقي مطلقا، وإعادة الباقي إذا كان مقدورا للعبد، والصحيح إعادة الجميع». 620

قال سعد الدين: «لنا إقناعا، أن الأصل فيما لا دليل على وجوبه ولا امتناعه هو الإمكان، على ما قال الحكماء: «كلما قرع سمعك من الغرائب، قدره في بقعة الإمكان ما لم يدارك عنه قائم البرهان» فمن ادعى امتناع إعادة المعدوم فعليه بالدليل، وإلزاما أن المعاد مثل المبدأ بل عينه، لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه. ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت، للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات»[3] انتهى.

{ما ذكره المفسرون في قوله تعالى ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾}

قوله: "**يعني به غيرها في الوقت...**" [4] الخ، ذكر المفسرون في هذه الآية تأويلات أحدها: أن المراد بتبديلها إعادتها بنفسها جديدة، كما تقول: «أبدلت خاتمي إذا كسرته وصغت من فضته خاتما». وعليه فتكون الغيرية في الهيئة والتشخص. الثاني[5]: أن المراد

---

[1]- العمدة: 272. وفيها: واختلف أصحابنا في إعادة أعيان الأعراض...

[2]- في نسخة "ب": مال المحققون.

[3]- قارن بشرح المقاصد/5: 83.

[4]- العمدة: 272.

[5]- في نسخة "ب": ثانيها.

إعادة غيرها حقيقة، لأن المتألم هي النفس، وهي باقية. وقيل: الجلود هي السرابيل، وقيل: المراد به التبديل في الأوصاف، فتعاد الجلود بأعيانها، لكن تكون غير الأولى في الأعراض.

{الكلام في عقيدة الإيمان بالصراط والمخالفون فيه}

قوله: "**جسر ممدود على متن جهنم...**"[1] أي على ظهر جهنم، والجسر بفتح الجيم ويكسر أيضا هو الذي يعبر عليه. أما الصراط لغة: فالطريق، وأما اعتقادا: فما ذكره المصنف.

قوله: "**ومن أمسك السماوات...**"[2] الخ. هذا دفع لما يستبعد من مشي الإنسان على أرق من الشعرة، لأن ذلك في حيز الإمكان <ولا>[3] سيما عندنا. فإنه لا أثر لقدرة العبد، وإنما الفاعل هو الله تعالى، ولا يتعاصى عن قدرته ممكن. وأنكره المعتزلة وقوفا على[4] المألوف في العادة، ولم يعلموا أنه ممكن عقلا ووارد سمعا، والآخرة مبنية على خرق العوائد.

وقد روي أنه ﷺ سئل كيف يمشي الكافر يوم القيامة على وجهه قال: (إِنَّ الَّذِي أَمْشَاه عَلَى رِجْلَيه قَادِر أَنْ يُمْشِيه عَلَى وَجْهِه)[5]. وقد قال بعض أصحابنا أيضا: «إنه لم يصح أنه أحد من السيف وأرق من الشعر. وقال: الصحيح أنه عريض، وفيه طريقان، يمنى ويسرى»، ورد بأنه في مسلم. والذي اشتهر بين أهل السنة، أنه أحد من السيف وأرق من الشعر[6]. وورد مع ذلك أنه مسيرة ثلاثة آلاف سنة: ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء.

---

[1] - العمدة: 273.

[2] - نفسه: 273.

[3] - سقطت من نسخة "ب".

[4] - في نسخة "ب": عند.

[5] - ولفظه عن أنس بن مالك (أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ ؟ قَالَ: أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ). أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: كيف الحشر. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: يحشر الكافر على وجهه.

[6] - انظر صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم. وصحيح مسلم كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤيا.

وقال ابن أبي جمرة[1]: « قد جاء في صفة الصراط أنه أرق من الشعر، وأحد من السيف، وأنه سبع عقبات، وأن طول كل عقبة منه مقدار ثلاثة آلاف سنة»[2] انتهى. وهذا الكلام دل على أن مجموعه مسيرة إحدى وعشرين ألف سنة.

وذكر ابن حجر عن الفضيل بن عياض[3] «أن الصراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة، خمسة آلاف صعود، وخمسة آلاف هبوط، وخمسة آلاف استواء[4]، أدق من الشعرة، وأحد من السيف، على متن جهنم، لا يجوز عليه إلا ضامر مهزول / من خشية الله تعالى»[5]، جعلنا الله من ذلك الرعيل الأول. 621

قوله: "**لتلجلج الشك**"[6] أي تحركه.

قوله: "**أو التعرض لتأويله على خلاف الظاهر...**"[7] الخ، يعني أن المعتزلة تأولوا ما ورد من لفظ «الصراط» على غير حقيقته، وذلك أنهم قالوا: «لا يمكن العبور على الصراط، ولو قدرنا إمكانه، فإن فيه تعذيب المؤمنين في مرورهم عليه، ولا عذاب على المؤمنين».

وتأولوا ما ورد من الصراط بأن المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[8]، وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾[9]. وقيل المراد بالصراط: الأدلة الواضحة. وقيل:

---

[1]- أبو محمد عبد الله بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي (ت: 699هـ) المحدث الراوية، الولي الصالح، صاحب الكرامات، له "مختصر البخاري" و"بهجة النفوس". نيل الابتهاج: 216- شجرة النور: 199.

[2]- قارن بالعلوم الفاخرة/2: 29.

[3]- الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي الخراساني (ت: 187هـ).الإمام القدوة شيخ الإسلام، كثير الحديث والورع، روى عن الأعمش وجعفر الصادق، وعنه الشافعي. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 300.

[4]- في نسخة "أ": مستوى.

[5]- قارن بعقيدة التوحيد في فتح الباري صحيح البخاري: 628.

[6]- العمدة: 273.

[7]- العمدة: 273.

[8]- محمد: 6.

[9]- الصافات: 23 ﴿مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾.

العبادات[1] كالصلاة والزكاة ونحوهما، وقيل المراد: الأعمال الردية التي يسأل عنها، فكأن السؤال عنها والامتحان بها مرور عليها، ويكثر المرور ويطول بكثرتها، ويقصر بقلتها.

وأجاب أصحابنا بأن العبور على الصراط ممكن بالضرورة، كالطيران في الهواء، والمشي على الماء، وأما قولهم: «إن فيه تعذيب المؤمنين»، فالجواب أن الله يسهله على من شاء كما ورد: (أن منهم كالبرق الخاطف، وكالريح، وكالجواد، ومنهم المجرور على رجليه أو على وجهه)[2] عياذا بالله، فإذا لم يفهم موجب التأويل، وجب الإيمان بالصراط على ما ورد، ولا يصرف عن ظاهره، وهو المطلوب.

{الكلام في عقيدة الإيمان بالميزان والمنكرون له}

قوله: "**بعمود وكفتين**"[3]، أي ولسان، والكفة بكسر الكاف، وتفتح أيضا، وورد أن: «الكفتين، كإطباق السماوات والأرض إحداهما نيرة[4] والأخرى مظلمة، فتوضع الحسنات في النيرة على هيئة حسنة، والسيئات في المظلمة على خلاف ذلك، والصنج[5] يومئذ مثاقيل[6] الذر[7]، مبالغة في تحقيق العدل»، وروي أيضا أن: «الجنة تكون عن يمين العرش والنار عن يساره، وينصب الميزان بين يدي الله تعالى، كفة الحسنات عن يمين العرش قبالة الجنة، والأخرى عن يساره قبالة النار».

قوله: "**عند أهل السنة**"[8] يعني، وأما المعتزلة فليس حقيقيا عندهم، كما يتبين.

1- في نسخة "ب": العبادة.

2- كما ورد في الحديث: (...قيل يا رسول الله، وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب، فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم...) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية.

3- العمدة: 273.

4- في نسخة "ب": منيرة.

5- قال في القاموس: 251: «وصنجة الميزان معربة». اهـ.

6- وفيه أيضا: 1256: «مثقال الشيء: ميزانه من مثله».

7- وجاء فيه: 506: «الذر: صغار النمل، ومائة منها زنة حبة شعير، الواحدة: ذرة». من الحاشية.

8- العمدة: 273.

قوله: "**صحف الأعمال أو مثالات**"[1] يعني ولا توزن الأعمال نفسها، لأنها معاني لا يصح أن توزن بالميزان المحسوس.

قوله: "**وأنكره معظم المعتزلة...**"[2] الخ، كذا في عبارة الفهري وعبارة السعد: «أنكر بعض المعتزلة»[3] انتهى. وإنما أنكروه لأنهم قالوا: «الأعمال معاني لا يمكن أن توزن حسا، فلم يبق إلا أن يكون الميزان [الوارد][4] معنويا» بمعنى أنه شيء يعرف به مقادير الأعمال كما تعرف الأوقات بميزان الشمس، ونحوه، وقيل: «هو الإدراك، فميزان الألوان البصر، وميزان الأصوات السمع، والطعوم الذوق وهكذا، وميزان المعقولات العلم والعقل».

والجواب أن الموزون صحائف الأعمال، والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعاني. أو يجعل للحسنات أجسام نورانية، وللسيئات أجسام ظلمانية، وهذا كله لا استحالة فيه، وقد وردت به ظواهر النصوص، فلا وجه للعدول عنها أصلا.

{ما تأول به المعتزلة كفتي الميزان والموزون}

622 قوله: "**وأولوا الوزن على اعتبار الحسنات**"[5] / يعني والسيئات كما في عبارة ابن التلمساني، فإن هذا الكلام كله له، وكأنه سقط من النسخ.

قوله: "**سئل عن ذلك، فقال توزن الصحف**"[6] هذا اللفظ، لا يقتضي أنه لا يوزن غير الصحف، إذ ليس فيه حصر، فلا يرد به قول الجبائي، لكن لما كان الحديث في معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال، كان فيه معنى الحصر وأن الموزون هو الصحف لا جواهر أخرى، وحينئذ إن صح هذا الحديث كان تخطئة للجبائي، غير أنه يكون القول الثاني المذكور عند المصنف وهو: «أن الموزون مثالات» باطلا أيضا، ويمكن أن يكون هو قول الجبائي.

1- العمدة: 273.
2- نفسه: 273.
3- شرح المقاصد/2: 223.
4- سقطت من نسخة "أ".
5- العمدة: 273.
6- نفسه: 273.

فإن قيل: لو كان ذكر قول الجبائي وجب أن يذكر جميع أقوال المعتزلة، إذ لا فرق ولا يصح لأنه إنما تصدى لذكر المذهب السني فقط.

قلت: لما كان قوله ليس فيه إنكار للميزان المحسوس على ما يقول أهل السنة بخلاف غيره ذكره، والحق أنه ليس إياه عنى المصنف، ومن ثم ساقهما معا، غير أن ما بطل به قول الجبائي يبطل به الآخر، إذ لا فرق بينهما.

{هل الوزن خاص بالمؤمنين أو عام لهم وللكافرين}

قوله: "**وهل الوزن خاص بالمؤمنين...**" [1] الخ، لا نزاع في أن الوزن يكون في حق المؤمنين، ووقع النزاع في الكافرين، هل يكون لهم وزن أم لا؟ ومنشأ الخلاف تعارض النصوص الشرعية، <فقد>[2] قال تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾[4] الآية، ولا خلود إلا للكافرين[5]، ولا تظهر الخفة إلا بالوزن، ومن يجعل الوزن عاما بتأول الآية الأولى على أن معنى إقامة الوزن نفعه أو رجحانه أو ظهور أثره، ومن يجعله خاصا يتأول الثانية على معنى أنه لا بر لهم ولا طاعة، فعبر عن ذلك بخفة موازينهم، وهو مستبعد.

وقال أبو الفضل الغزنوي[6] في تفسيره: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ﴾: «أي لا نزن عملهم بشيء». الخدري: «يؤتى بأعمال كجبال تهامة، فلا تزن شيئا»، قال ﷺ: (إنه ليأتي الرجل

---

[1]- العمدة: 273.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- الكهف: 100 ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾.

[4]- الأعراف:8 ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾.

[5]- في نسخة "ب": للكفار.

[6]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 266 هامش: 7 من الحواشي.

العظيم السمين، فلا يزن جناح بعوضة اقرأوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾[1].

وقال ﷺ حين ضحكوا من حمش ساق ابن مسعود، وهو يصعد النخلة: (أتضحكون من ساق توزن بعمل أهل الأرض)[2]. قال: فدل هذا على أن الأشخاص توزن» انتهى.

{مما علم من الدين ضرورة ثبوت الجنة والنار وإنكار جماعة من المعتزلة لخلقهما}

قوله: "**وهبوط آدم**"[3] هو بالجر عطف على قوله: «أي وبدليل هبوط آدم».

قوله: "**على أنه من باب التعبير عن المستقبل...**"[4] الخ، هذا مردود بأنه خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلا بقرينة، ثم على حملهم يكون المعنى أنها ستعد في يوم الجزاء. ويرد أيضا بأنه لا معنى للإعداد إذ ذاك، وإنما يكون قبل ذلك.

قوله: "**على بستان من بساتين الأرض**"[5] أي وقالوا: «هو جنة بعدن» واستدلوا بأن الله تعالى قال في الجنة الحقيقية: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[6] ورد أولا: بأن الهبوط إنما يكون من علو إلى سفل. وثانيا: بأن ذلك إنما يكون يوم الجزاء وليس وصفا ذاتيا للجنة.

1- أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب:﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار (بدون باب).

2- عن ابن مسعود: أنه كان يجتني سواكا من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: (مم تضحكون؟) قالوا: يا نبي الله، من دقة ساقيه، فقال: (والذي نفسي بيده، لهما أثقل في الميزان من أحد) أخرجه أحمد في مسنده، باب: المناقب "عبد الله بن مسعود" وقال: «إسناده صحيح».

3- العمدة: 273.

4- نفسه: 273.

5- نفسه: 273.

6- الحجر: 48 ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾.

قوله: "**لا تتوقف على الأغراض...**"[1] الخ، هذا جواب عما مر لهم[2] من أنه لا فائدة في خلقهما[3] الآن، فنقول: / لا نسلم التزام الفائدة، سلمنا ولا نسلم انعدامها. 623

قوله: "**وجب أن لا ينقطع نعيم الجنة...**" [4] الخ، أي أن لا ينقطع في أوان بحيث يستمر ابتداء وانتهاء منذ خلقتا والتالي باطل، وبيانه: إنكم معشر أهل السنة زعمتم أنهما اليوم مخلوقتان، وقد انقطع أكل الجنة الآن، إذ لم يحصل الأكل منها الآن، وإنما يكون ذلك بعد دخول الجنة، والشيء كما يصدق عليه الانقطاع انتهاء يصدق عليه ابتداء.

{الجواب عن مزاعم المعتزلة}

قوله: "**بعد دخولهما في الآخرة**"[5] أي بعد دخول الجنة والنار في الآخرة، فالمصدر مضاف للمفعول، وهذا جواب الفخر. قال ابن التلمساني: «وأولى من هذا ما ذكره بعض المفسرين، أن المراد بالأكل هنا المأكول، كما قال تعالى: ﴿تُوتِيَ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾[6] انتهى. يعني: والمأكول غير منقطع لوجوده الآن، وهو ظاهر وبه فسر المفسرون، وهو أن مأكولها وثمارها، لا تنقطع كثمار الدنيا، وظلها لا يزول ولا تنسخه الشمس كظلال الدنيا».

وهذا الجواب الذي ذكر ابن التلمساني، هو الذي دل على ما قررنا به انقطاع أكل الجنة آنفا كما لا يخفى، وأيضا قد ذكر استدلالي الفخر معا «وهو أنه لو كانتا مخلوقتين لوجب أن لا ينقطع نعيم الجنة، لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾[7]، وقد قال

1- العمدة: 273.

2- في نسخة "ب": عن إيرادهم.

3- في نسخة "ب": بخلقهما.

4- العمدة: 274.

5- نفسه: 274.

6- إبراهيم: 27 ﴿تُوتِيَ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

7- الرعد: 36 ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾.

تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1]، وأنه لو كانتا موجودتين، لوجب عدمهما يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾. وأجاب عن الآية الأولى بما مر، وعن الثانية بأنه عام مخصوص»[2].

وذلك يدل على أن الانقطاع الأول ابتداء، والثاني انتهاء بعدمهما عند قيام الساعة. وعليه ففي كلام المصنف اختلال لأنه ساق قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ وأنه مخصوص وهو مترتب على ما لم يذكره، من أنهما لو كانتا موجودتين، لوجب عدمهما. ويصح أن يراد بانقطاع أكل الجنة، فناؤه وانعدامه في المستقبل، كما أريد بانعدام الجنة والنار، وغايته أن المعترض اعتبر انعدام أكل الجنة وانعدام الجنة والنار دليلين، ويؤيد هذا تبيينه الاستثنائية في الدليل الأول، بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾، تأمل.

وعليه، فلا اختلال في كلام المؤلف، بل غايته الاختصار بالاقتصار على الاعتراض الأول ويكون قوله: «والجواب أن ذلك بعد دخولهما في الآخرة، أو نقول قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ عام مخصوص»[3] معناه: أنا إن شئنا اعتبرنا التخصيص في الآية الأولى باعتبار الأزمان، فتبطل الملازمة في دليل المعترض أو في الثانية باعتبار الأفراد، فتبطل الاستثنائية فيه، وهو واضح.

وعليه ففي جواب الفهري نظر ظاهر، ومعنى التخصيص الذي ذكره المصنف أنا نجعل الجنة والنار من المستثنيات، كما قيل ذلك في الروح والعرش والقلم.

---

[1] - القصص: 88 ﴿وَلاَ تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهاً ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

[2] - انظر المسألة مبسوطة في كتاب المعالم في أصول الدين للفخر الرازي: 91.

[3] - العمدة: 274.

وقد اختلف المفسرون في الوجه المذكور في الآية، فقيل: ذات الله، وقيل: دينه، وقيل: ملكه، وقيل: ما أريد به وجهه / ورضاه، وقيل: جاهه، وقيل: ما يقصد إليه بالقربة. 624

تتمة: ذهب منذر بن سعيد البلوطي[1] في هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة، على ما حكي عنه، وهو مسبوق بالإجماع محجوج به.

{الكلام في الإيمان بعقيدة عذاب القبر وإحياء الموتى وسؤالهم وإنكار بعض المعتزلة لذلك}

قوله: "**لعدم تقييده بالغدو والعشي**"[2] الخ، يعارض بقوله تعالى: ﴿**وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[3] بمعنى مقدار طرفي النهار من الدنيا، فكما تصور ذلك في الجنة يتصور في النار، ويفرق بأن تجدد أصناف الأرزاق والنعم متحقق، فصح أن تعتبر لها أوقات بخلاف النار للمتلجلج فيها، وإن كان الانغماس لا يستلزم الاحتراق.

نعم، قد قيل في الآية الثانية: إنما سيق ذلك على منهاج ما يستحسنه العرب، ويعجبون به من وجدان الرزق بالغداة والعشي، أو عبارة عن الدوام، أو يقول الخصم مثل ذلك في الآية الأولى. والجواب أن قوله بعده: ﴿**وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ**﴾[4] الآية، يعين أن الأول ليس في الآخرة، ولذا أتى المصنف به تقوية ودعامة.

قوله: "**والفاء للترتيب**"[5] باتصال فيه ضعف، فإن الترتيب في كل شيء بحسبه.

---

[1]- منذر بن سعيد البلوطي أبو الحكم الأندلسي (355/265هـ)، القاضي الفقيه المحقق، والخطيب البليغ. من أشهر تصانيفه: "الإبانة عن حقائق أصول الديانة". تاريخ علماء الأندلس/2: 142. تهذيب سير أعلام النبلاء/2: 165.

[2]- العمدة: 274.

[3]- مريم: 62 ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾.

[4]- غافر: 46 ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾.

[5]- العمدة: 274.

قوله: "**وبشر المريسي**"[1] هو بشر بن غياث المريسي[2] بكسر الراء المشددة نسبة إلى مريسة[3] قرية.

قوله: "**وجماعة من المعتزلة...**"[4] الخ، قال ولي الدين: «اختلف المعتزلة في عذاب القبر، فأنكره أكثرهم، وقال بعضهم: التعذيب للروح دون البدن، وقال بعضهم: يعذب بلا إعادة روح، فإذا عادت إليه الروح يوم القيامة، ظهر عليه الألم كمن يطعم بنجا ثم يجرح، فإنه لا يحس بالألم إلا بعد عود إحساسه إليه» انتهى. وهذا على ما عند المصنف.

وقال سعد الدين: «اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر، وعذاب الكفار وبعض العصاة به، ونسب خلافه للمعتزلة، قال بعض المتأخرين منهم: حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو[5]، وإنما نسب ذلك إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق»[6] انتهى.

قوله: "**والشرع ورد بتسميتهما بذلك...**"[7] الخ، يعني أنه ورد في الشرع تسميتهما، أي الملكين منكرا بفتح الكاف ونكيرا، فلا معنى لإنكار المعتزلة التسمية استنادا إلى التحسين العقلي زعما منهم أن المنكر هو ما يصدر عنهما للكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له، وقد وردا في بعض الأحاديث معرفين بالألف واللام، وفي بعضها مجردين عنهما. نعم، وقع اختلاف في أن منكرا ونكيرا لجميع الناس أم يكون للمؤمنين بشيرا ومبشرا.

---

[1]- العمدة: 274.

[2]- بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي المريسي أبو عبد الرحمن (ت: 218 هـ)، المتكلم الذي غلب عليه علم الكلام فدعا إلى القول بخلق القرآن. من مصنفاته: "التوحيد" و"الإرجاء" و"الرد على الرافضة في الإمامة". تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 363. وفيات الأعيان/1: 277.

[3]- هي قرية بمصر. قال في القاموس: 741 «مريسة، كسكينة: قرية منها بشر بن غياث المريسي».

[4]- العمدة: 274.

[5]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 353 هامش 6 من الحواشي.

[6]- راجع شرح المقاصد/5: 113.

[7]- العمدة: 274.

قوله: "**صالح قبة**"[1] يظهر من كلام تقي الدين أن لفظ صالح بالتنوين، وقبة كأنه لقب له، ورأيت في بعض التقاييد أنه بكسر القاف، ولم أره عند من أثق به.

{لا مانع في العقل من رد الحياة إلى بعض أجزاء الميت}

قوله: «**من رد الحياة إلى بعض أجزائه...**»[2] الخ، اعلم أنه بعد أن قال أهل الحق: إن الميت يحيى في قبره، اختلفوا في كيفية إحيائه، فقيل: تحل الحياة في نصفه الأعلى فقط. وقيل: في أقل جزء يحتملها من القلب أو غيره، وهو مختار إمام الحرمين.

625 وذكر في / العلوم الفاخرة[3]، في حديث الفتانين: «أنهما إذا أبصرتهما النفس رعبت، وولت هاربة، فتدخل في منخر[4] الميت فيحيى الميت من الصدر، ويكون كهيئته عند الغرغرة. ولا يقدر على حراك. غير أنه يسمع ويبصر»[5] انتهى.

وقال سعد الدين: «اتفق أهل الحق، على أن الله تعالى يعيد <إلى>[6] الميت في قبره نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، وشهد بذلك الكتاب والأخبار والآثار، لكن توقفوا في أنه هل يعاد الروح إليه، أم لا؟ وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع، وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والأفعال الاختيارية، فلهذا[7] لا تعرف حياته كمن أصابته سكتة، ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير، على ما ورد في الحديث»[8] انتهى. واختار الحليمي وغيره أنه يحيى بجملته.

---

[1]- العمدة: 274. وقد سبقت ترجمة صالح قبة في الجزء الثاني ص: 78 هامش 4.

[2]- نفسه: 275.

[3]- كتاب "العلوم الفاخرة في أحوال الآخرة" لصاحبه أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري (875/786هـ)، اخذ عنه الإمام السنوسي صاحب العقائد المشهورة والتي منها العمدة موضوع حاشية اليوسي. شجرة النور: 264.

[4]- في نسخة "ب": منخري.

[5]- العلوم الفاخرة/1: 67.

[6]- سقطت من نسخة "أ".

[7]- في نسخة "ب": ولهذا.

[8]- شرح المقاصد/2: 222.

قلت: وهذا لا تأباه ظواهر النصوص والأخبار، وقد ورد مما وقع للموتى من الأفعال الاختيارية حكايات مشهورة، وأخبار مستفيضة مسطورة، منها: ما روي أن عمر بن الخطاب ﷺ، رئي بعد موته، فقيل له: «ماذا قلت لمنكر ونكير؟» فقال: «أخذت تلابيبهما، وقلت لهما: اعرضا علي إسلامكما» وفي رواية: «أخذت بعضديهما».

ورئي يزيد بن هارون الواسطي[1] بعد موته، فقيل له: «ما فعل الله تعالى بك؟» فقال: «أتاني منكر ونكير، فأقعداني، وسألاني: من ربك؟ وما دينك؟، فجعلت أنفض لحيتي البيضاء من التراب، فقلت: [لهما:][2] أمثلي يسئل عن هذا؟!، أنا يزيد بن هارون الواسطي، وكنت في دار الدنيا ستين سنة أعلم الناس»، وفي رواية: «ألمثلي يقال هذا، وقد علمت الناس جوابكما ثمانين سنة؟! فذهبا عني»، إلى غير هذا مما وقع للسادات، وهو كثير جدا لو تتبعناه لطال.

{ليس في إحياء الأطفال خبر مقطوع به}

قوله: "**ليس في إحياء الأطفال خبر...**"[3] الخ، اعلم أنه وقع النزاع في الأطفال، هل يفتنون في قبورهم، أم لا؟، فذهبت طائفة من العلماء[4] إلى أنهم يفتنون، ويسألون عن الميثاق الذي أقروا به في صلب آدم[5]، ويثبتهم الله تعالى، زاد بعض هؤلاء أنه يستحب تلقينهم احتجاجا بأن النبي ﷺ لقن ولده إبراهيم.

وذهبت طائفة[6] إلى أنهم لا يفتنون، إذ ليس عليهم حساب ولا عذاب القبر، ولا سؤال منكر ونكير، وإنما هو في حق المكلفين، وأن الأطفال لا يلقنون.

1- يزيد بن هارون ابن زاذي السلمي أبو خالد الواسطي (118-206هـ). الحافظ المحدث، الزاهد العابد. تهذيب سير أعلام النبلاء/1: 330.

2- سقطت من نسخة "أ"

3- العمدة: 275.

4- منهم الضحاك من التابعين والبزازي من الحنفية وابن يونس، وجزم به من المالكية. القرطبي في التذكرة: 111.

5- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف: 172.

6- منهم ابن الصلاح والنووي والزركشي وابن الرفعة والسبكي وابن حجر، يراجع الحاوي للفتاوي/2: 175.

و<قد>[1] ألف السيوطي في هذه المسألة جزءا سماه: "الاحتفال بالأطفال"[2]، وقرر كلا من المذهبين، وما احتج به أصحابه، وذكر عن أبي حنيفة أنه توقف في أطفال المشركين، هل يسألون ويدخلون الجنة، أم لا؟ وأن عند غيره يسألون، وما ذكر المصنف من أنهم يسألون وتكمل عقولهم، هو قول الفهري بعبارته، وزاد بعض الناس أن القبر ينضم عليهم كما ينضم على الكبار.

{الخلاف بين العلماء في سؤال الأنبياء}

قوله: "**وكذا المعصومون من الذنوب...**"[3] الخ، الظاهر أنه أراد بالمعصومين، الأنبياء، وأراد بالتشبيه أنهم يسألون ليعرفوا سعادتهم. وفي سؤال الأنبياء خلاف بين 626 / العلماء. ونقل السيوطي[4] في الكتاب المذكور عن صاحب المصباح[5] أنه قال: «الأصح أن الأنبياء لا يسألون»[6]،ويحتمل على بعد أن يريد بالمعصومين غير الأنبياء من الصديقين، ولا إشكال في سؤالهم.

{في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾}

قوله: "**أن تكون ثلاثا...**"[7] الخ، يعني أن الحياة في القبر حينئذ تنضم إليها[8] الحياة في الدنيا والحياة يوم الجزاء فتكون ثلاثا، وهو باطل، لأن الآية دلت على أنهما اثنتان.

1- سقطت من نسخة "ب".

2- وهو عبارة عن رسالة قيمة تبحث عن افتتان الأطفال في القبور... وكلام العلماء في ذلك. وقد أوردها السيوطي في "مبحث المعاد" من كتابه "الحاوي"/2: 175-178. مكتبة الجلال السيوطي: 57.

3- العمدة: 275.

4- في نسخة "أ": الأسيوطي.

5- المقصود به: "المصباح في علم الكلام" كما قال السيوطي وسماه التاج السبكي "المصباح في أصول الدين". وفي كشف الظنون "مصباح الأرواح في الكلام" لصاحبه القاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي. كان إماما مبرزا نظارا صالحا زاهدا، ولي قضاء القضاة "بشيراز" (ت: 685هـ). وقد شرح "المصباح" القاضي عبيد الله بن محمد الفرغاني التبريزي المعروف بالعبري (ت: 743هـ). كشف الظنون/2: 1704 – طبقات الشافعية للسبكي/5: 59.

6- الحاوي للفتاوي/2: 176.

7- العمدة: 275.

8- في نسخة "ب": إليه.

قوله: "**إنما هو بطريق المفهوم**"[1] يعني أنا نقول أنها ثلاث، ولا يشكل مع الآية، لأنها وإن دلت بمفهوم العدد على نفي الثالثة[2]، لكن هذا المفهوم لا يعتبر لتصريح النصوص بالحياة الثالثة فتقدم، لأن المنطوق مقدم على المفهوم عند التعارض.

واعلم، أن هذه الآية تساق من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر، بالاقتصار على اثنتين[3].

وأجاب أصحابنا، بأن الإماتتين في الدنيا وفي القبر، وكذا الإحياءان، وترك ما في الآخرة لأنه معاين، وقيل: بل ما في القبر وما في الحشر، لأن المراد إحياء يكون بعده معرفة بالله تعالى واعتراف بالذنوب.

قوله: "**فإن تمسكوا بقوله تعالى...**"[4] الخ، هذا كله كلام ابن التلمساني، واعلم أن المعتزلة تمسكوا في منع فتنة القبر بشبه نقلية وعقلية، وقد أشار هاهنا إلى ما احتجوا به من النقل، وسيشير إلى ما احتجوا به من العقل بعده.

قوله: "**غصص الموت التي لم تثبت إلا للأولى**"[5] أي لم تثبت إلا للموتة[6] الأولى. وعبارة ابن التلمساني: «قلنا: المنفي أن يذوقوا في الجنة غصص الموت الملازمة للموتة الأولى، ولا يلزم من ذلك نفي الموتة الثانية إذا لم تصحبها آلام وغصص» انتهى، والاستثناء في الآية منقطع، وقيل: بمعنى سوى، وقيل: بمعنى بعد، وقيل: متصل على معنى التأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال، أي لو أمكن أن يذوقوا في الجنة الموت، لم يذوقوا إلا الموتة الأولى، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

---

[1]- العمدة: 275.

[2]- في نسخة "ب": الثلاثة.

[3]- في نسخة "ب": اثنين.

[4]- العمدة: 275. المقصود به قوله تعالى ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلاَّ ٱلْمَوْتَةَ ٱلأُولىٰ وَوَقِيهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ الدخان: 53.

[5]- العمدة: 275.

[6]- في نسخة "ب": الموتة.

{الاحتجاج بالعقل على ما ذهبت إليه الفرق المنكرة لعذاب القبر والسؤال فيه}

قوله: "**نرى من ندفنه على حاله...**"[1] الخ، إشارة إلى القسم الثاني، وهو احتجاجهم العقلي، وقد احتجوا بأن اللذة والألم والمساءلة ونحو ذلك، إنما يكون مع العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية، وانخرام المزاج، قالوا: «ولو سلم، فإنا نرى الميت أو المصلوب المقتول يبقى مدة من غير تحرك، ولا أثر تلذذ أو تألم، وقد يدفن في صندوق ضيق لا يمكن أن يقعد فيه، على ما ورد[2] في الخبر، وقد تذروه الريح، فكيف تتصور حياته وسؤاله؟».

والجواب، أن ذلك كله استبعاد منشأه محض توهم، وتناس للقدرة الباهرة، مع أنا لا نسلم توقف الحياة على بنية مخصوصة. وما ذكره المصنف من السؤال وجوابه مبسوط عند الغزالي رحمه الله، وقد ذكره عنه أيضا صاحب "العلوم الفاخرة"، لما ذكر فتنة القبر وأن الكافر يسلط عليه تسعة وتسعون تنينا والعياذ بالله.

627 قال أبو حامد: / «ولا ينبغي أن يتعجب من هذا العدد، فإن أعداد هذه الحيات بعدد الأخلاق من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات المذمومة، ثم قال: وهذه الصفات هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب حيات وعقارب، فالقوي منها يلدغ لدغ التنين، والضعيف يلدغ لدغ العقرب، وما بينهما يؤذي إيذاء الحيات. وأرباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها، إلا أن مقدار عددها لا يوقف عليه إلا بنور النبوة.

فأمثال هذه الأخبار لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية، فيجب التصديق بهذه الظواهر والتسليم.

فإن قلت: فنحن نشاهد الكافر في قبره ولا نشاهد شيئا من ذلك، فما وجه التصديق؟

---

[1]- العمدة: 275.

[2]- في نسخة "ب": وقع.

فاعلم، أن لك ثلاث مقامات في التصديق بأمثال هذه، أحدها: وهو الأظهر والأصح والأسلم، أن تصدق بأنها موجودة وهي تلدغ الميت[1]، ولكنك لا تشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة الأمور الملكوتية، وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت. أما ترى الصحابة رضي الله عنهم كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل ﷺ، وما كانوا يشاهدونه، ويؤمنون بأن رسول الله ﷺ كان يشاهده.

فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح أصل إيمانك بالملائكة والوحي أهم إليك، وإن آمنت وجوزت أن يشاهد النبي ﷺ ما لا تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا بالميت؟ وكما أن الملائكة لا تشبه الآدميين، فكذلك الحيات والعقارب، والحيات التي تلدغ في القبر ليست من حيات عالمنا بل هي جنس آخر وتدرك بحاسة أخرى، والمقام الثاني، أن تتذكر أمر النائم، وأنه قد يرى في نومه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك حتى تراه في النوم يصيح ويعرق جبينه، وينزعج من[2] مكانه، كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان»[3] انظر تمامه.

{البرزخ أول منزل من منازل الآخرة}

قوله: "**والبرزخ أول منزل...**"[4] الخ، البرزخ في اللغة: الحاجز، والمراد هنا مدة ما بين موت الإنسان وبعثه. وذكر بعض العلماء أن: «البرزخ على ثلاثة أقسام: مكان، وزمان، وحال، فالمكان من القبر إلى عليين تعمره أرواح السعداء، ومن القبر إلى سجين تعمره أرواح الأشقياء. وأما الزمان فهو مدة بقاء الخلق فيه من أول من مات أو يموت من الجن والإنس إلى يوم يبعثون. وأما الحال فإما منعمة وإما معذبة أو محبوسة حتى تتخلص بالسؤال من الملكين الفاتنين» انتهى.

---

[1]- ورد في الحديث: عن أبي سعيد الخذري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (يُسَلَّطُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ تِنِّينًا تَلْدَغُهُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ فَلَوْ أَنَّ تِنِّينًا مِنْهَا نَفَخَ فِي الْأَرْضِ مَا أَنْبَتَتْ خَضْرَاءَ). مسند أحمد- باقي مسند المكثرين.

[2]- في نسخة "ب": عن.

[3]- نص منقول من الإحياء بتصرف يسير/6: 421-422- العلوم الفاخرة/1: 69.

[4]- العمدة: 276.

{ما استحال ظاهره يصرف عنه اتفاقا، وإن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه، وإلا وجب التفويض مع التنزيه}

قوله: "**ليندفع اللبس عن العوام**"[1] هو بفتح اللام: بمعنى الالتباس والاشتباه، وأما بضم اللام: فضد العري، والأول / مصدر لبس الشيء بالشيء، بفتح الباء في الماضي بمعنى: خلطه. والثاني: مصدر لبس الثوب، بكسر الباء. 628

قوله: "**بمعنى قصد إلى <خلق>**[2] **شيء هنالك...**"[3] الخ، فسر الواحدي وغيره "الاستواء" هنا بمعنى القصد، وعبارة الواحدي: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[4]: أقبل على خلق العرش، كقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[5].

قوله: "**أن تكون على بمعنى الباء...**"[6] الخ، هذا التأويل والذي بعده في غاية البعد والضعف.

قوله: "**إلى غير ذلك مما قيل...**"[7] الخ، من جملة ما قيل أن المراد: استوت عظمته على بريته. وقيل: استوى أمره على خلقه. وقيل: استوى لطفه وتدبيره. ومن ألطف الوجوه، ما ذكره صاحب الكشاف واستحسنه الشيخ سعد الدين، وهو «أن هذا الكلام وكذا ما يشبهه إنما هو تمثيل لعظمته، وتصوير لجلاله على ما هو المألوف، من استواء الملك على

---

[1]- العمدة: 277.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- العمدة: 277.

[4]- طه: 4 ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾.

[5]- البقرة: 28 ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. فصلت: 10 ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾.

[6]- العمدة: 277.

[7]- نفسه: 277.

الكرسي، فيراد به في جانب الباري: الدلالة على العظمة والملك، من غير أن يتمحل للمفردات حقيقة أو مجازا»[1].

{الأظهر مذهب الأقدمين في التوقف عن التعيين وتفويض الأمر لله تعالى دفعا للتحكم في كل ما استحال ظاهره}

قوله: "**والأظهر، مذهب الأقدمين...**"[2] الخ، قال الإمام المقدسي[3] في الرموز: «سئل الشبلي[4] عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ فقال: «الرحمن لم يزل، والعرش محدث، فالعرش بالرحمن استوى». وسئل عنه ذو النون فقال: «أثبت ذاته ونفى مكانه، فهو موجود بذاته، والأشياء كلها موجودة بحكمه[5]، كما شاء». وسئل الإمام أحمد بن حنبل عن الاستواء، فقال: «استواء كما أخبر لا كما يخطر للبشر».

وسئل عنه الإمام الشافعي، فقال: «آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك». وقال الإمام أبو حنيفة: «من قال لا أعرف الله تعالى أفي السماء <هو>[6] أم في الأرض؟ فقد كفر، لأن هذا القول يوهم أن للحق تعالى مكانا، فهو مشبه». وسئل الإمام مالك [ﷺ][7] عن الاستواء، فقال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

قال: وهذا الذي ذهب إليه الأئمة الأربعة ولا خلاف بينهم في ذلك، ومن توهم أن بين الأئمة اختلافا في صحة الاعتقاد، فقد أعظم الفرية على الأئمة، وساء ظنه بأئمة المسلمين»[8] انتهى. وما نقله موجود كله في رسالة القشيري.

1- الكشاف للزمخشري/2: 530 (تفسير سورة طه).

2- العمدة: 277.

3- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 343 هامش 2.

4- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص 172 هامش: 5.

5- في نسخة "ب": بحكمته.

6- سقطت من نسخة "ب".

7- سقطت من نسخة "أ".

8- حل الرموز ومفاتيح الكنوز: مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 740 ف: 434-435. وقد سماه حاجي خليفة: "حل الرموز وكشف الكنوز". كشف الظنون/1: 686.

قوله: "**وتعيين من عين شيئا كالإمام**"[1] هذا تنزيه لمنصب الإمام وغيره ممن تأول، ودفع لما عسى أن ينسب إليهم من البدعة والتجاسر في التأويل، فإن ذلك إنما كان منهم عن علم ودليل، لا عن جهل وتحكم وهو صحيح.

غير أن المصنف، إذا سلم التأويل بالدليل، فما وجه[2] استظهاره لمذهب الأقدمين أولا؟ فإن هذا يقتضي أنه يضعف التأويل، وحينئذ يقال: إن كان التأويل المضعف هو ما يكون بغير دليل، فالإمام لا يقول به، وإن كان بدليل / فالإمام يلزمه الابتداع في الدين[3]. 629

والجواب، أنه لا ينبغي لأحد أن يتجاسر على التأويل، إذ لا يقدر كل أحد أن يوفي التأويل حقه، فيخشى عليه أن يقع في التأويل بغير دليل، فكان التفويض أسلم. ولا ينافي هذا صحة تأويل من أحسن[4] وجوه التأويل، كالإمام ونظرائه، وهذا مراد المصنف. والله أعلم.

تنبيهات: {مزيد تقرير عقائد السمعيات}

{التنبيه الأول: اختلاف الطوائف في المعاد وحقيقته}

الأول: قال الشيخ سعد الدين: زعم «الفلاسفة الطبيعيون، الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة، أنه لا معاد للإنسان أصلا، زعما منهم أن الإنسان هو هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والأعراض، وأن ذلك يفنى بالموت، وأنه لا إعادة للمعدوم. -قال:- وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرائع على ما يراه المحققون من أهل الملة»[5].

وتوقف جالينوس[6] في المعاد، لتردده في أن النفس: هي المزاج فتفنى بالموت فلا تعاد، أم جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد.

1- العمدة: 277.

2- في نسخة "ب": موجب.

3- في نسخة "أ": بالدين.

4- في نسخة "ب": الحسن.

5- قارن بشرح المقاصد/5: 89.

6- طبيب وفيلسوف يوناني (129-199م)، كتب في المنطق والفلسفة...:"التعليم المنطقي"، "التاريخ الفلسفي"، "الجدل"،... وكان أكبر مرجع لدى الأطباء عامة، باكتشافاته وكتبه... معجم الفلاسفة: 231.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد، واختلفوا في كيفيته. فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط، لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم.

وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر مجرد لا سبيل إليه للفناء، فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات.

وذهب كثير من علماء الإسلام، كالغزالي والكعبي والحليمي، إلى أنه جسماني وروحاني، ذهابا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن، وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية[1].

قال الإمام الرازي: «إلا أن الفرق أن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان، لا في هذا العالم بل في الآخرة، والتناسخية يقولون بقدمها وردها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار.

-قال:- وإنما نبهنا على هذا الفرق، لأنه يغلب على الطباع العامية أن هذا المذهب يجب أن يكون كفرا، لكونه مما ذهب إليه التناسخية والنصارى، ولا يعلمون أن التناسخية إنما كفروا لإنكارهم القيامة والجنة والنار، والنصارى لقولهم بالتثليث. وأما القول بالنفوس المجردة، فلا يرفع أصلا من أصول الدين، بل ربما يؤيده ويفيد الطريق إلى إثبات المعاد، بحيث لا تلوح فيه شبهة المنكرين».

قال سعد الدين: «وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام، ووقع في ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه. كيف وقد صرح في مواضع من كتاب الإحياء[2]

---

[1]- هم الذين قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد وافترقوا إلى فرقتين: الأولى: منعت انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت. والثانية: جوزت انتقال الأرواح إلى أي نوع من الأجساد. والتناسخ مذهب قديم عرف مع الفلاسفة القدماء أمثال "سقراط"، وبرز في الإسلام مع القدرية والغلاة... الملل والنحل/1: 253 – الفصل في الملل والأهواء/1: 90.

[2]- الإحياء للغزالي/4: 513-514.

وغيره به وذهب / إلى أن إنكاره كفر، وإنما لم يشرحه كبير شرح لما قال إنه ظاهر، لا يحتاج إلى زيادة بيان»[1] انتهى.

وما ذكره عن الغزالي صرح به في كتاب الاقتصاد أيضا: «وأن الأجسام والأعراض تعاد على ما هو المذهب عند أهل الحق، وذكر أن ما وقع منه من تقرير المعاد في كتاب التهافت[2]، لا يوافق ما يعتقده، وإنما هو على طريقة الإلزام للفلاسفة، فإن ذلك الكتاب مؤلف لإبطال مذهبهم، لا لإثبات المذهب الحق»[3].

وقد علمت مما مر، أن أهل الحق مجمعون على أن الإنسان يعاد بذاته حقيقة، إلا أنه إن قلنا: النفس مجردة، فالمعاد جسماني وروحاني، وإن قلنا: هي أجسام لطيفة تشابك الأجسام الكثيفة أو نحو هذا، فالمعاد جسماني فقط فلا نزاع في المقصود، وأما أن الأول عين الثاني أو غيره[4] فقد مر ما فيه.

{التنبيه الثاني: البعث حق معلوم من الدين بالضرورة ومن أنكره فهو كافر}

الثاني: إذا علمت أن البعث حق معلوم من الدين ضرورة، فاعلم أن من أنكره فهو كافر، ثم لا عليك بعد ذلك فيما يذكر من أحواله وعوارضه، وكيفياته الزائدة على ما تقدم اتفاقا واختلافا، بحسب ما يقع في الأحاديث، ك(كون الأرواح في الصور، فإذا نفخ فيه نفخة البعث، طار كل روح إلى جسده، فيخرجون)[5]، و(أن المؤمنين يخرجون في نور راكبين على نوق من الجنة، أو هي أعمالهم الصالحة أو هي ضحاياهم، وغيرهم في ظلمة

---

[1]- نص منقول بتصرف من شرح المقاصد/5: 89-90.

[2]- انظر تفصيل ذلك في كتاب: تهافت الفلاسفة: 355.

[3]- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: 134-135 (بتصرف اليوسي).

[4]- ورد في نسخة "ب": غير الثاني أو عينه.

[5]- هذا الحديث هو من رواية عكرمة وأخرجه الأصبهاني في كتاب العظمة: 186 رقم: 92 في صفة إسرافيل عليه السلام وما وُكِّل به. والسيوطي في الدر المنثور/5: 339. والحديث يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ الزمر: 65.

﴿يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ﴾[1] وأن كل واحد يتقدم إليه عمله في صفة حسنة أو غيرها، فيبشره بما يسره أو يحزنه)[2]، و(أنهم يحشرون على هذه الأرض أو على أرض أخرى بيضاء نقية، لم يعص الله عليها قط، ولا سفك فيها دم، ولا فيها معلم لأحد)[3]، إلى غير هذا مما لا يفي به هذا المقام ولا يحتمله، فمن أراد ذلك فعليه بالكتب الموضوعة في علوم الآخرة[4].

{التنبيه الثالث: الحشر أربعة: حشران في الدنيا وحشران في الآخرة}

الثالث: ذكر بعضهم[5]: «أن الحشر أربعة: حشران في الدنيا وحشران في الآخرة، فالدنيويان أحدهما: المذكور في سورة الحشر[6] والآخر: المذكور في أشراط الساعة، وهو (نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب)[7]. وأما الأخرويان، فالأول منهما حشر الناس إلى الموقف، قال تعالى: ﴿وَحَشَرۡنَٰهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾[8]، والثاني حشرهم إلى

---

[1]- تضمين للآية 32 من سورة الأنعام: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَةٗ قَالُواْ يَٰحَسۡرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطۡنَا فِيهَا وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾.

[2]- أخرجه ابن أبي حاتم من حديث عمرو بن قيس الملائي –وهو حديث طويل- كما جاء في البدور السافرة للجلال السيوطي: 71 رقم: 161. وانظر التذكرة للقرطبي: 176. وتفسير ابن كثير/3: 137 (مريم: 85).

[3]- تضمين لحديث أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: يقبض الله الأرض. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة.

[4]- ك"التذكرة" للقرطبي و"البدور السافرة عن أمور الآخرة" للسيوطي و"الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة" للغزالي.

[5]- المقصود ببعضهم الإمام القرطبي في التذكرة .

[6]- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ الحشر: 2.

[7]- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: خروج النار، من حديث أنس بن مالك.

[8]- الكهف: 46 ﴿وَيَوۡمَ نُسَيِّرُ ٱلۡجِبَالَ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ بَارِزَةٗ وَحَشَرۡنَٰهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾.

الجنة أو النار قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْداً وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْداً﴾[1]»[2].

قال ابن حجر: «الأول: ليس حشرا مستقلا، فإن المراد حشر كل موجود حينئذ، والثاني: إنما وقع لفرقة مخصوصة، وقد وقع نظيره مرارا، تخرج طائفة من بلدها بغير اختيارها إلى جهة الشام، كما وقع لبني أمية[3] مع ابن الزبير أول ما تولى الخلافة، فأخرجهم من المدينة إلى جهة الشام، ولم يعد ذلك أحد[4] حشرا» انتهى.

قلت: إن كان مرادهم تفسير ما وردت تسميته حشرا فلا مشاحة، ولا يعترض بخروج 631 / بني أمية وغيرهم كما لا يخفى.

{التنبيه الرابع: الأجساد تأكلها الأرض ويستثنى منها عجب الذنب}

الرابع: ما تقدم من أن الأجساد تأكلها الأرض استثني منه عجب الذنب، وهو جزء لطيف في أصل الذنب، فقد ورد في الحديث: (أن كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذَّنَب)[5] والكثير تركوا الحديث على ظاهره، وحكم المزني[6] بأنه يبلى، وتأول الحديث على معنى: «أنه لا يأكله التراب، بل يفنيه الله تعالى بلا تراب، كما يميت ملك الموت بلا واسطة ملك»[7]، ووافقه

---

[1]- مريم: 86-87.

[2]- نص منقول بتصرف من كتاب التذكرة للقرطبي/1: 273 وما بعدها.

[3]- نسبة إلى الدولة الأموية التي أسسها معاوية بن أبي سفيان بعد أيام حوالك بين المسلمين، وكانت لهم وقائع معروفة مع ابن الزبير منها حادث الإجلاء هذا. البداية والنهاية لابن كثير/8: 238.

[4]- في نسخة "ب": ...وليس يعد أحد ذلك.

[5]- أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: ما بين النفختين. وزاد (منه خلق وفيه يركب). وأخرجه البخاري بألفاظ مغايرة في كتاب تفسير سورة (النبأ)، باب: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾. والعجب: هو جزء لطيف في أصل الصلب، وقيل هو رأس العصعص.

[6]- هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحي بن إسماعيل... المزني المصري (175-264هـ) كان زاهدا عالما مجتهدا مناظرا... قال الشافعي: «المزني ناصر مذهبي» وكان رأسا في الفقه وله مختصر فيه اعتنى بشرحه خلق كثير. سير أعلام النبلاء/12: 492 – طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة/1: 58.

[7]- راجع إن شئت هذا الكلام مبسوطا في فتاوى السبكي/2: 636.

على ذلك بعض العلماء، واستدلوا على بلاه وفنائه بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1]، ورد بأن الأخذ بالحديث أولى لخصوصه، واستثنوا منه أيضا أجساد الأنبياء والشهداء، وزاد بعضهم المؤذنين والعلماء.

{التنبيه الخامس: في الآخرة صراطين عاما وخاصا}

الخامس: ذكر في العلوم الفاخرة عن القرطبي أن «في الآخرة صراطين عاما وخاصا، الأول: مجاز لأهل المحشر كلهم ثقيلهم وخفيفهم، إلا من دخل الجنة بغير حساب، أو من التقطه عنق النار، فإذا خلص من خلص من هذا[2] الصراط الأكبر، ولا يخلص منه إلا المؤمنون الذين علم الله أن السيئات لا تستنفد حسناتهم، ولا يرجع إلى النار من هؤلاء أحد إن شاء الله تعالى، لأنهم عبروا على الصراط المضروب على متن جهنم الذي يسقط فيها من أوبقه[3] ذنبه وأربى على الحسنات[4] جرمه.

روى البخاري عن أبي سعيد الخدري ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: (يخلص المؤمنون من النار فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقضى[5] لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا هذبوا ونقوا أذن الله لهم في الدخول إلى الجنة، فوالذي نفس محمد بيده لأحدهم أهدى بمنزله في الجنة من منزله في الدنيا الذي كان له)[6]. قال القرطبي: "يخلص المؤمنون من النار" معناه: يخلصون من الصراط المضروب على النار»[7] انتهى»[8].

1- الرحمن: 24.
2- في نسخة "ب": ذلك.
3- أَوْبَقَهُ: حبسه أو أهلكه. القاموس: 1197.
4- في نسخة "ب": أربى على السيئات جرمه.
5- في نسخة "أ": فيقتص.
6- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: القصاص يوم القيامة. وفي كتاب المظالم والغصب، باب: قصاص المظالم.
7- التذكرة للقرطبي/2: 454.
8- العلوم الفاخرة/2: 32-33.

وقال ابن حجر في الكلام على الحديث: «اختلف في القنطرة المذكورة، فقيل: هي <من>[1] تتمة الصراط وهي طرفه الذي يلي الجنة، وقيل: إنهما صراطان، وبهذا الثاني جزم القرطبي» انتهى.

{التنبيه السادس: الميزان له تعدد في الجملة، والاختلاف في بعض متعلقاته}

السادس: دل قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾[2]، على أن الميزان له تعدد في الجملة، إلا أنه وقع الخلاف في أنه هل هو بحسب كل أمة؟ أو بحسب كل شخص [شخص][3] أو الميزان متحد والمتعدد الموزونات؟، ثلاثة أقوال، قيل: وأصحها[4] الأخير، إذ لم يدل قاطع على خلافه ولا راجح من الأدلة عليه، قيل: ويحتمل أن الجمع للتفخيم، نحو ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[5] ولم يرسل إليهم إلا رسول واحد. وتقدم الخلاف في الموزون ما هو.

{التنبيه السابع: مذهب أهل الحق أن العبد في مشيئة الله تعالى}

السابع: مذهب أهل الحق أن العبد لو أتى بحسنات أمثال الجبال وأتى بخطيئة واحدة، فهو في مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له بفضله وإن شاء عاقبه، ثم يعطيه بعد ثواب ما عمل من الحسنات / خلافا للمبتدعة، وفيها قال الجنيد ﷺ: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم». 632

وذكر علماؤنا: «أن الناس في الآخرة ثلاث طبقات: متقون لا كبائر لهم، ومخلطون وهم الذين يوافون بالفواحش والكبائر، وكفار. فأما المتقون فإن حسناتهم توضع في الكفة

1- سقطت من نسخة "ب".

2- الأنبياء: 47 ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾.

3- سقطت من نسخة "أ".

4- في نسخة "ب": وأوضحها.

5- الشعراء: 105.

النيرة على ما مر من أن إحدى كفتي الميزان نيرة والأخرى مظلمة، وصغائرهم إن كانت لهم في الكفة الأخرى، فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزنا، وتثقل الكفة النيرة. وأما المخلطون، فحسناتهم توضع في الكفة النيرة، وسيئاتهم في الكفة المظلمة، فإن كانت الحسنات أثقل ولو بصؤابة على ما ورد في الخبر فالجنة، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصؤابة فالنار، إلا أن يعفو الله، وإن تساويا كان من أصحاب الأعراف[1]. هذا إن كانت الكبائر فيما بينه وبين الله تعالى، وأما إن كانت حقوقا للعباد، [فلابد][2] من القصاص»[3].

وتقدم الخلاف في أن الوزن خاص بالمؤمنين، أو عام لهم وللكافرين، والصؤابة على وزن الدؤابة: بيضة القملة، واحدة الصيبان التي تكون في الرأس ونحوه.

{التنبيه الثامن: ما ذكره العلماء في تعيين محل الجنة والنار}

الثامن: ذكر كثير من العلماء أن الجنة تحت العرش، والنار تحت الأرض السابعة، قال سعد الدين: «لم يرد نص صريح في تعيين محل الجنة والنار، والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾[4] وقوله عليه الصلاة والسلام: (سقف الجنة عرش الرحمن، والنار تحت الأرضين السبع)[5]. والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير»[6] انتهى.

---

[1]- ولفظه: عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: (توضع الموازين يوم القيامة فتوزن السيئات والحسنات، فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال صؤابة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال صؤابة دخل النار) قيل يا رسول الله، فمن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: (أولئك أصحاب الأعراف لم يدخلوها وهم يطمعون) ذكره القرطبي في التذكرة/1: 429 وابن مخلوف في العلوم الفاخرة/2: 23.

[2]- سقطت من نسخة "أ".

[3]- نص منقول بتصرف من التذكرة/2: 423-424.

[4]- النجم: 14-15.

[5]- وفي معناه ورد في حديث طويل عن أبي هريرة قوله ﷺ: (... فإذا سألتم الله، فسلوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمان، ومنه تفجر أنهار الجنة) البخاري في كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وهُوَ ربُّ العَرْشِ العَظِيمِ﴾.

[6]- شرح المقاصد/2: 220.

{التنبيه التاسع: الجنة والنار محسوستان على الحقيقة على ما هو مذهب المسلمين وإنكار الفلاسفة لذلك}

التاسع: ما مر من أن الجنة والنار محسوستان على الحقيقة هو مذهب المسلمين الذي يجب اعتقاده ومن أنكره كان كافرا، وذهب الفلاسفة إلى إنكار ذلك، إلا أن منهم من أثبت عالم المثال، فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد من السمعيات على تفاصيلها، لكن في عالم المثال، لا أن ذلك من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به أهل الإسلام، والأكثر منهم يجعلون جميع ذلك راجعا إلى اللذات والآلام العقلية، فيقولون: إن النفوس مجردة أبدية لا تفنى بالموت، فتبقى بعد مفارقة البدن ملتذة بكمالاتها، وذلك سعادتها وجنتها ونعيمها، وتفاوت النعيم بتفاوت المدارك، أو متألمة بفقد الكمالات وسوء الاعتقادات، وذلك شقاوتها وعذابها ونيرانها على تفاوت مراتبها. قالوا: وإنما لم تحصل لها تلك اللذات والآلام في هذه الدار لاشتغالها بتدبير البدن، فإذا فارقته وجدت ذلك.

وهذا كفر وإلحاد، منشأه تحكيم الأوهام والخيالات، وعدم وصف الصانع تعالى بالاختيار والاقتدار، مع سائر الكمالات، وعدم الاهتداء / بسواطع الرسالات، مع عدم الظفر بقواطع الاستدلالات، حتى وقعوا في حنادس الضلالات وغياهب الجهالات. 633

{التنبيه العاشر: الاختلاف في الكافر المجاهر هل يفتن فتنة القبر أم لا؟}

العاشر: اختلف الناس في الكافر المجاهر هل يفتن فتنة القبر أم لا؟ على قولين، وحكي الاتفاق على أن المنافق يفتن.

{التنبيه الحادي عشر: الاختلاف في عدد مرات فتن القبر}

الحادي عشر: ظواهر الآثار دالة على أن الفتنة في القبر تكون مرة واحدة، وذكر بعض العلماء أن المؤمن يفتن سبعا، والمنافق يفتن أربعين صباحا، وذكر العلماء أن تكرير السؤال يكون على سبيل التأكيد، فما سئل عنه أولا هو الذي يسأل عنه بعد[1]، لا على سبيل التأسيس.

---

[1]- في نسخة "ب": ثانيا.

واعلم، أن حكمة السؤال ليست هي استعلام ما عند المسئول من العلم إذ الله عز وجل عالم بذلك، والملكان كما ورد أنهما يقولان: (قد علمنا إن كنت لموقنا)[1]، وإنما السؤال لحكم أخرى، وقد ذكر العلماء من ذلك وجوها عدة منها: «إظهار شرف نبينا ﷺ بالسؤال عنه، ولم يعط ذلك نبي قبله، ولهذا المعنى أيضا كرر السؤال، فإن ذلك أبلغ في إظهار شرف النبي ﷺ وعلو مكانته»[2].

{التنبيه الثاني عشر: الناجي من ضغطة القبر}

الثاني عشر: ذكر بعض العلماء أن ضغطة القبر أعني اجتماعه على الإنسان لم ينج منها إلا فاطمة بنت أسد[3]، أم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. ومن قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[4] في مرضه الذي مات فيه[5].

{التنبيه الثالث عشر: المستثنون من فتنة القبر وعذابه وأهواله}

الثالث عشر: ما ذكر من فتنة القبر، استثني منه ناس لا يرون فتنة القبر ولا عذابه ولا أهواله، الأول: من مات شهيد المعترك[6]. الثاني: من مات مرابطا في سبيل الله[7]، الثالث:

---

[1]- جزء من حديث طويل فيه: (... فيقال: نَمْ صالحاً، علمنا أنك موقن...). البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ.

[2]- راجع تفصيل ذلك في الحاوي للفتاوي/2: 187-188.

[3]- فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف بن قصي الهاشمية، زوجة أبي طالب وأم علي رضي الله عنه (ت: نحو 5هـ) أسلمت بعد وفاة زوجها. وكانت أحسن الناس صنيعا إلى النبي ﷺ بعد عمه أبي طالب. سير أعلام النبلاء/2: 118.

[4]- الإخلاص: 1. والمقصود سورة "الإخلاص" ككل.

[5]- إشارة إلى قوله ﷺ: (من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في مرضه الذي يموت فيه، لم يفتن في قبره، وأمن ضغطة القبر، وحملته الملائكة يوم القيامة بأكفها حتى تجيزه الصراط إلى الجنة). ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد: كتاب: التفسير سورة ﴿قل هو الله أحد﴾، وما ورد فيها من الفضل، معزوا إلى الطبراني في الأوسط.

[6]- تضمين لقوله ﷺ في حديث طويل بعد أن عدد خصال الشهيد، قال: (... ويجار من عذاب القبر...) مجمع الزوائد كتاب: الجهاد، باب: ما جاء في الشهادة وفضلها. ورجاله ثقات.

[7]- إشارة إلى قوله ﷺ: (من رابط في سبيل الله أمنه الله من فتنة القبر) مجمع الزوائد كتاب: الجهاد، باب: في الرباط، معزوا للطبراني في الكبير والأوسط. وعند أبي داود بلفظ آخر كتاب الجهاد، باب: في فضل الرباط.

من قرأ: سورة الملك[1]. الرابع: من قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في مرضه الذي مات فيه <كما مر>[2]. الخامس: من مات مبطونا، وقيل: من مات مريضا مطلقا كما ورد في الحديث عاما[3]. السادس: من مات يوم الجمعة[4] أو ليلتها، وكل ما ذكر وردت به أخبار وليس فيه مجال للأنظار. وورد أيضا في حديث غريب: (من وافق موته عند انقضاء رمضان دخل الجنة، ومن وافق موته عند انقضاء صدقة دخل الجنة).

{التنبيه الرابع عشر: المكان الأنسب لذكر الظواهر كالاستواء والوجه هو الصفات السمعية}

الرابع عشر: ما ذكر هنا من الظواهر، كالاستواء والوجه يذكره الكثير في قسم الصفات، ويسمونه: «الصفات السمعية»، وذكرها هنالك أنسب، وقد قدمنا الكلام عليها هنالك[5]. والمصنف ذكرها هنا للمناسبة التي أشار إليها في الشرح، وهي أن ما تأتي به الرسل، إن جوز العقل ظاهره وجب الإيمان به، وإن أحاله صرف عن ظاهره كهذا، وهو ظاهر، غير أن المصنف لم يستوف ما في هذه الظواهر من الخلاف، فإنه تقدم أن الاستواء والوجه والعين واليد عند الأشعري «أسماء لصفات لا تعلم حقيقتها».

ومذهب الإمام التأويل، ومذهب السلف التفويض، وقد استوفاها في الوسطى[6]، لكن ذكرها في قسم الصفات، وكأنه هنا لما لم يذكرها في ذلك القسم، ناسب إسقاط قول الأشعري كما لا يخفى، فإنه مندرج في طي مذهب السلف من حيث ما يطلب في هذا / 634

---

[1]- جاء في الأثر عن ابن مسعود أنها «المانعة تمنع عذاب القبر» مجمع الزوائد كتاب: التفسير: سورة تبارك.

[2]- ساقط من نسخة "ب".

[3]- جاء في حديث عن أبي هريرة، يرفعه: (من مات مريضا مات شهيدا ووقي فتنة القبر، وغُذِّي وريح عليه برزقه من الجنة) سنن ابن ماجة كتاب: الجنائز، باب: ما جاء فيمن مات مريضا، وفي التعليق عليه قال السيوطي: «هذا الحديث أورده ابن الجوزي في الموضوعات».

[4]- جاء في الحديث: (من مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر) ذكر في مجمع الزوائد كتاب: الجنائز، باب: فيمن مات يوم الجمعة، معزوا لأبي يعلى وفيه "يزيد الرقاشي" وفيه كلام.

[5]- في نسخة "ب": هنالك عليها.

[6]- المقصود بها: "وسطى السنوسي" وهي ضمن مجموع عقائده الثلاث: "الكبرى" و"الوسطى" و"الصغرى" المسماة ب"أم البراهين".

المقام من الإيمان بالظاهر الوارد، والتفويض في الجملة، ومن ثم ذكر هنا ما سوى الأربعة السابقة من الظواهر نحو ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾[1] ﴿إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[2] وما أشبهه.

{مما جاء به ﷺ ويجب الإيمان به نفوذ الوعيد}

قوله: "**فصل: ومما جاء به ﷺ...**"[3] الخ، انظر أي موجب لاستئناف هذه الأمور، وجعلها في فصل على حدة، ولم لم يعطفها على ما قبلها؟

{إختلاف الناس في نفوذ الوعيد على ثلاثة مذاهب}

{المذهب الأول: مذهب الباطنية}

قوله: "**مذهب الباطنية...**"[4] الخ، سموا باطنية لأنهم عدلوا عن الظواهر، وقالوا: «ليست بمرادة»، ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل وغيره. وهذا رفض للشريعة وإبطال لها، والعياذ بالله تعالى[5].

قوله: "﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ﴾"[6] يعني فقالوا: أطلقها ولم يرد حقيقة ولا مجازا غير ذلك، بل مجرد وهمه كاف في التخويف المقصود من الآي كما قال ابن التلمساني.

---

[1]- الحديد: 4 ﴿هُوَ ٱلَّذِے خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ فِے سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

[2]- المجادلة: 7 ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

[3]- العمدة: 277.

[4]- نفسه: 278. وفيها: «وهو قول الباطنية».

[5]- في نسخة "ب": عياذا بالله.

[6]- العمدة: 278 أي الآية 15 من سورة الزمر: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ يَٰعِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾.

قوله: "**كيف يعذب حيوانا ضعيفا...**"[1] الخ، هذا توهم يناقض توهم المعتزلة وجوب شكر المنعم، وكفى شهيدا على عظيم ضلال أهل التحسين العقلي وتناهي غباوتهم، تلاعب الشيطان بأوهامهم، وترديده إياهم ما بين إفراط وتفريط في جميع أحكامهم، حتى لا تثبت أقدامهم على منهج قويم، ولا يهتدوا يوما إلى صراط مستقيم.

قوله: "**وهذا الكلام منهم مبني على التحسين...**"[2] الخ، هذا جواب ابن التلمساني، وقد ذكر الفخر في المعالم شبههم ولم يجب عنها، فقال الفهري: «العجب من ذكر هذه الوجوه وترك الجواب عنها، مع أنها كلها مبنية على التحسين العقلي، وهو باطل» إلى آخر ما قال المصنف.

{المذهب الثاني: مذهب المرجئة}

قوله: "**والألف واللام في العذاب للعموم**"[3] يعني فيكون المعنى أن جميع العذاب على ﴿مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[4] فلا يبقى شيء من العذاب يكون على المؤمن.

قوله: "﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ﴾"[5] الآية يعني فقد ﴿قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾[6]، فدل هذا على أن كل من دخل النار، فهو مكذب، ومقتضاه أن كل من لم يكن مكذبا، لا يدخل النار.

---

[1]- العمدة: 278.

[2]- نفسه: 278.

[3]- نفسه: 278.

[4]- تضمين لقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ طه: 47.

[5]- العمدة: 278 وهي الآية 8 من سورة الملك: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾.

[6]- الملك: 9-10 ﴿قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾.

قوله: "**وبقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾**"[1] الآية، هذا معطوف على ما مر من الآي التي استدل بها المرجئة وليس من تتمة هذا السؤال.

قوله: "**عذاب وخزي خاص**"[2] يعني فلا تترك على عمومها في كل عذاب، وعلى إطلاقها، بل تخصص وتقيد[3] لقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾**[4] الآية، فأثبت أنهم إن شاء تعالى غفر لهم وإن شاء عاقبهم.

[تفسير قوله تعالى: ﴿يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا﴾ الآية]

قوله: "**فهو عام يقبل التخصيص...**"[5] الخ، اختلف المفسرون في هذه الآية، فقيل: نزلت في قوم من المشركين هموا بالإسلام ثم قالوا: إن محمدا يقول: «من عبد الأوثان واتخذ مع الله آلهة وقتل لا يغفر له»، وقد فعلنا كل هذا، فأعلم الله تعالى أن من تاب وآمن يغفر له كل ذنب.

وقيل: نزلت في وحشي[6] قاتل حمزة، لأنه ظن أن الله لا يقبل إسلامه. وقيل: نزلت في قوم من المسلمين تخلفوا عن الهجرة ففتنهم المشركون فارتدوا، ثم أرادوا الرجوع إلى الإسلام

---

[1] - العمدة: 278 وهي الآية 106 من سورة آل عمران: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾.

[2] - العمدة: 279.

[3] - في نسخة "ب": أو تقييد.

[4] - النساء: 116 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.

[5] - العمدة: 279.

[6] - وحشي بن حرب الحبشي، أبو دسمة مولى طعيمة بن عدي، وقيل مولى جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي، قاتل حمزة بن عبد المطلب يوم أحد، وشارك في قتل مسيلمة الكذاب يوم اليمامة، وكان يقول: «قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام».

635 فخافوا أن لا يتقبل منهم. وقيل: نزلت / في قوم أسرفوا على أنفسهم في العبادة، وخافوا مع ذلك أن لا يتقبل منهم لذنوب سبقت لهم في الجاهلية. وإذا كثر الاحتمال سقط الاستدلال.

{المذهب الثالث ما أجمع عليه أهل السنة والمعتزلة مع التفرقة في حسنه بين الشرع والعقل عند الفريقين}

قوله: "**وخالف المعتزلة في الأمرين**"[1] أي قالوا: بشمول النار للكل وأنهم مؤبدون فيها مع ذلك، ونحن نقول بعفو الله تعالى عن البعض، ولا نقول بالخلود في النار لأحد ممن مات على الإيمان وإن جنى ما جنى من الكبائر، بل إما أن يغفر الله تعالى له بفضله أولا أو يعاقبه بالنار ثم يخرجه منها، فمآل كل مؤمن إلى الجنة عندنا، كما في الحديث من أنه (يخرج من النار كل من كان في قلبه وزن ذرة من خير)[2].

{مذهب جميع أهل الحق وأهل السنة الناس على قسمين مؤمن وكافر}

قوله: "**أهل الحق وأهل السنة**"[3] العطف للتفسير.

قوله: "**وصاحب كبائر**"[4] أي جنس الكبائر الصادق بالكبيرة الواحدة فأكثر، ولا يشترط الكثير كما يوهمه[5] الجمع، فإن المذهب أن من أتى بكبيرة واحدة غير تائب منها، فهو في مشيئة الله تعالى.

واعلم أن ما ذكر المصنف من التقسيم، هو جار على المشهور من أن في الذنوب كبائر وصغائر، وأما على أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة فلا.

قوله: "**ربما تكون بعد أهوال**"[6] **أي**: تكون الجنة بعد أهوال، أو تكون أهوال بعد ذلك، وعلى التقدير الأول: يكون قوله: "**ثم يغفر الله**"[7] من تتمة المضاف إليه لا معطوفا على

1- العمدة: 279.

2- أخرجه بهذا اللفظ، البخاري في كتاب الإيمان، باب: زيادة الإيمان ونقصانه، من حديث أنس ولفظه: (... ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير).

3- العمدة: 279.

4- نفسه: 279.

5- في نسخة "ب": يوهم.

6- العمدة: 279.

7- نفسه: 279.

تكون، وعلى الثاني: يكون معطوفا، لكن لا تعود الإشارة المقدرة بعد الظرف على الجنة بل على العرض أو الدخول في المحشر، أو نحو ذلك مما يدل عليه المقام والسياق.

قوله: "**من كل نوع من أنواع المعاصي...**"[1] الخ، لو قال: «العصاة» لكان أنسب لما قبله، والمراد أن الوعيد نافذ في كل طائفة من أنواع العصاة، كأكلة الربا والزناة والظلمة ونحوهم، ليتحقق بذلك صدق الوعيد. وظاهر العبارة يتناول الكبائر والصغائر.

{الشفاعات الأخر المشهورة لنبينا ﷺ}

قوله: "**شفاعات أخر مشهورة...**"[2] الخ، أنهى بعض العلماء شفاعاته ﷺ إلى خمس. الأولى: الشفاعة الكبرى وهي في الفصل بين أهل الموقف حين يفزعون إليه بعد الأنبياء، كما في الحديث المشهور[3]. الثانية: في جماعة يدخلون الجنة بغير حساب[4]. الثالثة: في جماعة استحقوا النار أن لا يدخلوها. الرابعة: في جماعة دخلوا النار ليخرجوا منها. الخامسة: في رفع درجات الناس في الجنة.

وزاد آخرون: شفاعته ﷺ في التخفيف عن أبي طالب[5]، وشفاعته في تثقيل موازين أقوام عند وزن أعمالهم، فتكون سبعا. وزيدت أربع أخرى وهي: شفاعته ﷺ لمن جاءه زائرا[1] ولمن يموت بالمدينة[2] ولمن صبر على شدتها[3]، ولمن أجاب المؤذن ثم سأل له ﷺ الوسيلة[4].

---

[1]- العمدة: 279.

[2]- نفسه: 280.

[3]- وهي خاصة به ﷺ كما في حديث الشفاعة المشهور عن أنس –وهو حديث طويل لا يسع المقام لسوقه- رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب: كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

[4]- ويدل عليه حديث «سبقك بها عكاشة» الصحيح. رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب. وفي كتاب الطب، باب: من لم يرق، وباب: من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب.

[5]- إشارة إلى قوله ﷺ عندما ذكر عنده عمه أبو طالب، فقال: (لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه أم دماغه) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه. كلاهما عن أبي سعيد الخذري. =

636 / قلت: ولا يبعد رجوع هؤلاء إلى من تقدم ذكرهم والله أعلم.

وزاد بعضهم، شفاعات أخر منها: شفاعته ﷺ لجماعة من صلحاء المؤمنين ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات. وشفاعته [ﷺ][5] في أطفال المشركين أن لا يعذبوا[6]. وشفاعته ﷺ في أهل بيته أن لا يدخل أحد منهم النار[7]. وشفاعته ﷺ فيمن خلد في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب، ويحتمل أن ترجع هذه إلى أبي طالب كما مر. وشفاعته ﷺ في من قال: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ولم يعمل خيرا قط[8]. فهذه ستة عشر، وانظر مآخذها في كتب الحديث.

1- =جاء في الحديث عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (من جاءني زائرا، لا يعلم له حاجة إلا زيارتي، كان حقا علي أن أكون له شفيعا يوم القيامة). أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب الحج، باب: زيارة سيدنا رسول الله ﷺ، وعزاه للطبراني في الأوسط والكبير وقال: «فيه مسلمة بن سالم وهو ضعيف».

2- جاء في الحديث عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها) رواه الترمذي في كتاب المناقب، باب: ما جاء في فضل المدينة. وقال: «حديث حسن صحيح غريب». وأخرجه كذلك الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب الحج، باب: فيمن يموت بالمدينة.

3- في حديث "ابن عمر" الطويل: (... من صبر على شدتها ولأوائها كنت له شهيدا أو شفيعا يوم القيامة...) رواه الترمذي في كتاب المناقب، باب: ما جاء في فضل المدينة. وقال: «حديث صحيح غريب».

4- في الحديث الصحيح المشهور عن النبي ﷺ، يقول: (إذا سمعتم المؤذن، فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي، فإنه من صلى علي صلاة، صلى الله عليه بها عشرا، ثم سلوا لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، فأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة، حلت له الشفاعة) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: القول مثل قول المؤذن لمن سمعه...

5- سقطت من نسخة "أ".

6- فقد روى عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (سألت ربي اللاهين من ذرية البشر أن لا يعذبهم، فأعطانيهم). مجمع الزوائد: كتاب القدر، باب: في أولاد المشركين. والبيهقي في القضاء والقدر.

7- ورد في الحديث عن ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: (أول من أشفع له من أمتي، أهل بيتي ثم الأقرب، فالأقرب من قريش والأنصار، ثم من آمن بي واتبعني من أهل اليمن، ثم من سائر العرب ثم الأعجام، وأول من أشفع له أولوا الفضل). مجمع الزوائد: كتاب البعث، باب: في أول من يشفع لهم.

8- جاء في آخر حديث الشفاعة المشهور: (... فأقول يا رب: ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله).

قوله: **"في الرعيل الأول"**[1] ذكر في مختصر العين[2] أن: «الرعيل هو الجماعة من الخيل السابقة».

قلت: ومنه ما أنشده صاحب المستظرف[3] لبعض بني أسد:

وَسَائِلَة مَا حِرْفَتِي قُلْتُ حِرْفَتِـي	❖	مُقارَعَةُ الأَبْطال فِي كُـلِّ شَارِق
إذَا عَرَضَتْ خَيْلٌ لِخَيْلٍ رَأَيْتَنِـي[4]	❖	أَمَامَ رَعِيل الخَيْل أَحْمِي حَقَائِق

وفي القاموس: «أنه قد يكون من البقر أيضا»، والمصنف قد استعاره للطائفة من الناس.

{الكلام في عقيدة الإيمان بالحوض}

قوله: **"واختلفوا هل هو قبل الصراط..."**[5] الخ، قال في العلوم الفاخرة: «ذهب صاحب القوت[6] وغيره إلى أن حوض النبي ﷺ إنما هو بعد الصراط. قال القرطبي في التذكرة: «والصحيح أن للنبي ﷺ حوضين وكلاهما يسمى: كوثرا»[7]»[8] انتهى. وهذا الذي اختاره المصنف.

---

[1]- العمدة: 280.

[2]- لصاحبه أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الإشبيلي (ت: 379هـ) وهو علم من أعلام الفكر في الأندلس خاصة في علوم اللغة، عاصر أبا علي القالي (ت: 356هـ) وأخذ عنه وقد اختصر كتاب "العين" للخليل بن أحمد (ت: 170هـ). وفيات الأعيان/1: 650-الوافي بالوفيات/2: 351.

[3]- شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي (ت: 850هـ) صاحب "المستطرف في كل فن مستظرف"، وقد أنشد هذين البتين على لسان رجل من "بني سعد"، إذ مرت به جارية "لأمية بن خالد بن عبد الله بن أسد" ذات ظرف وجمال، وكان هو شجاعا فارسا، فأتبعها رسولا يسألها، ألها زوج ويذكره لها، فقالت للرسول وما حرفته؟ فأبلغه الرسول ذلك، فأنشدها هذه الأبيات. المستظرف/2: 298.

[4]- ورد هذا الشطر في بعض المراجع هكذا: إذا عرضت لي الخيل يوما رأيتني.

[5]- العمدة: 280.

[6]- "قوت القلوب" لصاحبه أبي طالب محمد بن علي بن عطية، الحارثي المكي الواعظ، العجمي الأصل (ت: 386هـ). كان مجتهدا في العبادة، ترك الطعام وتقنع بالحشيش حتى اخضر جلده، وقد بدعه الناس لأجل قوله: «ليس على المخلوقين أضر من الخالق». سير أعلام النبلاء/16: 536 – وفيات الأعيان/4: 303.

[7]- التذكرة/1: 406.

[8]- العلوم الفاخرة/2: 17.

وذكر في شرح الوسطى أنه «ذهبت طائفة إلى أن الحوض خلف الصراط، إذ لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار، وقد صح أن طائفة من المؤمنين يدخلون النار، ويخرجون منها بالشفاعة، فمتى يكون شربهم؟ وذهب[1] جماهير أهل السنة إلى أنه في أرض القيامة، وفيه يكون الشرب، ويذاد عنه من بدل أو غير، ولو كان خلف الصراط لما صح أن يذاد عنه أحد إلى النار، إذ من جاوز الصراط لا يرجع إليها، ولا ينافي هذا أن تشرب منه الطائفة التي تدخل النار، ويكون ذلك أمانا من أن تحرق النار أجوافهم، أو يدركهم الجوع والعطش، وقد روي أن (من دخل النار من المؤمنين لا تحرق النار بواطنهم، ولا مواضع الوضوء والسجود منهم)[2]، وروي أيضا: (أن الله تعالى يميتهم في النار إماتة حتى لا يجدوا ألم النار)، و(يخرجون منه كالحممة قد امتحشوا)[3]»[4].

قال المؤلف: «وقيل إن له ﷺ حوضين: أحدهما قبل الصراط، والآخر بعده. الأول: هو الذي يذاد عنه من بدل وغير. والثاني: لا يذاد عنه أحد، لأنه لا يجتاز إليه إلا من تخلص من العذاب، والله أعلم»[5] انتهى.

وقد أجاب ابن حجر عن دليل الجمهور وأنه «لو كان بعد الصراط لما صح أن يذاد عنه أحد، فإنه يمكن أن يحمل على أنهم يقربون من الحوض بحيث يرونه، فيدفعون في النار قبل أن يخلصوا من بقية الصراط. وذكر كلام القرطبي وأنهما حوضان كل منهما / يسمى كوثرا، ثم قال: «وفيه نظر، إذ الكوثر نهر داخل الجنة، قال: وقد أخرج مسلم من 637

---

[1]- في نسخة "ب": وذهبت.

[2]- في حديث الرؤية الطويل: (... تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا...) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم. وكتاب التوحيد، باب: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ومسلم في كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية.

[3]- في الحديث الصحيح عن أبي سعيد الخذري أن النبي ﷺ قال: (يدخل الله أهل الجنة الجنة، يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمما قد امتحشوا، فيلقون في نهر الحياة أو الحيا فينبتون فيه كما تنبت الحبة إلى جانب السيل. ألم تروها كيف تخرج صفراء ملتوية). أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار.

[4]- عن شرح الوسطى بتصرف: 357-358.

[5]- نص منقول من شرح الوسطى: 358.

حديث أبي ذر (إن الحوض يَشْخَب فيه ميزابان من الجنة)[1] وله شاهد من حديث ثوبان، وهو حجة على القرطبي لا له، لأنه تقدم أن الصراط جسر ممدود على متن جهنم، وأنه بين الموقف والجنة، وأن المؤمنين يمرون عليه لدخول الجنة، فلو كان الحوض دونه لحالت النار وبين بينه الماء الذي يصب من الكوثر في الحوض. وظاهر الحديث أن الحوض بجانب الجنة لينصب فيه الماء من النهر الذي داخلها» انتهى.

قلت: وأنت خبير بأن مثل هذا ليس مما يثبت بقياس، فما ذكر القرطبي إن ورد في النقل فلا استبعاد فيه، وأمور الآخرة لا تتقيد بالعوائد، فلا استحالة في أن يصل ماء الكوثر إلى الحوض مع وجود جهنم بينهما، أو يكون ثم نهران أو يكون مصب الكوثر إنما هو الحوض الذي وراء الصراط دون الأول، وكل هذا ممكن.

{الكلام في عقيدة الإيمان بتطاير الصحف}

قوله : "**وأما تطاير الصحف...**"[2] الخ، الصحف جمع صحيفة، وهي الكتب المكتوب فيها أعمال المكلفين من خير وشر، والمراد بتطايرها انتشارها حيث تلقى على أربابها، إما من أيدي الملائكة أو من هبوب ريح تحت العرش بها، وسنزيد هذا بيانا.

قوله: "**واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد...**"[3] الخ، لا نزاع أن المؤمن المطيع يأخذ كتابه بيمينه، والكافر يأخذه بشماله، واختلفوا في المؤمن المذنب على قولين، هكذا ذكر بعض العلماء هذا الخلاف. وعلى هذا إذا اعتبر الوقف كان في المؤمن العاصي ثلاثة أقوال، والمصنف اقتصر على قولين، وكذا أبو الحجاج الضرير[4]، اقتصر على ما قال المصنف، حيث قال:

---

[1]- والحديث يروى عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: (والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء، وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية، آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ. آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة من شرب منه لم يظمأ عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل) ويشخب أي: يسيل. مسلم في كتاب الفضائل، باب: إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته.

[2]- العمدة: 280.

[3]- نفسه: 280.

[4]- سبقت ترجمته في الجزء الثاني ص: 392 هامش 1 من الحواشي.

«والمذنب الفاسق ذو الإيمان ❖ من آخذي الكتب بالأيمان
وقيل إن أمره موقوف ❖ ولم يرد في أمره توقيف» انتهى

ويدل قوله: «ولم يرد في أمره توقيف» على أن الأقرب هو الوقف كما قال المصنف. فإن هذه المباحث ليست مما يدرك بقياس، فإذا لم يرد نص تعين الوقف. والله أعلم.

تنبيهات: {تقرير مباحث أخرى ذات الصلة بقسم السمعيات}

{التنبيه الأول: لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء، والثواب محض فضل والعقاب محض عدل}

الأول: تقدم أنه لا يجب على الله تعالى شيء[1] ولا يقبح منه شيء، وأن من جملة ذلك الثواب والعقاب فلا يجبان على الله تعالى، ولا يستحقهما منه العباد[2] عقلا.

وخالف المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين، وتقدم إبطاله.

ومذهب أهل الحق أن الثواب محض فضل، والعقاب محض عدل، إلا أنه لما كان الخلف في الوعد نقصا، لم يجز أن ينسب إلى الله تعالى، فعلم أنه لابد من إثابة المطيع إنجازا لوعده تعالى، <وأما الخلف في الوعيد فلا نقص فيه، بل محض كرم وجود، فيجوز أن ينسب إليه تعالى>[3]، فعلم أنه يجوز أن لا يعاقب العصاة.

638 وذكر السعد: «أنه / وافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة، وكثير من البغداديين. -قال:- ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق أنه ليس حقا لازما يقبح تركه، وأما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك وملاءمة[4] إضافتهما إليهما في مجاري العقول فمما لا نزاع فيه، كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى، وأجمع السلف على أن كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب. وأن من فعل الحرام وترك

1- في نسخة "ب": تقدم أن الله تعالى لا يجب عليه شيء...

2- في نسخة "ب": العبد.

3- ساقط من نسخة "ب".

4- وردت في النسخ الخطية: وغاية إضافتهما...

الواجب ينتهض سببا للعقاب، ومبنى الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على إفادتهما الثواب والعقاب»[1].

وما ذكرنا من جواز الخلف في الوعيد في حقه تعالى، هو ما ذكر في المواقف أنه مذهب أصحابنا، وتبعه السعد.

{مناظرة أبي عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد المعتزلي}

ويحكى أن أبا عمرو بن العلاء[2] ناظر فيه عمرو بن عبيد المعتزلي[3]، فقال أبو عمرو: «الخلف في الوعد نقص وفي الوعيد كرم، ومستحسن عند العقلاء، كما قيل:

وإني وإن أوعدتكم[4] أو وعدتكم ❖ لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[5]»[6]

قال ولي الدين العراقي: «ولم يستحسن بعضهم هذا، وقال: خبر الصادق لا يتخلف في وعد ولا وعيد، وتخلف العقوبة بالعفو من قبيل تخصيص العموم، وذلك سائغ في الأخبار كالإنشاء. ويقال في تقريره: "هذه العقوبة جزاؤه أن جوزي"».

قال الأبياري[7] في شرح البرهان: «منع أكثر المتكلمين العفو في الوعيد وقالوا: إذا كانت الصيغة عامة ولم يبينه التخصيص. والتخصيص بيان لا رفع، فتبين».

---

[1]- راجع شرح المقاصد/5: 126.

[2]- أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان، التميمي البصري (ت: 154هـ)، أحد القراء السبعة .قال ابن خلكان: «كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، وهو في النحو في الطبقة الرابعة من علي بن أبي طالب»وفيات الأعيان/3: 466. سير أعلام النبلاء/6: 407.

[3]- عمرو بن عبيد البصري أبو عثمان (ت: 144هـ). الزاهد العابد القدري كبير المعتزلة وأولهم، تُرك لما دعا إلى القدر، وقال النسائي: ليس بثقة. وفيات الأعيان/3: 460 – سير أعلام النبلاء/6: 104.

[4]- في نسخة "ب": وإني إذا أوعدتكم.

[5]- هذا البيت هو لعامر بن الطفيل. ديوانه: 58. ولبعض الطائيين في الجنى الداني: 434، وبلا نسبة في الدرر/4: 246 وهمع الهوامع/2: 44.

[6]- وهذه المناظرة مشهورة تتناقلها أغلب كتب التراجم. سير أعلام النبلاء/6: 407-410.

[7]- علي بن إسماعيل بن حسن بن عطية، شمس الدين أبو الحسن الأبياري (ت: 618 هـ) الفقيه، الأصولي، المحدث، المحقق. شيخ ابن الحاجب، وحدث عنه أبو طاهر السلفي. له "سفينة النجاة"، "شرح التهذيب"، "شرح البرهان في أصول الفقه" لأبي المعالي الجويني.الديباج:213 - اللباب/1: 27 – شجرة النور: 166.

{التنبيه الثاني: من آمن بعد الكفر فهو في أهل الجنة والإسلام يجب ما قبله}

الثاني: لا نزاع في أن من آمن بعد الكفر فهو من أهل الجنة، ولا يضره ما سبق من الكفر والمعاصي، فإن الإسلام يجب ما قبله، ومن كفر بعد الإيمان والعياذ بالله فهو من أهل النار، ولا ينفعه ما سبق من الإيمان والطاعة <فإن الكفر يحبط ما قبله>[1]. وبقي النزاع في المؤمن إذا وقعت منه الكبائر، فعندنا مآله إلى الجنة، إما ابتداء بفضل الله تعالى وإما بعد النار ويخرج منها كما مر، واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد، عندنا ثابت من غير حبوط.

قال سعد الدين: «والمشهور من مذهب المعتزلة، أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعته، وما ثبت من استحقاقاته أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات، ومالوا إلى أن السيئات تذهب الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة تحبط ثواب جميع العبادات[2].

•قال:- وفساده ظاهر، أما سمعا فللنصوص[3] الواردة على أن الله تعالى ﴿لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[4]. وأما عقلا: فللقطع بأنه لا يحسن من الكريم الحكيم إبطال ثواب العبد، ومواظبته على الطاعات طول العمر، بتناول لقمة من الربا، أو جرعة من الخمر، بمنزلة / من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة، ثم بدت منه مخالفة أمر من أوامره، فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات، ونقض ما عهد ووعد من الحسنات، وتعذيبه عذاب من وقف مدة الحياة على المخالفات والمعاندات؟ 639

---

[1] - ساقط من نسخة "ب".

[2] - أجاب الفخر الرازي أيضا على هذه الأقوال بوجوه مبسوطة في المعالم: 93 وما بعدها.

[3] - في نسخة "ب": فالنصوص.

[4] - تضمين للآية 30 من سورة الكهف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾.

-وذكر لبطلان مذهبهم أدلة أخرى، ثم قال:- ولما تنبه أبو علي وأبو هاشم لفساد هذا الرأي، رجعا عن التمادي بعض الرجوع فقالا: إن المعاصي إنما تحبط الطاعات إذا أربت عليها، وإن أربت الطاعات أحبطت المعاصي، ثم ليس النظر إلى أعداد[1] الطاعات والمعاصي، بل إلى مقادير الأوزار والأجور، فرب كبيرة يغلب وزنها أجور طاعات كثيرة. ولا سبيل إلى ضبط ذلك، بل هو مفوض إلى علم الله تعالى.

ثم افترقا، فزعم أبو علي: أن الأقل يسقط، ولا يسقط من الأكثر شيء، وسقوط الأقل يكون عقابا إذا كان الساقط ثوابا، وثوابا إذا كان الساقط عقابا.

وقال أبو هاشم: الأقل يسقط، ويسقط من الأكثر ما يقابله، مثلا: من له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب، فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلة مثلها، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفا من العقاب، سقط ثوابه ومائة جزء من العقاب.

-قال:- وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف: «يوازن بين الطاعات والمعاصي، فأيهما ترجح أحبط الآخر»، واختلفت كلمتهم في أن الإحباط والموازنة بين الفعلين، أعني: الطاعة والمعصية، أو المستحقين أعني الثواب والعقاب. مال الجبائي إلى الأول، وأبو هاشم إلى الثاني، وهو المختار عند الأكثرين.

-قال:- وبالجملة، لا يخفى على أحد أن القول بما ذهبا إليه من الإحباط والموازنة لا يصح إلا بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح»[2] انتهى.

فإن قلت: تقدم في كلام أهل الحق أن من زادت عند الوزن حسناته على سيئاته فهو في الجنة، ومن زادت سيئاته فهو في النار، إلا أن يعفو الله <تعالى>[3] عنه، وأي فرق بين هذا وما ذهب إليه أبو علي وابنه؟.

---

[1]- في نسخة "ب": عدد.

[2]- انظر شرح المقاصد/5: 143-144 وانظر كذلك الإرشاد: 390-391.

[3]- سقطت من نسخة "ب".

قلت: الفرق واضح، وهو تجويز العفو وعدمه <والحبوط وعدمه>[1]، فإن من زادت سيئاته على حسناته عندنا، فهو وإن دخل النار، فلا يحبط ما له من الخير بل سيخرج إلى الجنة ويثاب.

{التنبيه الثالث: النزاع في الجهنميين من المؤمنين}

الثالث: لا نزاع بين المسلمين في خلود أهل الجنة في الجنة وخلود الكافرين في النار، وإنما النزاع في الجهنميين من المؤمنين، كما مر آنفا.

قال سعد الدين: «فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحياة، لأن الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة، سيما <حرارة>[2] نار الجحيم، فتفضي إلى الفناء ضرورة، وأيضا دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

640 قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المسلمين[3] / ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى القادر المختار، وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله البدل، فيدوم الثواب والعقاب قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ﴾[4] الآية»[5] انتهى.

وذكر ابن حجر عن بعض المتأخرين أنه حصل «في هذه المسألة سبعة أقوال: أحدها: هو الذي تقدم من أنهم يخلدون في النار لا إلى غاية، ونقل عليه الإجماع. الثاني: أنهم يعذبون فيها إلى أن تنقلب طبيعتهم، فتصير نارية حتى يتلذذوا بها لموافقة طبعهم، وهذا قول بعض من ينتسب إلى التصوف من الزنادقة. الثالث: يدخلها قوم ويخلفهم آخرون، كما في

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "ب".

3- في شرح المقاصد: عند المليين.

4- النساء: 55 ﴿إِنَّ الذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً﴾.

5- شرح المقاصد/5: 134.

الصحيح عن اليهود، وقد كذبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[1]. الرابع: يخرجون منها وتستمر هي على حالها. الخامس: [أنها][2] تفنى لأنها حادثة، وكل حادث يفنى، وهو قول الجهمية. السادس: تفنى حركاتهم البتة، وهو قول أبي الهذيل العلاف. السابع: يزول عذابها ويخرج أهلها منها.

-قال:- جاء ذلك عن بعض الصحابة، أخرجه عبد بن حميد[3] في تفسيره، من رواية الحسن عن عمر، وهو منقطع، ولفظه: «لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عالج[4]، لكان لهم يوم يخرجون فيه». وعن ابن مسعود: «ليأتين عليها زمان ليس فيها أحد».

-قال:- قال عبيد الله بن معاذ -راويه-[5]: «كان أصحابنا يقولون: يعني به الموحدين». قال ابن حجر وكذا الأثر عن عمر لو ثبت حمل على الموحدين.

-قال:- وقد مال بعض المتأخرين[6] إلى هذا القول السابع، ونصره بعدة أوجه من جهة النظر، وهو مذهب رديء مردود على قائله. -قال:- وقد أطنب السبكي الكبير في بيان وهائه، فأجاد» انتهى.

{التنبيه الرابع: ما اشتهر من مذهب المعتزلة أن صاحب الكبيرة بدون توبة مخلد في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة عام}

الرابع: قال سعد الدين: «قد اشتهر من مذهب المعتزلة، أن صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار، وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة، ولم يفرقوا بين أن تكون

1- الحجر: 48 ﴿لاَ يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾.

2- سقطت من نسخة "أ".

3- أبو محمد عبيد بن حميد بن نصر الكشي (ولد بعد 170/249هـ). الحافظ المحدث، الثقة والمفسر. سمع "يزيد بن هارون" وعنه روى "البخاري" و"مسلم". وهو من أصحاب التفاسير وله المسند الكبير المسمى "المنتخب". سير أعلام النبلاء/12: 235 – در السحابة: 79 – الرسالة المستطرفة: 50.

4- عالج اسم موضع به رمل.

5- في نسخة "ب": رواية.

6- يعني ابن تيمية.

الكبيرة الواقعة قليلة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها أو بينها، وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الأمر إلى الله يغفر إن شاء ويعذب إن شاء على ما هو مذهب أهل الحق والثواب إرجاء، بمعنى: أنه تأخير للأمر، وعدم جزم <بالعقاب أو الثواب>[1]، وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة. و<قد>[2] قيل له: من أين أخذت هذا الإرجاء؟ فقال من الملائكة، قالوا: ﴿لَآ عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾[3]، وإنما المرجئة الخالصة الباطلة، هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلا، وإنما العذاب والنار للكفار، وهذا تفريط.

-قال:- ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم، والمختار خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم وكثير من المحققين، وهو اختيار المتأخرين: أن الكبائر إنما تسقط الطاعات / وتوجب دخول النار، إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى، فمن خلط الحسنات بالسيئات، ولم تعلم غلبة الأوزار لم يحكم عليه بدخوله النار، بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلا، واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعقاب، وصرحوا بأن هذا بحسب السمع، وأما بحسب العقل فيجوز العفو على الكبائر كلها، إلا عند الكعبي. 641

-قال:- وذكر إمام الحرمين في الإرشاد: «أن مذهب البصريين وبعض البغداديين، جواز العفو عقلا وشرعا»[4].

قال السعد: «ولقد مننا بهذا على المعتزلة، إن أدركوا، ونهجنا لهم منهجا إن سلكوا، وإلا فمن <أين>[5] لهم بعصمة تنجي أو توبة ترجي»[6] انتهى.

1- ساقط من نسخة "ب".

2- سقطت من نسخة "ب".

3- تضمين للآية 31 من سورة البقرة: ﴿قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

4- قارن بالإرشاد: 392.

5- سقطت من نسخة "ب".

6- شرح المقاصد/5: 155-156.

{التنبيه الخامس: خلود الكافرين في النار هو في حق من كفر عنادا أو اعتقادا}

الخامس: ما ذكرنا من خلود الكافرين في النار هو في حق من كفر عنادا أو اعتقادا، وأما الكافر حكما كأطفال المشركين، فقال السعد: «هم كذلك عند الأكثرين، لدخولهم في العمومات، ولما روي أن خديجة[1] رضي الله عنها قالت: (سألت النبي ﷺ عن أطفالها[2] الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار)[3]، وقالت المعتزلة ومن تبعهم: لا يعذبون، بل هم خدام لأهل الجنة على ما ورد في الحديث[4]، لأن تعذيب من لا جرم عليه ظلم، ولقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[5]، ﴿وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6] ونحو ذلك. وقيل: «من علم الله منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار»[7] انتهى.

وقال صاحب العلوم الفاخرة: «الصحيح أنهم في الجنة»[8] وذكر عليه أحاديث ومن صحح ذلك من العلماء فانظره.

---

[1]- في النسخ الخطية: لما روي عن حذيفة...

[2]- في نسخة "أ": أطفالهم.

[3]- عن علي قال: (سألت خديجة النبي ﷺ عن ولدين ماتا لها في الجاهلية. فقال رسول الله ﷺ: هما في النار. قال: رأى الكراهة في وجهها، قال: لو رأيت مكانهما، أبغضتهما. قالت: يا رسول الله فولدي منك؟ قال: في الجنة. قال: ثم قال رسول الله ﷺ: إن المسلمين وأولادهم في الجنة. وإن المشركين وأولادهم في النار. ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُم ذُرِّيَتُهُم بِإِيمَان أَلْحَقنَا بِهِم ذُرِّيَّتَهُم﴾) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد: كتاب القدر، باب: ما جاء في الأطفال. وقال: فيه محمد بن عثمان -ولم أعرفه- وبقية رجاله رجال الصحيح.

[4]- الحديث لسمرة عن أنس عن النبي ﷺ قال: (إني سألت ربي أولاد المشركين، فأعطانيهم خدما لأهل الجنة، لأنهم لم يدركوا ما أدرك آباؤهم من الشرك، ولأنهم في الميثاق الأول). منتخب كنز العمال/6: 119.

[5]- الأنعام: 166 – الإسراء: 15 – فاطر: 18 – الزمر: 8.

[6]- يس: 53 ﴿فَالْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

[7]- شرح المقاصد/5: 134-135.

[8]- العلوم الفاخرة/1: 125.

{التنبيه السادس: مذهب أهل الحق أن من صدق بقلبه ونطق بالشهادتين فهو مؤمن وإن لم ينطق لعدم القدرة}

السادس: مذهب أهل الحق أن من صدق بقلبه ونطق بالشهادتين فهو مؤمن، وإن لم ينطق لعدم القدرة كالأخرس، أو اخترام المنية فكذلك، لأن الإيمان هو التصديق القلبي بما علم مجيء الرسول به ضرورة، كانت مع ذلك أعمال الجوارح أم لا على الصحيح، وإن لم ينطق مع القدرة، فإن عرض عليه النطق فأبى فغير مؤمن باتفاق، وكذا إن لم يعرض عليه عند الجمهور، بناء على أن التلفظ بالشهادتين شرط في الإيمان أو شطر.

وذهب بعض المحققين كالغزالي إلى أنه مؤمن بناء على أن التلفظ واجب غير شرط، ولا شطر، وعلى هذا يكون مؤمنا عند الله تعالى، لا عند الناس عكس المنافق.

وذهب المعتزلة إلى أن الفاسق المصدق بقلبه لا مؤمن ولا كافر، بل له منزلة بين المنزلتين[1].

وذهب الخوارج إلى أنه كافر، إلا أن معظمهم على أن كل معصية كفر، من غير تفريق بين كبيرة وصغيرة، وبعضهم يخصص بالكبيرة.

وذهب بعض الناس إلى أنه منافق، وهذه المذاهب باطلة، وانظر بسط ذلك في المطولات[2].

{التنبيه السابع: الشفاعة ثابتة بالإجماع والمعتزلة خصصوها وأهل الحق عمموها}

642 السابع: الشفاعة كما مر / ثابتة بالإجماع، والنصوص الواردة في ذلك، إلا أن المعتزلة لما لم يجز عندهم العفو خصصوها بالمطيعين لرفع الدرجات، وأهل الحق عمموها، فجعلوها لأهل الكبائر أيضا، لأن العفو جائز والنصوص مفصحة بذلك، كقوله ﷺ:

---

[1]- المنزلة بين المنزلتين: هي في اللغة تستعمل في شيء بين شيئين يجذب إلى كل واحد منهما بشبه. وهي قولة واصل بن عطاء الغزال، وهي من الأصول الخمسة للمعتزلة، حتى إن البعض جعلها سبب الخلاف بين واصل وأستاذه الحسن البصري والسبب في نشوء المعتزلة كفرقة.

[2]- انظر كذلك الإرشاد: 385 وما بعدها.

(ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي)[1]. وأنكر المرجئة الشفاعة لما ذهبوا إليه من أنه لا تضر معصية مع الإيمان، كما لا تنفع طاعة مع الكفر، وهذا باطل.

{التنبيه الثامن: النزاع في الشفاعة هل هي خاصة بنبينا ﷺ أم تكون له ولغيره؟}

الثامن: وقع النزاع في أن الشفاعة خاصة <بنبينا>[2] ومولانا محمد ﷺ، أم تكون له ولغيره؟ وقد تقدم أن شفاعته ﷺ كثيرة، فذهب بعض العلماء إلى أن الشفاعة التي في الخروج من النار تقع من الأنبياء، والملائكة، والأولياء، والشهداء وغيرهم، وممن ذكر في الأحاديث، وقيل: لا شفاعة إلا له ﷺ، والأحاديث بظاهرها على خلافه.

{التنبيه التاسع: في الأرض التي يكون عليها الحوض}

التاسع: ذكر بعض العلماء أن الحوض لا يكون على هذه الأرض، بل على أرض أخرى بيضاء كالفضة لم يسفك فيها دم، ولم يظلم عليها أحد، تبدل بهذه.

قلت: وهذا جار على ما مر في الحشر من أنه يكون على أرض أخرى أو هذه، والله أعلم.

{التنبيه العاشر: النزاع في أنه هل يكون لكل نبي حوض أو هو مخصوص بنبينا ﷺ؟}

العاشر: وقع النزاع في أنه هل يكون لكل نبي حوض؟ أو [هو][3] مخصوص بنينا ﷺ؟ أو يكون لكل نبي إلا صالحا، فإنه قد استعجل حوضه آية لقومه؟، ثلاثة أقوال:

---

[1]- الحديث لابن عباس، قال: «كنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر، حتى سمعنا نبينا ﷺ يقول: (إِنِّي ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ) فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا ورجونا لهم». أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد كتاب البعث، باب: في الشفاعة. معزوا للطبراني في الأوسط. وقال: «فيه حرب بن سريج وقد وثقه غير واحد. وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح».

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- سقطت من نسخة "أ".

قال بعض العلماء: «والذي يتعين من ذلك أن حوض محمد[1] ﷺ ثابت، وحوض غيره محتمل، ويقطع بالأول، ويفوض غيره إلى الله سبحانه» انتهى.

وقد روي في حديث: (إِنَّ لِكُلِّ نَبي حَوْضاً[2] وإِنَّهم يَتَبَاهَوْن أَكْثَرُهُم وارِدَةً، وَأَنَا أَرْجُو أَنْ أَكونَ أَكْثَرَهُم وَارِدَةً)[3].

{التنبيه الحادي عشر: النزاع المشتهر في الحوض والميزان أيهما قبل الآخر؟}

الحادي عشر: اشتهر النزاع في الحوض والميزان أيهما قبل الآخر؟ وليس في ذلك قاطع، فوجب الإيمان بوجودهما معا، والوقف عن[4] الترتيب.

وفي العلوم الفاخرة: «اختلف في الميزان والحوض أيهما قبل الآخر؟ فقيل: الميزان قبل، وقيل: الحوض. قال أبو الحسن القابسي[5]: «الصحيح أن الحوض قبل». قال القرطبي: «والمعنى يقتضيه، لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشى»[6]»[7] انتهى.

{التنبيه الثاني عشر: في مكان تطاير الصحف}

الثاني عشر: تطاير الصحف يكون من أيدي الملائكة، وقيل: تهب ريح من تحت العرش، فتلقي إلى كل إنسان كتابه، فيأخذه المؤمن بيمينه والكافر بشماله. ذكر في العلوم الفاخرة، ما ظاهره يدل للأول في الحديث، وهو: «(أنه يعرض الناس يوم القيامة على ربهم ثلاث عرضات، فأما عرضتان: فجدال ومعاذير، فعند ذلك تتطاير الصحف من الأيدي، فآخذ كتابه بيمينه وآخذ كتابه بشماله)[8]»[9].

---

[1]- في نسخة "ب": حوض النبي ﷺ.

[2]- في نسخة "ب": حوض.

[3]- أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة، باب: ما جاء في صفة الحوض.

[4]- في نسخة "ب". على.

[5]- سبقت ترجمته في ص: 251.

[6]- التذكرة للقرطبي: 406.

[7]- العلوم الفاخرة/2: 17.

[8]- أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة، باب: ما جاء في العرض. وقال: «ولا يصح هذا الحديث من قبل أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة». وأخرجه السيوطي في البذور السافرة: 242 رقم: 688. وضعفه الألباني.

[9]- العلوم الفاخرة/1: 162.

وذكر ما يدل للثاني: «عن أنس بن ملك ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: (الكتب كلها تحت / العرش، فإذا كان الموقف، بعث الله ريحا فتطيرها بالأيمان والشمائل أول خط فيها: 643
﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[1])[2]»[3].

{التنبيه الثالث عشر: في المقصود بالصحف وهل تعطى قبل الوزن أو بعده؟}

الثالث عشر: الصحف كما مر هي الكتب المكتوبة فيها أعمالهم، وذكر العلماء أنه لا نص في أنهم يعطونها قبل الوزن أو بعده، وكل ذلك محتمل جائز، وكذا هل الصحائف هي المكتوبة عليهم في الدنيا؟ أو هي صحائف يكتبونها في قبورهم؟ ويكتبها العبد في القبر سواء كان قبل ذلك كاتبا أم لا، هذا كله جائز، والله أعلم بما يقع من ذلك.

{التنبيه الرابع عشر: في كيفية أخذ الصحف عند المؤمن والكافر}

الرابع عشر: قد علمت مما مر، أن أخذ الصحف شامل لجميع الناس مؤمنهم وكافرهم، وأن المؤمن يأخذها بيمينه والكافر <يأخذها>[4] بشماله، وهذا دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾[5] الآية، وقد ورد أيضا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾[6] وجمع بين الآيتين، بأن الكافر تغل يمناه إلى عنقه، ويثقب صدره، فيدخل شماله منه فيأخذ بها كتابه، أعاذنا الله من ذلك، وقد قيل أيضا:

1- الإسراء: 14 .

2- أخرجه أبو جعفر العقيلي في الضعفاء/4: 466 من طريق نعيم بن سالم بن قنبر مولى علي، عن أنس، به على ما جاء في البذور السافرة: 243 رقم: 690.

3- العلوم الفاخرة/1: 163.

4- سقطت من نسخة "ب".

5- الحاقة: 24-25: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ ﴿٢٥﴾ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾.

6- الانشقاق: 10.

يأخذه الكافر بشماله ثم يجعل يده خلف ظهره، ويكلف أن يقرأه على هذه الحالة، زيادة في عذابه[1]، والعياذ بالله تعالى.

واعلم أن كل من أخذ كتابه هنالك، يخلق الله له العلم الضروري بمعرفة ما فيه، وإن كان قبل ذلك أميا ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

{الكلام في أصول الأحكام وأفضل الناس بعد نبينا ﷺ}

قوله في المتن: "وأفضل الناس **بعد نبينا [ومولانا محمد]**[3] ﷺ..."[4] الخ، وقع مثله في عبارة غيره، فاعترض بعيسى عليه السلام، فإنه وإن كان نزوله بعد نبينا ﷺ لكن درجة الصحبة لا تبلغ درجة النبي[5]، فكان الصواب أن يقال[6]: «أفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر» لأنه أفضل الأمة[7] التي هي أفضل الأمم.

قلت: والاعتراض المذكور وارد على أن المراد البعدية باعتبار الزمان.

ويجاب حينئذ، بمنع تأخر[8] عيسى عن نبينا عليهما السلام، فإنه قبله ولا يعتبر نزوله بعده، ولا يصح أن يراد بالبعدية الأشخاص على معنى تعميم من سوى نبينا ﷺ سابقا ولاحقا، لأنه يدخل إذ ذاك سائر الأنبياء في من فضل عليهم أبو بكر وهو باطل، ويصح السكوت عن استثناء عيسى عليه السلام للعلم بذلك.

1- في نسخة "ب": العذاب.

2- تضمين لقوله تعالى في البقرة: 283، آل عمران:29 و189، المائدة:19، 21 و42، الأنفال: 41، التوبة: 39، الحشر: 6.

3- ساقط من نسخة "أ".

4- العمدة: 280.

5- في نسخة "ب": النبوءة.

6- في نسخة "ب": أن يقول.

7- كما ورد في الأثر الصحيح عن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه قال: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر». أخرجه أحمد في المسند/1: 106-110 وصححه الألباني في تخريج السنة/2: 570، نقلا عن المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية/1: 11.

8- في نسخة "ب": تأخير.

{المراد بالأصول أدلة الأحكام الشرعية}

قوله: "**مراده بالأصول الأدلة...**"[1] الخ، بهذا يناسب قوله: «التي منها تتلقى» أي تؤخذ، وإطلاق الدليل على الأصل صحيح، وهو أحد معانيه، ويراد بالأصل ما يبنى عليه الشيء، وهو هنا صحيح أيضا باعتبار، لكن لو أراده لقال: «التي عليها تبنى...» الخ، أو نحو ذلك.

قوله: "**بالاقتضاء أو التخيير**"[2] الاقتضاء شامل للوجوب والندب والتحريم والكراهة.

قوله: "**لأحد الأحكام الخمسة**"[3] / يعني أنواع الاقتضاء الأربعة مع الإباحة.

{الدليل الأول للأحكام القرآن الكريم والمراد به}

قوله: "**والمراد به القرآن...**"[4] الخ، لما صدر بذكر القرآن، لم يحتج إلى قيد إرادة الإعجاز لتخرج الأحاديث القدسية نحو: (أنا عند ظن عبدي بي)[5] كما يزيده الأصوليون، وإنما لم يحتج لأنها لا يصدق عليها القرآن، فإن القرآن هو: «اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته» كما في جمع الجوامع[6]. فالقرآن والكتاب مترادفان، وما ذكره المصنف تفسير لفظي لأشهرية القرآن.

قوله: "**مما ليس بمتلو**"[7] أي والمتلو هو القرآن السابق، فكل ما ليس بقرآن فهو غير متلو، فالأحاديث القدسية من السنة كغيرها، ويصح أن يريد أيضا بغير المتلو ما لم يتعبد

---

[1]- العمدة: 280.

[2]- نفسه: 280.

[3]- نفسه: 280.

[4]- نفسه: 281.

[5]- جزء من حديث قدسي طويل أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله، وباب: قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَه﴾.

[6]- "جمع الجوامع في أصول الفقه" لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي أبو نصر السبكي الأنصاري، الشافعي (ت: 771هـ) صاحب التصانيف الجليلة، و"جمع الجوامع" هذا له شروح كثيرة منها البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع" لليوسي بتحقيقنا، وقد صدر في أربعة أجزاء سنوات: 2002-2003.

[7]- العمدة: 281.

بتلاوته، ليدخل في السنة ما نسخ من القرآن تلاوة نحو (الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجموهما)[1]، فيقال: رجم المحصن ثبت[2] بالسنة لا بالكتاب.

{الدليل الثاني: السنة المطهرة والمراد بها}

قوله: "**وتقاريره**"[3] جمع تقرير، وبعض الأصوليين يسكتون عن ذكر التقرير، لأنه كف عن إنكار، والكف فعل على المختار. وقال البدر الزركشي على قول ابن السبكي: «وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله، ينبغي أن يزيد وهمه، فقد احتج في الجديد[4] على استحباب تنكيس الرداء في الاستسقاء بجعل أعلاه أسفله، بأنه عليه الصلاة والسلام هم بذلك، فتركه لثقل الخميصة عليه.

قال ولي الدين العراقي: «وكذا همه بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة»[5] استدل به على وجوبها»، -قال:- وقد يقال: الهم خفي، فلا يطلع عليه إلا بقول أو فعل فيكون الاستدلال بأحدهما، فلا يحتاج حينئذ إلى زيادته» انتهى.

{الدليل الثالث: الإجماع والمراد به}

قوله: "**اتفاق المجتهدين**"[6] أي جنس المجتهدين، ولا يشترط الجمع، بل لو لم يكن في العصر إلا اثنان كان اتفاقهما إجماعا، وعلم بذكر الاتفاق أنه لابد من اثنين فأكثر، إذ ذاك ما يتحقق فيه الاتفاق، ولا يتصور من واحد، وأما اعتبار وفاق العوام وعدمه، ففيه خلاف مشهور.

1- أخرجه ابن ماجة في كتاب الحدود، باب: الرجم.

2- في نسخة "ب": ثابت.

3- العمدة: 281.

4- وردت في بعض النسخ: في الحديث.

5- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (وَالّذي نَفْسي بيدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بحَطَبٍ فَيُحْطَب ثُمّ آمُرَ بالصَّلاةِ فَيُؤَذّنُ لهَا ثُمّ آمُرَ رَجُلًا فَيَؤُمّ النّاسَ ثُمّ أُخَالِفُ إلى رجَالٍ فأُحَرّقُ عَلَيهِمْ بُيُوتَهُمْ وَالّذي نَفْسي بيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنّهُ يَجِدُ عَرْقاً سَمِيناً أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ العِشَاءَ). البخاري في أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب: وجوب صلاة الجماعة. مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: صلاة الرجل في الجماعة تزيد على صلاته وحده...

6- العمدة: 281.

قوله: "**في عصر على أمر**"[1] أي في أي عصر من غير تخصيصه بعصر الصحابة على الصحيح، وعلى أي أمر أيضا، سواء كان إثباتا أو نفيا، وسواء كان الأمر أيضا شرعيا أو لغويا أو عقليا أو دنيويا على المختار.

قوله: "**ومن يرى أنه لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم...**"[2] الخ، وقع النزاع بين الأصوليين في اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع، فذهب المحققون إلى أنه لا يشترط بل متى اتفقت كلمة أهل العصر على أمر كان ذلك إجماعا، وعلى هذا لو رجع أحد منهم قبل انقراضهم، أو نشأ غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد فخالفهم، لم يقدح ذلك في إجماعهم.

وذهب آخرون إلى أنه يشترط، وأنه لو رجع أحد منهم / قبل الانقراض بطل، إلا أن هؤلاء اختلفوا هل يشترط انقراض كلهم؟ أو غالبهم؟ أو علمائهم؟ أو في الإجماع السكوتي دون غيره؟ أو فيما فيه مهلة دون غيره؟ أو إن بقي منهم الكثير اشترط الانقراض، وإن لم يبق لم يشترط؟ أقوال.

ثم إن بنينا على القول الأول، وهو عدم الاشتراط، فلا زيادة في الحد على ما مر. وإن بنينا على الثاني، فلابد أن نزيد إلى انقراض العصر، أي يكون ذلك الاتفاق ممتدا إلى انقراض العصر، ليخرج ما إذا رجع بعضهم، أو نشأ غيرهم وخالفهم كما مر.

قوله: "**ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف...**"[3] الخ، اختلف الأصوليون أيضا فيما إذا استقر أهل العصر في مسألة على قولين: هل يجوز لمن بعدهم الإجماع على أحدهما، أم لا؟ وتحته صورتان: إحداهما: أن يكون الاتفاق من أهل عصرهم بعينه وفيه مذاهب: أحدها: الجواز، ثانيها: المنع، ثالثها: إن كان مستند الأولين ظنيا جاز، وإلا فلا. وهذا الخلاف إنما هو إذا لم يشترط انقراض العصر، أما إن اشترط فهو جائز قطعا. الصورة الثانية: أن يكون من أهل العصر الذين بعدهم وفيه أيضا مذاهب: أحدها: الجواز، ثانيها: المنع، ثالثها: المنع إن طال الزمان.

1- العمدة: 281.

2- نفسه: 281.

3- نفسه: 281. وجاء في نسخة "أ": ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم.

فإذا فهمت هذا، علمت أن من يجوز مطلقا لا يحتاج إلى زيادة في التعريف، ومن يمنع مطلقا يزيد فيقول: لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر، كما قال المصنف: «ومن يفصل فلابد أن يقول أيضا لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر أو سبقه»[1] أو سبقه في الظني، أو من عصر آخر بلا طول زمان. وتفاصيل هذه المباحث تنظر في علم الأصول.

قوله: "**خلاف مجتهد مستقر**"[2] لفظ مستقر بالرفع، نعت لخلاف، وإنما قيد الخلاف بالاستقرار لأنه قبل أن يستقر يجوز الاتفاق على أحد القولين، فإن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على قول الصديق ﷺ بقتال أهل الردة بعد خلافهم من غير استقرار، وعلى دفنه ﷺ في بيت عائشة رضي الله عنها بعد اختلافهم.

{الدليل الرابع: القياس والمراد به}

قوله: "**مساواة فرع لأصل...**"[3] الخ. بهذا عرفه[4] ابن الحاجب والآمدي عدولا عما للقاضي وأتباعه من: «أنه حمل معلوم على معلوم»[5]، لأن الحمل يقتضي أنه فعل المتكلم وليس كذلك، فإن القياس دليل نصبه الشارع نظر أحد أم لم ينظر، على أن كونه فعلا لا ينافي أن يكون منصوبا، ثم في ذكر الفرع والأصل في تعريف ابن الحاجب دور.

قوله "**لاتساع مقدماته**"[6] يريد أن[7] للقياس أركانا أربعة وهي: الأصل وحكم الأصل والفرع والعلة، ولكل منها شروط وأحكام فيها يتسع مجال الناظرين، وفي ميدانها يكون قصب السابقين، وفي مفاوزها تتفاضل بصائر الخريتين، وتتفاوت درجات العلماء الراسخين.

646 قوله: "**أو العقل المستنبط / منه**"[8] يصح أن يضبط المستنبط بصيغة اسم الفاعل ويراد بالعقل القوة نفسها، أو بصيغة اسم المفعول ويراد بالعقل: الدليل العقلي، تأمل.

---

[1]- العمدة: 281.

[2]- نفسه: 281.

[3]- نفسه: 281.

[4]- في نسخة "ب": عرف.

[5]- هذا تعريف القاضي أبو بكر، وانظر تفاصيله في "الإحكام" للآمدي/3: 167.

[6]- العمدة: 281.

[7]- في نسخة "ب": لأن.

[8]- العمدة: 281.

{التنبيه على ترك البدع التي لا يشهد لها أصل من أصول الشريعة}

قوله: "**نبه به على ترك البدع...**"[1] الخ، تبين من عبارة المصنف هنا وفي ما تقدم أن قوله: «واتباع السلف الصالح» كلام مستأنف ليس معطوفا على ما قبله، وأن قوله: «نجاة لمن تمسك» ليس خبرا ل«أن» الداخلة على أصول الأحكام أولا، وإنما خبره هو قوله: «الكتاب والسنة..» الخ، وليس "الكتاب" وما بعده منصوبة[2] بيانا لأصول الأحكام "ونجاة" خبرها، لأن مقصود المصنف أن يبين أمرين وهما: أن أصول الأحكام هي الكتاب والسنة... الخ، وأن اتباع السلف الصالح نجاة فقط، وإن كان هذا الإعراب يتضمن معنى الأول أيضا، لكن مقصوده الأهم هو الكلام على كون أصول الأحكام هي الكتاب والسنة... الخ، لا العقل خلافا للمعتزلة كما قرر.

قوله: "**والفرار منها**"[3] هو بالجر عطفا على ترك البدع، وإنما قيد البدعة بالتي لا يشهد لها أصل، إشارة إلى أن ما قام عليه الدليل، سواء كان من الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس، أو الاستصحاب أو الاستحسان، أو نحو ذلك، فليس بدعة بل هو شرع وإن لم يكن في عهد الصحابة.

وقد ذكر سعد الدين رحمه الله تعالى أهل السنة: «وأن المشهور منهم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، الأشاعرة أصحاب أبي الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي.

-ثم قال:- والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما إلى البدعة والضلالة، خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضا بدعة وضلالة، كالقول بحل متروك التسمية عمدا، وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون ولي، والصلاة بدون فاتحة الكتاب، ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هي الهوى في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة ولا التابعين، ولا دل عليه الدليل الشرعي.

---

[1]- العمدة: 281.

[2]- في نسخة "ب": منصوبا.

[3]- العمدة: 281.

▪قال:- ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام: (إياكم ومحدثات الأمور)[1]، ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في[2] الدين ما ليس منه[3]، عصمنا الله من اتباع الهوى، وثبتنا على اقتفاء الهدى»[4] انتهى.

{الكلام في عدالة الصحابة}

قوله: "**من ثبتت صحبته لا يسأل عن عدالته...**"[5] الخ، أي كل من ثبت أنه اجتمع مؤمنا بالنبي ﷺ، فهو محكوم له بالعدالة من غير سؤال عنها ولا بحث عليها، لأن الله تعالى عدلهم بالآيات المذكورة[6] / وبالنبي ﷺ بقوله: (أصحابي كالنجوم)[7] ونحوه.

نعم، إن ظهر من أحدهم جارح من سرقة أو زنى مثلا، عمل بمقتضاه كما نبه عليه الجلال المحلي في "شرح جمع الجوامع"، لكن اختيار ولي الدين العراقي «أن الحق عدالة جميعهم للنص عليه، ولا يفسق أحد منهم بارتكاب ما يفسق غيرهم بارتكابه».

---

[1]- عن العرباض بن سارية ﷺ، قال: «وعظنا رسول الله ﷺ يوما بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل إن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا يا رسول الله؟ قال أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبد حبشي فإنه من يعش منكم يرى اختلافا كثيرا وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ). رواه الترمذي في كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة. وقال: «هذا حديث حسن صحيح» وانظر جامع العلوم والحكم: 257.

[2]- في نسخة "ب": من.

[3]- ورد في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: (مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ). البخاري في كتاب الصلح، باب: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد. ومسلم في كتاب الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة.

[4]- قارن بشرح المقاصد/5: 231-232.

[5]- العمدة: 281.

[6]- والآيات في عدالة الصحابة رضوان الله عليهم كثيرة منها، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ الأنفال: 74.

[7]- (أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله/2: 91 وقال: «إسناده لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن غصين مجهول». انظر العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين: 276.

قلت: ولعل هذا هو الظاهر والله أعلم، فإن المظنون بالصحابة غاية الظن أنهم لا يصرون على هفوة وقعت منهم، ولاشك أن الهفوة لا تنقض الديانة. والعدالة ليس المشروط فيها العصمة ولا الحفظ، بحيث لا تصدر معصية أصلا، ولكن من كانت الطاعة أكثر أحواله وأغلبها عليه، وهو مجتنب للكبائر، محافظ على ترك الصغائر، فهو عدل، ونحن نقطع بأن أدنى الصحابة، لا يبلغ مبلغه أعظم الأولياء، ونحكم بعدالة الأولياء، ونجوز مع ذلك وقوع الزلات، من غير أن يقدح ذلك في ولايتهم، فضلا عن عدالتهم.

قال الإمام المقدسي في مفاتيح الكنوز: «فإن قال قائل: هل يكون الولي معصوما؟ فالجواب لا لأن العصمة للأنبياء، وأما الأولياء فجائز أن تبدو منهم الهفوات والزلات، وإنما من الجائز أن يكون محفوظا من الإصرار على الأوزار. ولا يمتنع أن تبدو منه زلة.

-قال:- وسئل الجنيد ﷺ عن العارف هل يزني؟ فأطرق مليا ثم رفع رأسه وقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً﴾[1]»[2] انتهى، ونحوه في رسالة القشيري[3].

فإن قيل: ما ذكرت لا ينهض دليلا، أما أولا: فلأن اغتفار شيء من المعاصي في العدل، إنما هو في <حق>[4] الصغائر للقطع بأن وقوع الكبيرة يسقط العدالة.

وأما ثانيا: فلأن الولي وإن جاز وقوع الزلة[5] منه ولا يقدح ذلك فيه، لكن نقول: ذلك غير قادح في دينه هو إذا استغفر وتاب، وأما نحن فنحكم بجرحته إذا رأيناها.

قلنا: قد علمت أن العدالة هي ملكة تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة، ولما كانت هذه الملكة أمرا غيبيا جعل ملازمة الطاعات ومجانبة السيئات أمارة عليها، ومقارفة

---

[1]- تضمين للآية 38 من سورة الأحزاب: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيٓءِ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۖ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً﴾.

[2]- حل الرموز ومفاتيح الكنوز: 453-454. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ف740.

[3]- الرسالة القشيرية: 359-360.

[4]- سقطت من نسخة "ب".

[5]- في نسخة "ب": الزلات.

المعاصي أمارة على ضدها، ولا ريب أن دلالة هذه الأمارة ظنية كغيرها من الأمارات، وقد تتقوى بقرائن، وقد تضعف، وقد تسقط.

فنقول: أما في غير الصحابي فوقوع الكبائر يدل ظنا على عدم الملكة أو ضعفها، فثبتت الجرحة في الظاهر. وأما في الصحابي فلا نسلم وجود الدلالة أصلا، بل نقول: هي مضمحلة هاهنا لما عارضها من حالة الصحابي وما له في الإيمان والتقوى والدين من المقام الباذخ والقدم الراسخ، مع شهادة النصوص بعدالة جميعهم على العموم والشمول، فالحكم بجرحة بعضهم يناقضه ولا دلالة على التخصيص ولا حاجة إليه، فتركها على ظواهرها أقوى وأولى بالأدب وترك التنقيب عن الصحابة / المؤدي إلى إيذائهم وسوء الظن بهم. 648

{الكلام في فضائل الصحابة رضي الله عنهم}

قوله: "**ولا نصيفه**"[1] أي نصفه، والنصيف والنصف بمعنى <واحد>[2]، وهذا الحديث وقع في السير أنه قاله النبي ﷺ لخالد بن الوليد ﷺ حيث وقع بينه وبين أبي عبيدة ﷺ ما وقع، وقد دل ذلك على أن المعنيين بالمدح هم الصحابة السابقون، كأبي عبيدة، لكن إذا كان لا يبلغهم من حصلت له الصحبة وإنما فاته السبق، فكيف بمن لم تحصل له الصحبة بالكلية؟

ثم رأيت الجلال السيوطي في كتابه الحاوي، حيث تكلم على الطائفة الشاذلية، نقل عن تقي الدين السبكي أنه نقل عن تاج الدين بن عطاء الله في حديث: (لا تسبوا أصحابي)، قال: «أنه ذكر أن النبي ﷺ كانت له تجليات فرأى في بعضها سائر أمته الآتين من بعده، فقال مخاطبا لهم: (لا تسبوا أصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا لما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه)[3]، قال السيوطي: وارتضى السبكي منه هذا التأويل، وقال إن الشيخ تاج الدين، كان متكلم الصوفية في عصره على طريق الشاذلية» انتهى.

---

[1]- العمدة: 282.

[2]- سقطت من نسخة "ب".

[3]- الحديث أخرجه بهذا اللفظ مسلم عن أبي هريرة في كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب: تحريم سب الصحابة ﷺ.

قوله: "**وفي المسألة أقوال أخر...**"[1] الخ، من جملتها أنهم كغيرهم فيبحث عن عدالتهم، إلا من كان ظاهر العدالة أو مقطوعها، كالشيخين[2] <رضي الله عنهما>[3]. وقيل هم عدول إلى قتل عثمان. وقيل: هم عدول إلا من خرج عن علي وقاتله منهم.

فإن قلت: أي فرق بين أول هذه الأقوال وبين القول المشهور؟ فإنه تقدم أيضا فيه أن من وقعت منه جرحة منهم كان كغيرهم.

قلنا: الفرق هو البحث وعدمه كما أشرنا إليه، فإنهم في القول المشهور يحملون على العدالة، بمعنى أن من عرف منهم بالعدالة فهو عدل عندنا، ومن جهل حاله فهو عدل أيضا، وفي القول الأول من هذه الأقوال، المجهول حاله منهم لابد أن يبحث عنه ولا يحمل على العدالة كغيرهم، وهو ظاهر.

{الذي عليه الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعهم أن الصحابة كلهم عدول من غير تفصيل}

قوله: "**كلهم عدول من غير تفصيل**"[4] أي: من غير تفصيل بين من بقي إلى قتل عثمان وغيره، وبين قاتل عليا وغيره. أما أولا: فلأن عثمان لم يقتله أحد من الصحابة ولا حضر قتله أحد منهم ولا رضي به.

قال ابن حجر المكي[5] في أخبار الخلفاء[6] حيث تكلم على قتل عثمان ﷺ: «تنبيه: احذر لئلا تهلك أن تعتقد أن أحدا من الصحابة أراد قتل عثمان ولا عاون عليه بوجه،

---

[1]- العمدة: 282.

[2]- المقصود بهم: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

[3]- ساقط من نسخة "ب".

[4]- العمدة: 282.

[5]- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد ابن علي بن حجر، نسبة إلى أحد أجداده كان ملازما للصمت فشبه بالحجر (909-973 هـ)، جاور بمكة وأقام بها يدرس. من مؤلفاته: "شرح المنهاج" "شرحان على الإرشاد"، و"الأحكام في قواطع الإسلام" وغيرها. شذرات الذهب/8: 370 – الرسالة المستطرفة: 145.

[6]- الذي ينسب إلى ابن حجر المكي هو كتاب "نصيحة الملوك" أما كتاب "أخبار الخلفاء" فلم نقف عليه كما عند اليوسي، وقد نسبه "حاجي خليفة" لتاج الدين علي بن أنجب البغدادي (ت: 674 هـ)، ثم للدولابي أبي بشر محمد بن حماد الأنصاري (ت: 311 هـ). كشف الظنون/1: 26.

وإنما سكت من سكت منهم لأحد أمرين: إما الخوف على النفس تارة، لأن أولئك المتمالئين من أهل مصر والشام وغيرهما على حصره في داره أخلاط كثيرون، ولا يردعون بحق، ولا يوقرون صغيرا ولا كبيرا. وإما رجاء أن ذلك الحصر يؤدي إلى تسليم مروان[1] ليقضى بينه وبين من سعى في قتله ويقام عليه موجب ما سعى فيه.

649 فلهذا لا يخلو حاله من أن يكون أفتات / على عثمان بكل ما فعل، وهو الظاهر الذي لا يمتري فيه ذو لب ولا بصيرة. أو استأذن فيه عثمان، لكن بعد أن حسن له ذلك الأمر، وأتى إليه من وجوه المكر والحيل بما أوجب عند عثمان أنه الحق، وعثمان وإن كان من الجلالة بالمحل الأسنى لكن غلبت عليه محبة أقاربه، فظنهم على حق، لكونهم خدعوه بالله، وقد قال بعض الكمل: «من خدعنا بالله، انخدعنا له»، فهو مجبور لأنه إنما امتنع من تسليم مروان خشية عليه من القتل، والصحابة رضوان الله عليهم معذورون وكل على هدى، والمدخل نفسه في خلاف ذلك موقع لها في ورطة، يخشى عليه منها سلب الإيمان، والعياذ بالله، بنص قوله ﷺ في الحديث الصحيح عن الله تعالى: (من عادى لي وليا، فقد آذنته بالحرب)[2] أي أعلمته أني محاربه، ومن حاربه الله لا يفلح أبدا، والصحابة هم الأولياء، وغيرهم إنما اقتبس من أنوارهم، واقتدى بآثارهم»[3] انتهى.

وأما ثانيا: فلأن من قاتل عليا، إنما خرجوا عنه وقاتلوه اجتهادا لا عدوانا، لكن أخطئوا في اجتهادهم، لأن عليا هو الإمام الحق، وقد علم أن المجتهد لا يأثم بالخطأ، بل له أجر الاجتهاد.

وأما القول بأنهم كغيرهم، فلا شك أنه مصادم للنصوص، كيف والنبي ﷺ يقول: (بأيهم اقتديتهم اهتديتم) ، أفبعد هذا الكلام تزكية لهم جميعا من خير الورى ﷺ، كيف ونحن نقول: من زكاه منا عدل، وإن لم يبلغ مبلغ إماء الصحابة، فكيف بالصحابة، فكيف

---

[1]- مروان بن الحكم بن أبي العاص..، أبو عبد الملك (2-65 هـ)، خليفة أموي، وإليه ينسب "بنو مروان"، شهد وقعة "الجمل" و"صفين"، وكان ممن أجلاهم عبد الله بن الزبير إلى جهة الشام... أسد الغابة/4: 348 - سير أعلام النبلاء/3: 476.

[2]- جزء من حديث قدسي طويل من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: التواضع.

[3]- انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي: 147 وما يليها، ففيه تفاصيل مقتل عثمان رضي الله عنه وقصة مروان.

بروح العالم مولانا محمد[1] ﷺ فهو عدل. ثم تعرض عن تزكية المصطفى ﷺ لأصحابه، هذا عظيم.

{تعريف الصحابي عند الجمهور}

قوله: "**في حياته**"[2] خرج به من رآه بعد وفاته من الصالحين، فليس صحابيا سواء رآه نوما أو يقظة.

قوله: "**ثم مات مؤمنا...**"[3] الخ، هذا القيد إنما يحتاج إليه إذا أردنا الصحابي عند الله تعالى وفي المآل، أما إذا أردنا من يطلق عليه الصحابي حالا، فهو من اجتمع مؤمنا بالنبي ﷺ، وهذا أفضل، إذ لو اعتبر المآل، لزم أن لا يسمى أحد في حياته صحابيا، لعدم تيقن موته مؤمنا، اللهم إلا في المشهود لهم بالجنة، وذلك باطل.

ودخل في التعريف من ارتد منهم ثم تاب ومات على الإيمان كابن أبي سرح[4] لأنه يصدق عليه أنه مات مؤمنا فهو صحابي، وانظر سيرة الحلبي[5]، فله كلام في هذا المنحى.

قوله: "**وإن لم يرو عنه**"[6]. بفتح الياء وكسر الواو، يقال: روى عنه الحديث يرويه.

قوله: "**وإن لم يطل**"[7] هو بضم الياء وكسر الطاء من الإطالة لا من الطول، أي وإن لم يطل الصحبة مع النبي ﷺ.

---

[1]- في نسخة "أ" فكيف بالنبي ﷺ.

[2]- العمدة: 282.

[3]- نفسه: 282.

[4]- هو أبو يحي عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري (توفي على الأصح في خلافة علي ﷺ) أخو "عثمان" من الرضاع وهو من كتبة الوحي، أسلم قبل الفتح وهاجر، ثم ارتد مشركا فأمر الرسول ﷺ بقتله يوم الفتح، فأمنه "عثمان"، وحسن إسلامه بعد ذلك. سير أعلام النبلاء/3: 33. طبقات علماء إفريقية وتونس: 75.

[5]- سيرة الحلبي/3: 326-327. وهي المسماة "إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون" للإمام الحبر، علي بن برهان الدين، الحلبي ثم المصري، الشافعي (975/ 1044 هـ). الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: 148.

[6]- العمدة: 282.

[7]- نفسه: 282.

650 / قوله: "**يخرج عنه مثل عبد الله...**"[1] أي يخرج من تعريف ابن الحاجب، حيث عبر بالرؤية، فيكون التعريف فاسد العكس.

ويمكن أن يجاب، بأن المراد بالرؤية، الاجتماع لا الرؤية البصرية، فإن إطلاق الرؤية على الاجتماع شائع في العرف، يقال: هل رأيت السلطان؟ أي اجتمعت معه، ويقال: أريد أن أراك أي أجتمع معك، لا يقال مجاز، لأنا نقول: صار حقيقة عرفية، والخطب سهل.

قوله: "**وإن كان لحظة**"[2] أي وإن كان الاجتماع لحظة، أي مقدار لحظة من الزمان.

{القائلون بالتفضيل بين الصحابة واختلافهم في الأحق بالأفضلية}

قوله: "**ففضلت الخطابية...** "[3] الخ، بفتح الخاء والطاء المشددة، وهم قوم من الرافضة ينتسبون إلى أبي الخطاب، وكان يأمرهم بشهادة الزور على مخالفهم، ومن ثم كان مالك، وغيره من الأئمة لا يقبلون روايتهم، وإن قبلوا رواية أهل الأهواء غيرهم.

قوله: "**وفضلت الشيعة...**"[4] الخ، الشيعة في اللغة: الفرقة تكون على حدة، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث، وشيعة الرجل: أنصاره وأتباعه، ثم غلب هذا الاسم على كل من يتولى عليا وأهل بيته فصار اسما خاصا بهم.

قوله: "**بقول أهل الشيع والبدع**"[5] إضافة أهل <إلى>[6] الشيع، كأنه على توهم التشيع.

قوله: "**غير مدافع...**"[7] الخ، يقال فلان سيد غير مدافع بفتح الفاء، أي غير مزاحم في السيادة والشرف.

---

[1]- العمدة: 282.

[2]- نفسه: 282.

[3]- نفسه: 282. والخطابية جماعة من غلاة الشيعة وهم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، مولى بني أسد. ادعى الإلهية "لجعفر الصادق" فلما تبرأ منه ولعنه، ادعاها لنفسه، ومن أقبح أقواله أن الإلهية نور في النبوة والنبوة نور في الإمامة... قتله عيسى بن موسى صاحب المنصور لخبثه. الملل والنحل/1: 179 - اللباب (الخطابي)/1: 452.

[4]- العمدة: 282.

[5]- نفسه: 283.

[6]- سقطت من نسخة "ب".

[7]- العمدة: 283.

قوله: "**أو في ذلك شك؟**"[1] الهمزة للاستفهام الإنكاري والواو مفتوحة، وهي للعطف.

{الشيخ الطرطوشي يقدم عمرا}

قوله: "**قد كان شيخنا الفهري**"[2] يعني الطرطوشي[3].

قوله: "**يقدم عمر كثيرا**"[4] أي يعظمه ويبجله ويعترف له بالفضل العظيم والفخر الجسيم، وإلا فلو أريد أنه كان يقدمه على أبي بكر جزما لم يناسب ما بعده، وإن أريد أنه كان يفضله على عثمان وعلي وغيرهما لم تكن له فائدة، إذ كذلك جميع أهل السنة.

{الاختلاف في تأويل وقف مالك رحمه الله}

قوله: "**وقيل: هو راجع للقول الأول...**"[5] الخ، الظاهر أن الضمير عائد على الوقف، فيكون قوله عقبه: «ويحتمل وقفه...» الخ، من تتمة هذا التأويل، بمعنى أنه بيان للاعتذار عن الوقف، وترك التصريح بما هو الحق من الاختلاف والتعصب.، ويحتمل أن يكون الضمير عائدا على مالك، كأنه يقول: إن مالكا رجع عن الوقف وقال بالقول الأول، ويكون هذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين التأويل <الأول>[6] وهو أن الوقف على ظاهره، وبين التأويل الثاني وهو أن وقفه إنما كان لما وقع من الاختلاف والتعصب، لا لأنه لا يقول بالقول الأول.

ومعنى التأويلين أن الوقف الصادر عن مالك رحمه الله تعالى قيل: هو الوقف حقيقة على معنى التردد في الأفضل لتعارض الأدلة، وقيل: معنى الوقف الإمساك عن التصريح بما هو الحق مع معرفته، لاقتضاء الحال / الإمساك. 651

1- العمدة: 283.

2- نفسه: 283.

3- محمد بن الوليد القرشي الفهري الأندلسي(451-520هـ)، أبو بكر الطرطوشي. الفقيه المالكي الزاهد، أخذ عن "أبي الوليد الباجي" و"أبي بكر الشاشي" وعنه "القاضي عياض". له "سراج الملوك" و"الدعاء المأثور وآدابه" وكتاب "الحوادث والبدع" وكلها طبعت. وفيات الأعيان/4: 262 . سير أعلام النبلاء/19: 490 . شجرة النور: 124.

4- العمدة: 283.

5- نفسه: 283.

6- سقطت من نسخة "ب".

قوله: "**ويحتمل وقفه، وقف من يقتدي به**"[1] الخ، هكذا رأينا في النسخ بسقوط واو العطف من «وقف»، وكأن الناسخ أسقطها فهي مقدرة، ولفظ «يقتدى» مبني للفاعل، وهذا أولى من جعله مبنيا للمفعول، ولفظ «وقف» بدلا[2] مما قبله، وأبعد منه جعله مفعولا يحتمل والله أعلم.

{الاختلاف هل التفضيل في الظاهر والباطن أو في الظاهر خاصة؟}

قوله: "**هل التفضيل في الظاهر والباطن؟**"[3] الخ، أما التفضيل في الظاهر فراجع إلى التفاوت في مدارج الكمال، وحميد الخصال، وكثرة الطاعات، واكتساب القربات، فمن كان في ذلك أكمل، كان في الظاهر أفضل، ولا يقطع فيه بأفضلية الباطن، إذ رب قليل من العمل أفضل من كثيره. وأما التفضيل في الباطن، فراجع إلى رفع الدرجات، وكثرة المثوبات، ولا يعلم إلا بخبر جلي.

وقد علمت من هذا، أن في ذكر المؤلف الخلاف هنا، مع جزمه فيما مر بأن معنى التفضيل كثرة الثواب، ورفع الدرجات محل مناقشة، إلا أن يقال اقتصر هنالك على شرح التفضيل بحسب الباطن، ثم استدرك هنا ذكر الخلاف.

قوله: "**نص كلا من القولين**"[4] الخ، هكذا في النسخ المعتبرة بالنون والصاد المشددة، بمعنى أن القاضي نص على كل من القولين، واحتج له. يقال: نصه ونص عليه، فهو منصوص ومنصوص عليه بمعنى <واحد>[5] وهو صحيح، ويؤيده عطف «احتج» عليه، غير أنه لا يكون مفصحا بأن القاضي ارتضى كلا من القولين، فإن صح عنه ذلك، كان الصواب «نصر»، بالصاد والراء.

---

[1] - العمدة: 283.

[2] - في نسخة "ب": بدل.

[3] - العمدة: 284

[4] - نفسه: 284. وفيها: نصر بدل نص.

[5] - سقطت من نسخة "ب".

إلا أن، قوله بعد: "**وتعويله على أنه بالظاهر**"[1] الخ، يؤذن بأنه لم يرتض كلا من القولين، فإن وقع في عبارة الناقل «نصر» بالصاد والراء وجب أن يكون معناه أنه ذكر لكل ما يتقوى به وينتصر، وهذا هو معنى احتج له، فلم يفد العطف غير التفسير، فلا حاجة إلى التصويب، والله أعلم.

{ذهبت طائفة إلى أن الأفضلية لمن مات في حياته ﷺ على من بقي بعده}

قوله: "**ذهبت طائفة إلى أن من مات في حياته...**"[2] الخ، هذا كأنه فيما سوى الخلفاء رضي الله عنهم أي لأن أحدا منهم لم يمت في حياته ﷺ، وإلا فبعيد[3] أن يراد أن من مات في حياته ﷺ أفضل من كل من بقي حتى الخلفاء.

{الاختلاف في أيهن أفضل: فاطمة أو عائشة أو خديجة؟}

قوله: "**فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما**"[4] الخ، اشتهر النزاع فيما بين فاطمة وعائشة وخديجة رضي الله تعالى عنهن أيهن أفضل. قال ابن حجر: «وأقوى ما يستدل به على تقديم فاطمة على غيرها من نساء عصرها ومن بعدهن، ما ذكر من قوله ﷺ: (أنها سيدة نساء العالمين إلا مريم)[5] يعني الحديث الذي أورده البخاري، وأنها رُزئت بالنبي ﷺ دون غيرها من بناته، فإنهن متن في حياته فكن في صحيفته، ومات هو في حياتها فكان في صحيفتها. -قال:- وكنت أقول ذلك استنباطا إلى أن وجدته / منصوصا»[6] انتهى. 652

1- العمدة: 284.

2- العمدة: 284.

3- في نسخة "ب": فيبعد.

4- العمدة: 284. في نسخة "ب": قوله: "فيما بين فاطمة وعائشة وخديجة رضي الله تعالى عنهن..." الخ.

5- هذا الحديث لم يورده البخاري بهذا اللفظ كما في المتن، بل لفظ حديث البخاري هو (فاطمة سيدة نساء أهل الجنة) كتاب بدء الخلق، باب: مناقب فاطمة رضي الله عنها. وله حديث آخر طويل، قال فيه ﷺ لفاطمة: (... ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة -أو نساء المؤمنين-؟...) كتاب الاستئذان، باب: من ناجى بين يدي الناس ولم يخبر بسر صاحبه.

6- فتح الباري/7: 131-132.

وقال ابن حجر أيضا، في فضل عائشة: «قال السبكي الكبير الذي ندين الله به، أن فاطمة أفضل ثم خديجة ثم عائشة، والخلاف شهير، ولكن الحق أحق أن يتبع.

وقال ابن تيمية[1]: «جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقابلة» وكأنه رأى التوقف.

وقال ابن القيم: «إن أريد بالتفضيل، كثرة الثواب عند الله تعالى، فذاك أمر لا يطلع عليه، فإن عمل القلوب أفضل من عمل الجوارح، وإن أريد كثرة العلم فعائشة لا محالة، وإن أريد شرف الأصل ففاطمة لا محالة، وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير أخواتها، وإن أريد شرف السيادة فقد ثبت النص لفاطمة وحدها»[2].

قال ابن حجر: «امتازت فاطمة عن أخواتها بأنهن متن في حياة المصطفى ﷺ، فكن في ميزانه، ومات هو في حياة فاطمة فكان في ميزانها، وأما ما امتازت به عائشة رضي الله عنها، من فضل العلم، فإن لخديجة رضي الله عنها ما يقابله، وهو أنها أول من أجاب إلى الإسلام وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام، فلها مثل أجر من جاء من بعدها، ولا يقدر قدر ذلك إلا الله تعالى.

وقيل: انعقد الإجماع على أفضلية فاطمة، وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة.

وقال في حديث: (خير نسائها مريم وخير نسائها خديجة)[3] استدل بهذا الحديث على أن خديجة أفضل من عائشة.

قال ابن التين[4]: «ويحتمل أن لا تكون عائشة دخلت في ذلك، لأنها كان لها عند موت خديجة ثلاث سنين، فلعل المراد النساء البوالغ، قال: كذا قال، وهو ضعيف، فإن المراد بلفظ النساء أعم من البوالغ، ومن لم تبلغ أعم ممن كانت موجودة وممن ستوجد»[5].

---

[1]- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص: 237 هامش 4 من الحواشي.

[2]- بدائع الفوائد/3: 162.

[3]- أخرجه بهذا اللفظ البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله تعالى عنها. من حديث علي بن أبي طالب. وعند الترمذي (بلفظ قريب) في أبواب المناقب، باب: فضل خديجة رضي الله عنها.

[4]- أبو محمد عبد الواحد بن التين الصفاقسي (ت: 611هـ)، الشيخ الهمام المتفنن في العلوم وهو صاحب "المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح"، وعليه اعتمد ابن حجر في "شرح البخاري". شجرة النور: 168.

[5]- فتح الباري/7: 169.

تنبيهات: {الكلام فيما لم يتعرض له المصنف في باب النبوات}

{التنبيه الأول: ما جرت به عادة المتكلمين في هذا الباب}

الأول: جرت عادة المتكلمين في هذا الباب، بذكر التفضيل بين الصحابة وبين الأنبياء، وبينهم وبين الملائكة، ونحو ذلك، واقتصر المصنف على الأول، وكأنه لما لم يتعرض لفروع المتكلمين، وإنما ذكر هنا أصول الأحكام لأهمية ذلك، وكأن السلف الصالح منبع ذلك ومرجع ما هنالك، ذكرهم دون غيرهم.

{التنبيه الثاني: الكلام في الأفضل من الأنبياء والرسل بعد نبينا ﷺ}

الثاني: تقدم أن نبينا محمدا ﷺ هو أشرف الخلق بلا نزاع، إلا ما ذكر الزمخشري بينه وبين جبريل مما لا يعتد به، ولا ينبغي أن يذكر.

قال سعد الدين: «واختلف في الأفضل بعده، فقيل: آدم عليه السلام لكونه أبا البشر، وقيل: نوح لطول عبادته ومجاهدته، وقيل: إبراهيم عليه السلام لزيادة توكله واصطفائه، وقيل: موسى عليه السلام لكونه كليم الله تعالى ونجيه، وقيل: عيسى عليه السلام لكونه روح الله تعالى وصفيه»[1] انتهى.

لكن ينبغي <لك>[2] أن تستحضر في معنى الأفضلية بين الأنبياء ما ذكره الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن عباد[3] في رسائله / الكبرى، حيث تكلم على الأفضلية الواقعة بين الأنبياء والرسل، فقال: «إنما وقعت الأفضلية بينهم بحكم الله تعالى، لا بأفضلية بعضهم على بعض، من أجل علة موجبة لذلك وجدت في الفاضل وفقدت في المفضول. وللسيد أن يفضل بعض عبيده على بعض وإن كان كل واحد منهم كاملا في نفسه بالغا من ذلك الغاية التي تليق به، من غير أن يحمله على ذلك وصف يكون فيهم وذلك مما يجب له بحق سيادته.

653

1- شرح المقاصد/5: 47.
2- سقطت من نسخة "ب".
3- سبقت ترجمته في الجزء الأول ص 119 هامش 1 من الحواشي.

والتمثيل بالسيد أمر تقريبي، إذ لا يخلو من البواعث والأغراض، والله تعالى منزه عن جميع ذلك، ثم إن الله تعالى أعلم بما يقتضيه هذا الحكم بالأفضلية. فهذا هو الذي يظهر لي في سبب الأفضلية، ولا يتصور عندي إنكار ذلك.

وأما أن يعتقد في الأفضلية اتصاف الفاضل بصفات هي مفقودة في المفضول، أو أن صفات الفاضل ناقصة، وصفات الأفضل كاملة. فهذا عندي تكلف وتعسف، ولا يسلم من الوقوع في سوء الأدب، ومازلت أستثقل ما تواطأ عليه الجم الغفير من العلماء والمحققين، حيث يقولون: إن فلانا من الأنبياء حاله كذا، وحال نبينا ﷺ كذا، وشتان ما بين الحالين. أو يقولون: إن كان اختص بكذا فعند نبينا ما هو أعظم من ذلك، كما قالوا في انفجار الماء من الحجر لموسى عليه السلام وانفجار الماء من بين أصابع نبينا ﷺ[1]، ولم يفرقوا بينهما سوى أن الحجر مألوف منه انفجار الماء، والأصابع لم يؤلف منها ذلك، حتى إن بعض أهل العصر الذي يلي عصرنا، نظم قصيدة مليحة استنبط فيها من أحوال نبينا محمد ﷺ ومعجزاته ما وازن به جميع معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وشريف أحوالهم، وسلك مسلك ما ذكرناه من التباين بين قدر نبينا محمد ﷺ وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد أحسن في ذلك وأساء أحسن من حيث ذلك الاستنباط وأساء، لما يفهم من النقص والانحطاط» انظر تمام كلامه، فإنه كلام منور لولا ما فيه من الطول لجلبته جميعا.

{التنبيه الثالث: مذاهب الفرق في الأفضلية بين الأنبياء والملائكة}

الثالث: ذهب جمهور الأشاعرة[2] والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وخالف المعتزلة والحكماء، فقالوا: الملائكة أفضل، ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني والحليمي منا، وكل احتج بحجج مبسوطة في المطولات.

لكن قال ابن التلمساني: «لا يتصور النزاع حقيقة في هذه المسألة بيننا وبين الحكماء، لأنهم يقولون بأفضلية الملائكة، على معنى أنهم جواهر مجردة، والأشاعرة لا

---

[1]- إشارة إلى قوله ﷺ -فيما رواه عنه أنس بن مالك- قال: (أتي النبي ﷺ بإناء وهو بالزوراء، فوضع يده في الإناء، فجعل الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ القوم. قال قتادة قلت لأنس: كم كنتم؟ قال: ثلاثمائة أو زهاء ثلاثمائة). البخاري في كتاب بدء الخلق، باب: علامات النبوة في الإسلام. مسلم في كتاب الفضائل، باب: في معجزاته ﷺ.

[2]- في نسخة "أ": الأشعرية.

يقولون بأنها جواهر مجردة، بل أجسام لطيفة»، وحكى عن القاضي الوقف في المسألة واستحسنه.

{التنبيه الرابع: الخلاف في الأفضلية بين الأنبياء وبين الملائكة إنما هو بالنسبة إلى الملائكة السماوية العلوية}

654 الرابع: ذكر بعض الأئمة أن الخلاف السابق بين الأنبياء / وبين الملائكة، إنما هو بالنسبة إلى الملائكة السماوية العلوية، أما الملائكة الأرضية السفلية، فلا نزاع أن الأنبياء أفضل منهم.

{التنبيه الخامس: كثير من العلماء على أن الملائكة أفضل من عامة البشر غير الأنبياء}

الخامس: ذكر كثير من العلماء أن الملائكة أفضل من عامة البشر غير الأنبياء كما في جمع الجوامع[1]، من أن نبينا ﷺ مفضل على جميع العالمين، وبعده الأنبياء ثم الملائكة، وهذا ظاهر ما وقع في المواقف والمقاصد وغيرهما، من ذكر الخلاف بين الأنبياء والملائكة بإطلاق من الجانبين.

وفصل البرهان النسفي في العقائد[2]، فقال ما نصه: «ورسل البشر، أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة»[3] انتهى.

قال سعد الدين في شرحه للعقائد: «أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على

---

[1]- انظر المجموع الكامل للمتون: 115 الكتاب السابع في الاجتهاد.

[2]- "العقائد النسفية" لصاحبها برهان الدين محمد بن محمد بن محمد، أبو الفضل المعروف ب"البرهان النسفي"، الحنفي (600-687هـ) كان إماما متبحرا في العلوم. وتصنيفه هذا في علم الكلام دليل على ذلك، فضلا عن مصنفات أخرى ك"تلخيص التفسير الكبير" للفخر الرازي... أما "العقائد" فقد نسبها صاحب كشف الظنون/1: 519 إلى أبي حفص نجم الدين النسفي (ت: 537هـ). الوافي بالوفيات/1: 282. الفوائد البهية: 194.

[3]- شرح العقائد النسفية: 205.

عامة الملائكة فلوجوه، -وذكرها ثم قال بعد ذلك:- وذهب بعض المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة»[1] انتهى.

وقد ذكر السعد الدين ما ذكره النسفي، في شرح المقاصد أيضا، إلا أنه عبر بالخواص بدل "رسل" فقال: «وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر غير الأنبياء»[2] انتهى.

وقد نبه بقوله: «من المؤمنين» على أن هذا الكلام كله إنما هو في المؤمنين من البشر، أما الكفار فلا يخفى أن عوام الملائكة أفضل منهم، لأن المؤمن أفضل من الكافر، وتعبير النسفي «بالرسل» يعطي بظاهره أن أنبياء البشر غير الرسل، ليسوا أفضل من رسل الملائكة، وهو باطل عندنا، لكن قال ابن أبي شريف: «أراد النسفي ب"الرسل" النبي مطلقا، على أنهما يترادفان».

وقد ذكر أيضا عن البيهقي ما يظهر منه أن المراد ب"عوام البشر" في كلام النسفي وغيره هم الصلحاء لا الفسقة. هذا وتقدم من كلام سعد الدين أنه لا قطع في المسألة من الجانبين.

﴿التنبيه السادس: أمور أخرى يقع فيها التفضيل بين العلماء﴾

السادس: مما يقع فيه التفضيل بين العلماء، أمور أخرى منها: القرآن، والمعول عليه عند المحققين أنه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض، وما ورد مما يوهم ذلك كقوله ﷺ: (أفضل آيات القرآن، آية الكرسي)[3]، وقوله ﷺ: (﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ

---

[1]- شرح العقائد النسفية:207.

[2]- شرح المقاصد/5: 65.

[3]- هذا الحديث ورد في الصحيح بلفظ آخر، عن أبي بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ: (يا أبا المنذر، أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: يا أبا المنذر، أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ قال: فضرب في صدري. وقال: ليهنك العلم أبا المنذر). مسلم في كتاب الصلاة، باب: فضل سورة الكهف وآية الكرسي.

﴿وَالْفَتْحُ﴾[1] تعدل ربع القرآن)[2]، وقوله ﷺ: (﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[3] تعدل ثلث القرآن)[4]، وقوله ﷺ: (﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾[5] تعدل ألف آية من القرآن)، ونحو هذا مما هو كثير مؤول على معنى أن الله يعطي على قراءة هذه من الثواب، أفضل مما يعطي من الثواب على قراءة الأخرى.

655 ومنها: الأمم، ولا يخفى أن أمة محمد ﷺ أفضل الأمم / نصا[6] وإجماعا، كما أن نبيها أفضل الأنبياء، وكذا كتاب مولانا محمد ﷺ، أفضل الكتب ودينه أفضل الأديان، وأما غير هذا من مواقع التفضيل، كالتفضيل بين المشرق والمغرب، وبين السماء والأرض، وبين الجبال، وبين أيام الأسبوع ونحو هذا، فليس مما يعتني به ذوو الأحلام، ولاسيما في نحو هذا المقام.

1- النصر: 1 والمقصود بها سورة النصر ككل.

2- جزء من حديث طويل –من حديث أنس- أخرجه الترمذي في أبواب فضائل القرآن، باب: ما جاء في ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾. وقال: «حديث حسن». كما أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد: كتاب التفسير: سورة ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بإسناد فيه ضعف.

3- الإخلاص: 1 والمقصود بها في الحديث سورة الإخلاص ككل.

4- أخرجه بهذا اللفظ مسلم عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: (أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن، قال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن) في كتاب الصلاة، باب: فضل قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. وكذا الترمذي في أبواب فضائل القرآن، باب: ما جاء في سورة الإخلاص. وأخرجه البخاري بلفظ (والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن) في كتاب فضائل القرآن، باب: فضل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وكتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تعالى.

5- التكاثر: 1 والمقصود بها كذلك سورة التكاثر ككل.

6- لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران: 110.

{خاتمة الحواشي بعقيدة الإمام اليوسي}

هذا، وأنا أشهد أن لا إله إلا الله، المتحلي بجميع الكمالات، المتخلي عن سمات المحدثات، وأن [سيدنا] [1] محمدا عبده ورسوله، المبعوث إلى الأحمر والأسود، المفضل على جميع[2] من سوى الواحد الأحد، وأن كل ما جاء به حق، وقول صدق.

وقد انتهى بنا الغرض فيما قصدناه، وكمل الأرب مما أردناه. فإن هو وافق الغرض، وقضى الحق المفترض، وأصاب شاكلة الرمية، ووضع الهناء المواضع النقبية ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[3] الملك الوهاب أصبنا صوب الصواب.

وإن زاغت الأقلام، أو زلت الأقدام، أو طاشت السهام، فإن الإنسان محل التقصير، لاسيما[4] [من هو مثلي من][5] ذوي[6] الباع القصير، مع عدم استطاعة الإنسان ما تستحسنه جميع الأذهان.

وإني ألتمس من ذوي النفوس الوقادة، والصيارفة النقادة، إذا تصفحوا ما سطرناه، وتأملوا ما حررناه، أن ينظروه بعين الرضى، وينحوا به منحى الإغضاء، ويعلموا أني مع قصر باعي، وقلة اطلاعي، أمليته عن فكرة ذهبت جذع مذع ، بزلازل دهر أزلم جذع، وزمان عبوس، ذي محن وبؤس، ما بين انزعاج وعجل، وغم ووجل، وأهوال تبرق وترعد، وتقيم[7] وتقعد، مع تقاصر أبناء العصر عن استجلاء الخفيات، وتقاعد عزائمهم عن الترقي إلى

---

[1]- سقطت من نسخة "أ".

[2]- في نسخة "ب": المفضل على الكل سوى...

[3]- تضمين للآية: 159 من سورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

[4]- في نسخة "ب": سيما.

[5]- ساقط من نسخة "أ".

[6]- في نسخة "أ": ذو الباع.

[7]- في نسخة "ب": تقوم.

المدارج[1] العليات، وإخلادهم إلى حضيض الراحة والبطالة، وتعاطيهم كؤوس الغباوة والجهالة، وأمثلهم من[2] يصمم على أقوال المتقدمين، من غير تمييز بين غث وسمين.

إن تبصرت فيما ألفوه، أو أبديت وجها غير ما عرفوه، جاهروك بالنكير، أو حاصوا عنك حيصة الحمير، أفيبقى مع هذا محصول فضلا عن المستصفى[3] والمنخول، وهل هذا إلا ما يجمد القرائح ويضيق الجوانح؟

فخذ العفو أيها الناظر، سليم الصدر والخاطر، وتلق بالقبول ما أبدته القريحة، والفكرة الجريحة، وتصفح عن زلله وخبثه، ولمه على شعثه، في جنب ما أدنيته من قاصي، ورضت في ميدانها من عاصي، وعقلته من شريد، ونظمت من فريد.

والله أسأل، أن يجعل ذلك لي لا علي، وعملا مقبولا / بين يدي، وأن يجعله أجرا غير ممنون[4]، وذخرا ﴿يَوْمَ لاَ يَنفَعُ مَالٌ وَلاَ بَنُونَ﴾[5].

والصلاة والسلام الأتمان الأزكيان الأطيبان على سيد الأولين والآخرين، وحبيب رب العالمين، صلاة وسلاما نستظل بوارف ظلهما يوم العرض الأكبر، وننال بهما من المولى الكريم الحظ الأوفر، وعلى آله الطيبين، وصحابته المنتخبين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين[6].

انتهى والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأزكيان على سيد الأولين والآخرين مولانا محمد المصطفى الأمين بتاريخ غرة ذي الحجة متم سنة أربعة وثمانين وألف.

1- في نسخة "ب": مدارج.

2- في نسخة "ب": وأمثالهم ممن.

3- في نسخة "ب": المصطفى.

4- مصداقا لقوله: ﴿إِلاَّ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ الانشقاق: 25.

5- تضمين للآية 88 من سورة الشعراء.

6- مصداقا لقوله تعالى: ﴿دَعْوِيٰهُمْ فِيهَا سُبْحَـٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَـٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوِيٰهُمُ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ يونس: 10.

الحمد لله، هذه الحاشية على شرح كبرى الإمام السنوسي ﷺ المكتوب على آخر ورقة منها، هي حبس على خزانة القرويين بفاس المحروسة، حبست بعد أن اشتريت بدراهم أوصت بها امرأة بقصد ذلك، وتحققه وعاينها محوزة بيد قاضي الوقت كما يجب.

قيد به أواخر جمادى الأولى عام ثلاث وتسعين وألف، توقيعان بالإشهاد على ذلك.

الفهارس العامة

1- مسرد أوائل الآيات

2- مسرد أوائل الأحاديث النبوية

بعض المأثورات

3- فهرس الشواهد الشعرية

4- فهرس الملل والنحل والأجناس

5- فهرس الأعلام

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

6- فهرس الكتب

حرف الميم

حرف النون

7- فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

2- الكتب المطبوعة

- إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس لابن زيدان ط 1 الرباط 1929-1931م.
- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ط2 بيروت 1406 هـ.
- إحياء علوم الدين للغزالي، تحقيق وتخريج علي محمد مصطفى وسعيد المحاسني، دار الفيحاء ودار المنهل دمشق الطبعة الأولى 2010م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين، تحقيق وتعليق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر 1950م.
- أزهار الرياض في أخبار عياض للمقري التلمساني، تحقيق مجموعة من العلماء، طبع اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، طبعة دار الفكر بيروت بدون تاريخ.
- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، دار إحياء التراث العربي ط 1، 1328هـ.
- الأعلام للزركلي دار العلم للملايين الطبعة السادسة 1984م.
- آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين الشبلي، تهذيب وتعليق إبراهيم رمضان دار الفكر العربي ط1 بيروت 1991م.
- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع لليوسي، تقديم وفهرسة وتحقيق الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء 2002-2033 م.
- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للشيخ البكي الكومي التونسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف بيروت ط1، 2008م.
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، تحقيق د. محمد عبد الحي العدلوني، دار الثقافة ط 1، 2015م.
- التذكرة في أحوال الآخرة للقرطبي، تحقيق د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون ط1، بيروت 1986م.
- التشوف إلى رجال التصوف للتادلي، تحقيق ذ. أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب الرباط، ط 2، 1997م.
- التعريفات للجرجاني، بيروت طبعة 1983 م.
- تفسير ابن كثير، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم، مطبعة الشعب القاهرة.
- تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط2، 1992م.
- حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، مراجعة وتصحيح د. شعبان محمد إسماعيل.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، تحقيق وتقديم محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة.

- الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكرياء المازوني، تحقيق ذ. قندوز ماحي، طبع وزارة الأوقاف بالجزائر وكذا مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي التابع للرابطة المحمدية لعلماء المغرب.
- الديباج المذهب لابن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.
- ديوان أبي نواس نواس بتحقيق ذ. عزيز أباضة.
- الذيل والتكملة، السفر الثامن القسم الأول، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد بن شريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية 1984م.
- الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة لمحمد بن جعفر الكتاني.
- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية الإمام السندي، المطبعة المصرية ط1، 1930م.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ ابن مخلوف دارالفكر.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تصحيح د. شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية 1983م.
- شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام للتفتزاني، تحقيق كلود سلامة.
- شرح العقيدة الوسطى للسنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 2006م.
- شرح المقاصد للتفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ط1، 1989م.
- شرح جمع الجوامع للمحلي، دار إحياء الكتب العربية.
- الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى لعياض، مراجعة هيثم الطعيمي ونجيب ماجدي، المكتبة العصرية ط 1 بيروت 2012م.
- الصحاح للجوهري، تحقيق وضبط شهاب الدين أبو عمرو ط1، دار الفكر بيروت 1998م.
- صحيح البخاري عالم الكتب بيروت ط2 1982م.
- صحيح مسلم منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، المطبعة الحسنية المصرية الطبعة الأولى.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي، تحقيق وتقديم عباس سليمان، دار الجيل بيروت ط1، 1991م.
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ.
- عيون الأخبار لابن قتيبة، دار الكتب العلمية بيروت.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تنقيح وتصحيح عبد العزيز بن عبد الله بن بازومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1989 م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي دار الكتب العلمية ط1، 1985 م.
- فقه رسالة ابن أبي زيد القيرواني للهادي الدرقاش، دار ابن قتيبة ط 1، بيروت 1989م.
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي الكتاني بعناية الدكتور إحسان عباس، ط2 دار الغرب الإسلامي بيروت 1982م.

- القاموس المحيط للفيروزآبادي دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1983م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليوسي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د. حميد حماني اليوسي، مطبعة شالة الرباط 1998م.
- القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم للحسن اليوسي، تحقيق وشرح وتعليق وتقديم د. حميد حماني اليوسي، ط 2، مطبعة فضالة المحمدية 2013م.
- قطب العارفين لأبي القاسم عبد الرحمن بن يوسف اللجائي، تحقيق وتقديم محمد الديباجي، دار صادر بيروت ط1، 1422-2001.
- قطر الولي على حديث الولي للشوكاني، تحقيق السيد يوسف أحمد، طبع دار الكتب العلمية بيروت.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977 م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة دار إحياء التراث العربي.
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن لابن عطاء الله، دار الكتب العلمية ط1، بيروت 1998 م.
- مجموع مهمات المتون دار الفكر.
- المحاضرات في اللغة والأدب لليوسي، تحقيق وشرح محمد حجي وأحمد شرقاوي إقبال، بيروت 1982م.
- المعالم في أصول الدين للإمام الرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية.
- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني بيروت.
- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح للتاج بن عطاء الله، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 1999م.
- الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد سيد كلاني دار المعرفة بيروت 1982م.
- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1985م
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب بيروت.
- النشر الطيب بشرح الشيخ الطيب بن كيران لإدريس الوزاني، المطبعة المصرية بالأزهر ط1، 1348هـ.
- نفح الطيب للمقري التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت 1968.
- نفح الطيب للمقري التلمساني، شرح وضبط وتعليق وتقديم د. مريم قاسم طويل ود. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية ط 1 بيروت 1995م.
- نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، تحرير وتصحيح ألفرد جيوم.
- نهج البلاغة للإمام علي، شرح الشيخ محمد عبدو، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، الهيئة العامة لقصور الثقافة 2004م.
- نيل الابتهاج على هامش الديباج لأحمد بابا السوداني، دار الكتب العلمية بيروت.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للبغدادي، طبعة اسطمبول 1955م أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت.
- الوافي بالوفيات للصدفي، طبعة مصر.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1971م.

2- المخطوطات

- حاشية اليوسي على شرح كبرى السنوسي مخطوط الخزانة الملكية رقم: 263.
- شرح المعالم لابن التلمساني مخطوط الخزانة العامة رقم: 230ق.
- حل الرموز ومفاتيح الكنوز. مخطوط المكتبة الوطنية رقم: 740ف.

8- ثبت تفصيلي لمحتويات الكتاب